

**La belleza como «una cierta especie del bien»
en Santo Tomás de Aquino**

Beauty as “a certain kind of good”
in St. Thomas Aquinas in St. Thomas Aquinas

*A beleza como “um certo tipo de bem”
em São Tomás de Aquino*

- Artículo de investigación -

Abel Miró i Comas¹
Universitat Internacional de Catalunya

Recibido: 20 de febrero de 2024
Aceptado: 18 de abril de 2024

Resumen

El objetivo del presente artículo es hacer una aportación al debate abierto dentro de los estudios tomistas acerca de la trascendencia de la belleza. Para conseguir este propósito, se divide el texto en tres partes. En un primer momento, se examina el fragmento clásico donde el Angélico presenta la deducción sistemática de los trascendentales; en segundo lugar, se ubica dentro de esta deducción a la belleza —que no figura en ella de manera explícita—; y, por último, en un tercer momento conclusivo, se da razón de este silencio.

Palabras clave: belleza, metafísica, Tomás de Aquino, trascendentales, filosofía medieval

¹ amiro@uic.es
<https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

Abstract

The aim of this article is to make a contribution to the open debate about the transcendence of beauty in Aquinas' philosophy. To achieve this purpose, the text is divided into three parts. First, the classical fragment where the Angelic presents the systematic deduction of the transcendentals is examined; second, beauty is located within this deduction; and, finally, in a third concluding part, the reason of this silence is given.

Keywords: beauty, metaphysics, Thomas Aquinas, transcendentals, medieval philosophy

Resumo

O objetivo deste artigo é dar uma contribuição ao debate aberto sobre a transcendência da beleza na filosofia de Aquino. Para atingir esse propósito, o texto é dividido em três partes. Em primeiro lugar, examina-se o fragmento clássico em que o Angélico apresenta a dedução sistemática dos transcendentais; em segundo lugar, localiza-se a beleza dentro dessa dedução; e, finalmente, em uma terceira parte conclusiva, apresenta-se a razão desse silêncio.

Palavras-chave: beleza, metafísica, Tomás de Aquino, transcendentais, filosofia medieval

Introducción

Santo Tomás, en varios pasajes de su obra, presenta el catálogo de las propiedades trascendentales del ente. Su exposición más completa y sistemática se encuentra en *De Veritate* q.1, a.1. En este texto, se presenta un listado constituido por el «ente» y cinco nociones trascendentales que se obtienen de modo gradual y ordenado. Estas nociones son: «res», «unum», «aliquid», «verum» y «bonum». Sin

embargo, en algunos pasajes paralelos, la lista de los trascendentales queda reducida a cuatro: «ens», «unum», «verum» y «bonum». A pesar de estas diferencias, todas las exposiciones acerca de los modos generales del ente tienen algo en común, y es que en ninguna de ellas aparece el «pulchrum». Esta circunstancia ha suscitado una viva discusión, en el seno de escuela tomista, acerca de su trascendentalidad.

El objetivo del presente artículo es hacer una modesta aportación a este debate que aún sigue vigente. Para ello, se dividirá nuestra exposición en tres partes. En un primer momento, examinaremos el texto clásico donde el Angélico presenta la deducción sistemática de los trascendentales; en segundo lugar, ubicaremos dentro de esta deducción a la belleza —que, como acabamos de decir, no figura en ella de manera explícita—; y, por último, en un tercer momento, daremos razón de este silencio.

Dos vías de conocimiento: la demostración y la definición

Santo Tomás, en *De Veritate* q.1, a.1, empieza distinguiendo dos vías de adquirir conocimiento, la vía de la demostración y la vía de la definición.

Aclaremos los términos: la demostración aspira a justificar una proposición (la conclusión) a partir de unos principios ya conocidos de antemano (las premisas), mientras que la definición consiste en explicar qué es (*quid est*) algo, o sea, cuál es su esencia o *quidditas* y, para conocer la esencia de algo, se requiere un conocimiento de su género, de su diferencia, y de sus causas.

Tanto en la demostración como en la definición, se precisa siempre de un conocimiento previo, de una reducción a unos principios anteriores. Ahora bien: «no es posible proceder así hasta el infinito, porque entonces todas las ciencias desaparecerían, tanto en lo que se refiere a las demostraciones, como en lo que respecta a las definiciones, pues una serie infinita no puede ser recorrida (Santo

Tomás, *Super De Trinitate*, pars. 3, q. 6, a.4, co. 1)». De aquí se sigue, pues, una inevitable conclusión: «toda consideración de las ciencias especulativas [tanto en el campo de la demostración como en el de la definición] se reduce a algunos principios [*aliqua prima*] que el hombre no necesita aprender o descubrir [*addiscere aut invenire*] [...], sino que conoce de manera natural [*eorum notitiam naturaliter habet*] (Santo Tomás, *Super De Trinitate*, pars. 3, q. 6, a.4, co. 1)».

El ente como objeto propio del entendimiento

Cualquier conocimiento científico, tanto en la línea de la demostración como en la línea de la definición, presupone un conocimiento precedente: «la razón de ciencia [*ratio scientiae*] consiste en que, a partir de algunas cosas conocidas [*ex aliquibus notis*], necesariamente se concluyen otras (Santo Tomás, *Super De Trinitate*, pars. 3, q. 6, a.4, co. 1)» . Y como no puede aceptarse una cadena infinita de principios que, a su vez, remitan a unos principios anteriores, necesariamente debemos aceptar que, en nuestra mente, se encuentran, de forma natural, unas concepciones primeras, la primera de las cuales, aquella en la que se resuelven todas las demás, es la de ente: «Pero lo que el entendimiento concibe en primer lugar como más conocido [*quasi notissimum*] y en el que resuelve todas las concepciones, es el ente, como afirma Avicenna al principio de su *Metaphysica* (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c).

En otro pasaje, Santo Tomás afirma que, lo que es el ente para el entendimiento puede compararse con lo que es el sonido para el sentido del oído, o sea, aquella formalidad compartida por todas las concepciones de nuestro entendimiento. Todo objeto que comparece en nuestro entendimiento comparece a modo de ente. Así como lo que no es un sonido no puede ser objeto del sentido del oído, lo que no es un ente no puede ser objeto del entendimiento: «lo primero que cae a la concepción del entendimiento es el ente [*primo in conceptione intellectus cadit nos*] [...]. Por tanto, el ente es el objeto propio del entendimiento, el primer inteligible [*primum*

intelligibile], al igual que el sonido es el primer audible [*primum audibile*] (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.2, in c)».

Jaime Balmes y el ente como *primum cognitum*

La tesis escolástica según la cual el ente es el «*primum cognitum*», el «*obiectum proprium intellectus*» el filósofo español Jaime Balmes considera que no debe aplicarse únicamente a un grupo reducido de hombres, los filósofos. Todo lo contrario, absolutamente todo el mundo, aunque ignore la palabra «ente», no ignora su significado, pues todo lo que piensa lo piensa a modo de ente: «tal cosa es o no se, fue o no fue, será o no será; hay algo o no hay nada, hubo o no hubo, habrá o no habrá: he aquí aplicaciones de la idea de ente, aplicaciones que todos hacen sin la menor sombra de obscuridad, comprendiendo perfectamente el sentido de las palabras y, por consiguiente, teniendo en su espíritu la idea que les corresponde (Balmes, 1948, p. 506)».

Cuando se afirma que el ente es el objeto propio del entendimiento, no se está afirmando, evidentemente, que sólo se piensa el ente «en tanto que ente», sino que la noción de ente se encuentra implicada, ya sea explícitamente ya sea implícitamente, en cualquier concepción del entendimiento: «la idea de ente no es la única forma percibida, pero es una forma necesaria a toda percepción (Balmes, 1948, p. 518)». Ahora bien, matiza Balmes: «no quiero significar con esto que no podamos percibir sino lo existente en acto, sino que la existencia entra cuando menos como una condición de todo lo percibido (Balmes, 1948, p. 518)».

Cuando afirmo o niego una cosa de otra, no me estoy refiriendo a algo de orden puramente mental, sino a algo que pertenece a la propia realidad de las cosas. El siguiente ejemplo es clarificador: «Si digo: “La elipse es una curva”, no digo esto de mi idea, sino del objeto de mi idea. Bien sabemos que nuestras ideas no son elipses; que dentro de nuestra cabeza no existen, y que cuando pensamos, por ejemplo, en la órbita de la tierra, la órbita de la tierra no está en nosotros. ¿De qué hablamos,

pues? No de la idea, sino de su objeto; no de lo que está en nosotros, sino de lo que hay fuera de nosotros (Balmes, 1948, p. 519)».

Nuestras afirmaciones y negaciones se refieren, pues, a la realidad de las cosas, a lo que hay, a lo que existe, al ente: «lo que no existe es una pura nada; es así que de lo nada, nada se puede afirmar ni negar, pues no tiene propiedad ni relación de ninguna clase, es una pura negación de todo; luego nada puede afirmarse ni negar, nada combinar, nada comparar, nada percibir, sino bajo la condición de la existencia (Balmes, 1948, p. 519)».

Balmes reconoce que, ciertamente, podemos pensar de muchas cosas que no existen en acto, pero incluso en este caso, las pensamos «bajo la condición de la existencia», es decir, en la medida en que pueden existir, como si fueran existentes. La nada, que es el límite de nuestro pensar, no es únicamente lo que no existe en acto, sino lo que ni existe ni puede existir, lo absolutamente impensable, contradictorio, absurdo. Lo que, bajo ninguna suposición, puede pensarse como existente, en definitiva, como ente.

Los postulados y demostraciones de cualquier ciencia presuponen la noción de ente. Si el ente no fuera el «*primum cognitum*», el objeto propio del entendimiento humano, ninguna ciencia resultaría posible.

Balmes ejemplifica esto con un diálogo donde un matemático intenta demostrar a su interlocutor que la hipotenusa en el cuadrado es igual a la suma del cuadrado de los dos catetos:

-Bájese una perpendicular desde el ángulo recto a la hipotenusa.

-¿Dónde?

-Es claro: en el triángulo de que hablamos.

-Pero, señor, si no hay tal triángulo...

-Pues entonces, ¿de qué se trata?

-Ya se ve; se trata de un triángulo rectángulo, y el caso es que no hay ninguno.
-No lo hay, pero lo puede haber. Si tuviésemos el encerado o papel, y regla, lo haríamos desde luego.
-Es decir, que usted habla del triángulo que haríamos...
-Sí, señor.
-Ya lo entiendo, pero entonces lo tendríamos, mas ahora no lo tenemos.
-Enhorabuena; pero si lo tuviésemos, ¿no podríamos bajar la perpendicular?
-Sí, señor.
-Pues no quiero decir otra cosa.
-Pero usted ya decía que si se bajase...
-Claro es que si no hay triángulo no se puede bajar, pero entonces no hay vértice del ángulo recto, ni hipotenusa, ni nada; pero cuando digo que se baje la perpendicular, siempre supongo el triángulo. Y como es evidente que este triángulo se puede construir, no expreso la suposición; se la sobrentiende (Balmes 1948, 520).

Aunque el matemático hable aquí de un triángulo concreto, la operación que describe —la de trazar una perpendicular que vaya del vértice hasta la hipotenusa— puede realizarse en todos ellos:

-Yo no quiero decir otra cosa, sino que en todo triángulo rectángulo, sea cual fuere, se puede bajar esta perpendicular.
-Pero se entiende que usted no habla de los que no son... ¿no es verdad?
-Hablo de todos, de los que son y de los que no son.
-Ya se ve que la perpendicular no se la puede tirar en un triángulo que no existe. Lo que no existe no es nada. Pero lo que no existe puede existir, y vveo con toda claridad que, *suponiendo que exista*, se verificará lo que digo. Así puedo hablar y hablo de todos, de los existentes y de los no existentes, sin excepción alguna (Balmes 1948, 520).

En resumen, si el ente no fuera la primera noción del entendimiento, no resultaría posible realizar ninguna demostración matemática ni, por supuesto, conocer nada de nada. El objeto que no aparezca bajo la formalidad del ente no puede ser captado por el entendimiento, porque fuera del ente no hay ningún objeto posible; únicamente la nada.

El problema de la adición del ente

Después de presentar el ente como el trasfondo de cualquier otra noción, concluye Santo Tomás: «Por tanto es necesario que todas las otras concepciones del entendimiento sean obtenidas añadiendo algo al ente [*ex additione ad ens*] (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c)».

Esto conlleva una dificultad: «Pero al ente no se le puede añadir algo como si fuera extraño a él —como la diferencia se añade al género, o como el accidente al sujeto— pues cualquier naturaleza es esencialmente ente. Por esta razón, el Filósofo en *Metaphysica* III prueba que el ente no puede ser un género (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c)». En efecto, la diferencia está fuera de la esencia del género, pero no hay ninguna diferencia que esté fuera del ente, pues fuera del ente sólo queda la nada, y la nada no puede constituir una diferencia. Por consiguiente, cualquier concepto que no sea el de ente, en un sentido presupone el ente, pero en otro, le añade algo, aunque lo añadido necesariamente deberá estar incluido dentro del concepto de ente: «Según esto, se dice que algunas cosas se añaden sobre el ente [*addere super ente*], en cuanto que expresan una modalidad del mismo ente que el nombre de ente no expresa [*modum ipsius entre quien nomine entis non exprimitur*] (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c)».

El modo especial y el modo general

Después de reconocer que resulta posible añadir algunos predicados sobre la noción de ente —aquellos que expresan un modo del ente—, Santo Tomás

distingue, entre estos predicados, dos grandes tipos: «por un lado, el modo expresado es un modo especial del ente. Es bien sabido que se dan varios grados de entidad [*diversi gradus entitatis*], según los cuales deben considerarse los diversos modos de ser [*secundum quos accipiuntur diversi modi essendi*], y, de acuerdo con estos modos, han de considerarse los diversos géneros de las cosas [*diversa rerum genera*]. La sustancia, por ejemplo, no añade al ente alguna diferencia, que designe algo sobreañadido al ente, sino que el nombre “sustancia” expresa un cierto modo especial de ser, o sea, el ente por sí mismo [*por se ens*]; e igualmente ocurre con los demás géneros supremos o categorías». Todos los conceptos que expresan una esencia determinada, no pueden identificarse con el ente, pues lo rebajan, lo disminuyen, lo coartan en su amplitud o extensión. Cada uno de estos conceptos puede subsumirse a alguno de los diez géneros supremos, a los llamados predicamentos o categorías. Los conceptos utilizados para expresar la esencia de algo particular —como la piedra, el ángel o la flor—, significan una determinada región dentro del ámbito del ente —la región de los entes que comparten una determinada esencia, la de la piedra, la del ángel o la de la flor— y no al ente considerado en toda su amplitud o universalidad.

Existe todavía una segunda vía para añadir algo al ente: «el modo expresado, en este caso, es un modo general que acompaña a todo ente [*modus generalis consequens omne ente*]». Estos modos generales no limitan al ente, sino que tienen la misma universalidad o extensión que él. No son géneros o especies que expresen una modalidad de ser compartida por un grupo concreto de individuos, pero no por otros. Son nociones que «transcenden» cualquier determinación de tipo esencial, pues no pertenecen a una cosa por ser «esto» o «aquello», sino, sencillamente, por ser; en definitiva, por ser un ente. Estos modos generales del ente que, por el hecho de «trascender» el orden categorial (el orden de los géneros y de las especies), suelen llamarse «trascendentales» o «propiedades del ente».

Primera condición: la conversión con el ente

Los trascendentales, según Abelardo Lobato y Eudaldo Forment (Lobato, 2005 / Forment, 1992), deben cumplir necesariamente tres condiciones. La primera condición que cualquier propiedad trascendental debe cumplir necesariamente es la conversión con el ente. Si invertimos el orden del sujeto y del predicado —es decir, si en vez de decir «el ente es uno», decimos «lo uno es ente»—, la verdad del juicio debe permanecer incólume, pues los dos juicios se refieren, en la realidad de las cosas, exactamente a lo mismo. Aquello por lo cual esta piedra es «verdadera» es lo mismo que aquello por lo cual es «buena» o «una».

Segunda condición: una distinción de razón con fundamento imperfecto en la realidad

Entre los trascendentales no hay distinción real, sino una distinción de razón. Los trascendentales, si difieren entre sí, es por una distinción que no es independiente del conocimiento. Al margen del entendimiento humano, en las cosas, las propiedades generales del ente son una misma realidad: «el “*bonum*”, el “*verum*” y el “*unum*” añaden sobre el ente [*addunt super ens*], no una cierta naturaleza, sino algo de razón (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c)».

Sin embargo, conviene precisar que la distinción que se da entre los trascendentales, a pesar de requerir la intervención de la razón, no es puramente de razón, como la que se da entre los términos sinónimos —como perro y can, por ejemplo—, que carece de cualquier fundamento en la realidad.

Se dice que se trata de una distinción de razón con fundamento en la realidad, porque se funda en la cosa, es decir, en el objeto conocido. Este fundamento, precisa Eudaldo Forment, puede ser perfecto o imperfecto: «La distinción de razón con fundamento perfecto en la realidad [...] se da cuando uno de los conceptos contiene al otro, pero de un modo indeterminado o potencia (Forment, 1992, p.

173)». Veámoslo a partir de un ejemplo: la noción de alma sensitiva difiere de la noción de alma intelectual. El concepto de alma sensitiva contiene la determinación de la intelectualidad únicamente en potencia; el alma sensitiva, en efecto, puede ser perfeccionada por el conocimiento intelectual. En cambio, el concepto de alma intelectual posee ya en acto la determinación de la sensibilidad: quien tiene alma intelectual tiene también alma sensitiva. En las distinciones de este tipo, como resulta patente en el ejemplo, aquello que significan los conceptos puede realizarse por separado. Puede haber un alma sensitiva que no sea intelectual, como la del gato, pero no puede haber un alma intelectual que no sea, al mismo tiempo, sensitiva.

Veamos ahora en qué consiste la distinción de razón con fundamento imperfecto en la realidad: «ésta se da entre conceptos que tienen el mismo contenido en acto, y sólo se diferencian porque en uno algo está implícito y en el otro se explicita. Por eso, el fundamento en la realidad es imperfecto (Forment, 1992, p. 173)». Este tipo de distinción es la que pertenece, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, a las propiedades generales del ente. Aunque los trascendentales se identifiquen entre sí en la realidad, cada uno de ellos explicita, pone de relieve, un aspecto distinto del concepto de ente. Ésta es, según Abelardo Lobato, la segunda condición que deben cumplir las propiedades trascendentales. Es necesario que en ellas se dé un despliegue conceptual de lo implícito a lo explícito: «las propiedades del ente, conservando el mismo contenido real [que él], deben enriquecer la noción. No dicen más que el ente, pero lo dicen de un modo más explícito (Lobato, 2005, p. 118)».

Tercera condición: una derivación gradual y ordenada

Santo Tomás hace derivar unos trascendentales de otros de manera gradual, cumpliendo así la tercera de las condiciones, según la cual las propiedades trascendentales del ente deben obtenerse mediante un proceso sucesivo ordenado.

La «cosa»

El primer modo general del ente que aparece es el trascendental «res» o «cosa»: «si se toma el ente en sí mismo [o sea, en sentido absoluto], o bien se expresará algo afirmativo del ente o algo negativo. Sin embargo, no se puede encontrar algo que se predique de forma afirmativa y absoluta de todo ente [si dejamos de lado el acto de ser] excepto su esencia, de acuerdo con la cual se dice que es; y así se impone el nombre cosa [*res*], que difiere del ente, según indica Avicenna al inicio de su *Metafísica*, debido a que el ente se toma a partir del acto de ser [*ens sumitur ab actu essendi*], mientras que el nombre “cosa” expresa la quiddidad o esencia del ente [*nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis*] (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c)».

El concepto de ente, que significa la esencia que tiene el ser, apunta de forma directa e inmediata al acto de ser —«*ente sumitur ab actu essendi*»—; sin embargo, también significa, aunque de forma secundaria o indirecta, la esencia, que se comporta, en el caso de las criaturas, como el sujeto receptivo y especificativo de este «*actus essendi*». El ente así considerado es llamado por Cayetano y por el Ferrarense «*ens ut participium*». En cambio, cuando significa directamente la esencia y, sólo de forma secundaria, el acto de ser, entonces le llaman «*ens ut nomen*» (Cayetano, *In De ente et essentia*, c. IC, q.5; Silvestre de Ferrara, *In I Contra Gentiles*, c. 26).

El «ente como nombre» pone el acento sobre el sujeto que posee el ser, mientras que el «ente como participio» pone el acento sobre el ser poseído por ese sujeto. La diferencia entre los dos significados del ente es una cuestión puramente de acento; en uno y otro caso los elementos significados de manera explícita son exactamente los mismos (el ser y la esencia), lo único que varía es el orden de preponderancia con el que nos aparecen.

Hablando en sentido estricto, la «cosa» no puede decirse que posea un carácter trascendental, pues no cumple la segunda de las tres condiciones antes mencionadas. En efecto, no añade nada nuevo al ente, no explicita ningún aspecto que esté contenido de forma implícita en la noción de ente. No contribuye en absoluto al despliegue nocional del ente: los elementos significados explícitamente por el ente son los mismos que los significados explícitamente por la «cosa». La única diferencia está en que lo que el «ente» expresa de manera directa (el ser), la «cosa» lo expresa de manera indirecta; y viceversa: lo que el «ente» expresa de manera indirecta (la esencia), la «cosa» lo pone en primer término.

Sin embargo, si se toma la «cosa» en sentido amplio, sí puede considerarse como un trascendental, ya que cumple las otras dos condiciones: la identificación con el ente y, por tanto, la convertibilidad con todos los demás transcendentales en los juicios; y el hecho de derivarse del ente, aunque de forma inmediata.

El «*unum*»

La segunda forma de añadir algo al ente considerado en sí mismo es la negación. En efecto, otra afirmación ya no resultaría posible, porque la noción de ente sólo incluye estos dos principios, la esencia y el ser, y cualquier afirmación ulterior que pudiéramos agregarle comportaría una contracción del ente a una modalidad especial (a un género o a una especie): «la negación que acompaña a todo ente considerado en sí mismo es la indivisión; y ésta se expresa a través de la palabra “uno [*unum*]”. Ciertamente, el uno no es otra cosa que el ente indiviso [*ente indivisum*] (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c)».

El ente considerado en sí mismo, pero de manera negativa, revela un aspecto nuevo, el de la unidad, que no es otra cosa que el mismo ente en tanto que no dividido en acto (no en tanto que indivisible, pues entonces únicamente las sustancias espirituales serían unas y, por consiguiente, no estaríamos ante un modo general del ente).

El «uno» manifiesta lo que es, no en tanto que es —cosa propia del ente— sino en tanto que indiviso.

El proceso deductivo, para poder llegar hasta aquí, presupone la doctrina de Santo Tomás sobre las primeras concepciones del entendimiento. La exposición más completa de esta doctrina se encuentra en las *Quaestiones disputatae De Potentia*. Veamos, pues, cómo en esta obra se explica el origen del concepto de «*unum*»: «lo primero que cae al entendimiento es el ente; en segundo lugar, se encuentra la negación del ente [*negatio entis*]; y de estos dos se sigue un tercero, el concepto de división [*intellectus divisionis*] (por el hecho que algo es entendido como ente [*ex hoc enim quod aliquid intelligitur ente*], y se entiende que *no* es este [otro] ente [*et intelligitur non esse hoc ente*], se sigue, en el entendimiento, que está dividido de él); en cuarto lugar, se sigue al entendimiento la razón de uno [*ratio unius*], es decir, en la medida que se entiende que este ente [hoc ente] no está dividido en sí mismo [*non esse in se divisum*] (Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q.9, a.7, ad 15)».

Pues bien, esta división, por la cual un ente se distingue de otro —la división que causa la contradicción— es la que viene negada por la propiedad trascendental del «*unum*». Es importante no confundir el uno trascendental con el uno que es el principio del número: este último también implica la negación de la división, pero *únicamente dentro del ámbito de la cantidad continua*. La unidad matemática no puede confundirse con la unidad trascendental, pues no expresa una propiedad común a todo lo que «es», sino únicamente a las realidades cuantitativas.

El «uno» matemático es un concepto demasiado pobre para la Metafísica. Esta distinción entre el «uno trascendental» y el «uno que es el principio del número», bloquea ya de entrada cualquier intento de utilizar la lógica matemática —que se circunscribe a la esfera de la cantidad— como método propio de la Metafísica. Un tomismo que partiera de la lógica matemática como método propio —ignoro si esto

debería llamarse «tomismo analítico»— debería distinguirse cuidadosamente del tomismo de Santo Tomás.

El «algo» o «aliquid»

Santo Tomás explica a continuación qué trascendentales se obtienen si se considera el ente, ya no aisladamente o en sí mismo, sino según su orden a otro, de forma relativa o comparativa. Para poder deducir el siguiente modo general del ente, necesita hacer uso de otro de los primeros principios del entendimiento —el de lo múltiple—, que se obtiene después del de «unidad» según afirma Santo Tomás en el pasaje antes mencionado del *De Potentia*: «en quinto lugar, se sigue el concepto de multiplicidad [*multitudo*], en la medida que entendemos que ese ente [*hoc ente*] está dividido de este otro [*ab alio*], y que cada uno de ellos es uno en sí mismo [*utrumque ipsorum esse in se unum*]. Porque, aunque se entienda que algunas cosas están divididas, no se entenderá la multiplicidad, a menos que cada una de las cosas divididas se considere como una (Santo Tomás, *De Potentia Dei*, q.9, a.7, ad 15)». Aunque lo uno y lo múltiple se opongan como lo indiviso y lo dividido, no hay entre ellos una oposición de contradicción, pues la unidad niega la división en acto de una cosa respecto a sí misma, mientras que la multiplicidad afirma la división en acto de una cosa respecto a otra. La primera niega la división intrínseca; la segunda afirma la división extrínseca.

La multiplicidad, en la que está implicada la noción de unidad, permite descubrir el primer trascendental relativo, que se fija en la división o distinción de un ente respecto a otro: «si el modo del ente se toma según el orden de uno a otro, esto puede ocurrir de dos maneras. La primera es considerando la distinción de un ente con respecto a otro, lo que se expresa con el nombre “aliquid”, ya que decir “aliquid” es lo mismo que decir “aliud quid” [otro qué]. Pues bien, así como el ente se afirma que es uno en tanto que es indiviso en sí mismo, igualmente se afirma que es algo, en tanto que está dividido de los demás (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c)». Este cuarto trascendental añade sobre el ente la afirmación de la división respecto

a los demás entes, o lo que significa lo mismo, la negación de la indivisión o identidad con cualquier otro.

El hecho de que Santo Tomás no incluya este trascendental, al igual que la «cosa», en todos los catálogos de los modos generales del ente, se explica por el hecho de que la división externa no es algo que se siga inmediatamente de la noción de ente —como sí se siguen, en cambio, las propiedades de lo uno, de lo verdadero y de lo bueno, que aparecen, sin excepción, en todos los catálogos—, sino que procede del ente por medio del uno. En efecto, sin el «*unum*» no podría obtenerse la noción de multiplicidad, que es indispensable para afirmar la división extrínseca del ente expresada por el concepto de «*aliquid*», pues ninguna cosa podría distinguirse de otra si no fuera, en sí misma, «una». El «*aliquid*» es, en definitiva, un trascendental dependiente de otro, el «*unum*»; designa una propiedad que, ciertamente, acompaña universalmente a todo ente, aunque no lo haga de manera inmediata, sino mediata.

El «*verum*»

Después de considerar el ente en sentido relativo, pero explicitando su diversidad respecto cualquier otro ente, Santo Tomás expone otra manera de concebirlo, la que pone el acento sobre la conformidad o conveniencia de un ente con respecto a otro: «otro modo [de considerar el ente en sentido relativo] es fijándonos en la conveniencia de un ente respecto a otro, lo cual no puede hacerse a menos que se tome como término de referencia algo que esté ordenado por naturaleza a convenir con todos los entes. Esto es, precisamente el alma, que “es en cierto en cierto modo todas las cosas [*quoddam modo est omnia*]”, como se afirma en el libro III *De anima* (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c)». Si me fijo con la relación de un ente con los otros, y dejo a un lado el aspecto negativo, que es la distinción, para fijarme en el aspecto positivo, la conveniencia, necesariamente tendré que reconocer que debe haber algo que esté abierto a concordar con toda la realidad. De lo contrario,

ya no estaría hablando de un modo general del ente, sino de algo que convendría únicamente a los sujetos de una determinada naturaleza.

A continuación, precisa en qué sentido el alma humana está infinitamente abierta a adecuarse con todos los demás: «Ahora bien, en el alma se encuentra la potencia cognoscitiva y la apetitiva. En consecuencia, la conveniencia del ente con el apetito se expresa con la palabra “*bonum*”, pues al inicio de *Ethica* se afirma que “*bonum est quod omnia appetunt*”. En cambio, la conveniencia del ente con el entendimiento se expresa con la palabra “*verum*”. Todo conocimiento, en efecto, se realiza por la asimilación por parte del cognoscente de la cosa conocida [*assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*], ya que dicha asimilación es la causa del conocimiento [*causa cognitionis*] [...]. Esto es lo que el “*verum*” añade sobre el ente, es decir, la conformidad, o adecuación entre la cosa y el entendimiento; a esta conformidad, como se ha indicado, le sigue el conocimiento de la cosa (Santo Tomás, *De Veritate*, q.1, a.1, in c)».

La noción de «*verum*» implica necesariamente una relación de conformidad y una cierta ecuación entre el ente y el entendimiento. Todas las cosas a las que llamamos verdaderas implican una referencia al entendimiento; sin esta condición nada puede llamarse con propiedad verdadero.

Una doble conveniencia con el alma

El ente, por estar constituido por dos principios intrínsecos —que son la esencia y el acto de «*esse*»—, puede «convenir» con el alma humana de dos maneras distintas: o únicamente según la esencia, que es abstraída del «*esse*» que posee en los sujetos singulares, o bien según la esencia y, además, según la «*esse*» que ésta posee en la realidad de las cosas, en los individuos subsistentes, en «*éste*» o en «*aqué*l». El Angélico lo explica así:

En cualquiera ente deben considerarse dos cosas, es decir, la misma razón de la especie [*ipsam rationem speciei*] y el ser mismo [*esse ipsum*]; y así, cualquier ente puede ser perfectivo de dos maneras. De una manera, sólo según la razón de la especie [*secundum rationem speciei*]. Y así es como el ente perfecciona al entendimiento, que percibe la razón [o esencia] del ente [*rationem entis*]. Ahora bien, el ente no se encuentra en el entendimiento según su ser natural [*secundum esse naturale*]. Esta forma de perfeccionar al entendimiento es lo que añade el “*verum*” sobre el ente [...]. Sólo se llama “*verum*” a un ente en la medida en que está conformado o que, por lo menos, es puede conformarse con el entendimiento [*conformatum vel conformabile intellectu*] [...] (Santo Tomás, *De Veritate*, q.21, a.1, in c).

Lo que aquí conviene subrayar es que la conveniencia entre el ente y el entendimiento significada por el «*verum*» no es según el «*esse*» sino únicamente según la razón de la especie; la conformidad o adecuación con el alma humana connotada por este trascendental se consuma en la línea de la esencia, pues ésta, cuando existe en el entendimiento, lo hace con un «*esse intelligibilis*», mientras que, cuando se encuentra en la realidad extramental, lo hace con un «*esse naturalis*».

El «*bonum*»

El «*bonum*» también implica una referencia a una facultad del alma intelectual; sin embargo, a diferencia del «*verum*» no se relaciona con la potencia cognoscitiva, sino con la apetitiva: «el “*bonum*” designa aquello a lo que tiende el apetito, mientras que el “*verum*” designa aquello a lo que tiende el entendimiento (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c)». El “*bonum*” es definido como el término del deseo. Es útil, para comprender la naturaleza de lo bueno, examinar la naturaleza de la operación apetitiva y compararla con la intelectual: «el conocimiento se realiza en la medida que lo conocido se encuentra en el cognoscente [*secundum quod cognitum est in cognoscente*], mientras que el apetito se realiza en la medida que el sujeto que desea se inclina hacia la misma cosa deseada [*appetens inclinatur in*

ipsam rem appetitam] (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c)». La operación de entender absorbe la cosa conocida a través de una semejanza de ésta, de modo que el término al que se ordena debe situarse en el interior del alma espiritual, que es la formación de un concepto manifestativo o expresivo de la cosa entendida; hablando metafóricamente, podemos decir que, con esta operación, se traza un movimiento de afuera hacia adentro, un movimiento centrípeto, de arrastre, por así decirlo.

La operación de amar implica una inclinación del sujeto que desea hacia la cosa deseada, que es extrínseca a la facultad apetitiva. Puede compararse el dinamismo del amar, por su carácter extrovertido, con el movimiento centrífugo, que va desde el centro hacia el exterior. El término de esta operación radica en la cosa, y en esto se diferencia del entendimiento, que encuentra el término de su actividad en la formación de un concepto que permanece en él, el «*verbum mentis*»: «así, el término del apetito, que es el “*bonum*”, existe en lo deseado, mientras que el término del conocimiento, que es el “*verum*”, existe en el mismo entendimiento (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c)».

Teniendo en cuenta la naturaleza de la operación apetitiva, se pueden extraer dos consecuencias concretas acerca del «bien trascendental»:

Primera: el «*bonum*» no sólo perfecciona el alma humana según su esencia, sino también según su «*esse naturale*», o sea, según el «*esse*» que posee en las cosas singulares: «el ente es perfectivo de otro [*ens est perfectivum alterius*] no sólo según la razón de la especie, sino también según el ser que tiene en la naturaleza de las cosas [*non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum es quod habet in rerum natura*]. Y, de este modo, es cómo el “*bonum*” es perfectivo (Santo Tomás, *De Veritate*, q.21, a.1, in c)».

La segunda consecuencia es que la noción de «verdadero» es anterior a la de «bueno». En el despliegue nocional del ente que vamos recorriendo, primero va lo

verdadero y, después, lo bueno. El «*bonum*» presupone al «*verum*» y, además, le añade algo: «el “*verum*” es anterior al “*bonum*” según la razón [*secundum rationem*], pues el “*verum*” es perfectivo de algo [del alma] según la razón de la especie [*secundum rationem speciei*], mientras que el “*bonum*” no sólo lo es según la razón de la especie, sino también según el “*esse*” que posee en la cosa [*secundum esse quod habet in re*]. Y así, la razón de “*bonum*” incluye más cosas que la razón de “*verum*”, y se consigue, de alguna forma, por adición a ella. En este sentido, el “*bonum*” presupone el “*verum*” (Santo Tomás, *De Veritate*, q.21, a.3, in c)».

El «*pulchrum*» posee un carácter trascendental

Como ha podido constatarse, en esta exposición sobre las propiedades trascendentales del ente, que es la más completa y sistemática de todo el *Corpus Thomisticum*, se guarda un silencio absoluto respecto al «*pulchrum*». Pese a esta circunstancia, no resulta posible dudar de que, en el pensamiento del Aquinate, la belleza posee un carácter trascendental. Es una consecuencia inevitable de su identidad con el «*bonum*» en la esfera de las cosas singulares.

En varios pasajes, Santo Tomás defiende explícitamente la coincidencia del «*pulchrum*» con el «*bonum*»: «el “*pulchrum*” y el “*bonum*” se identifican en un mismo sujeto [es decir, en la realidad —no en el plano conceptual— son exactamente lo mismo] [y a continuación lo justifica], pues se fundan sobre lo mismo, es decir, sobre la forma y, por este motivo, lo bueno es alabado como bello [*bonum laudatur ut pulchrum*] (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1)».

O en este otro fragmento: «el “*pulchrum*” es lo mismo que el “*bonum*”, difiriendo de él únicamente por la razón (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a.1, ad 3)».

Si se admite que en la realidad de las cosas el «*pulchrum*» es exactamente lo mismo que el «*bonum*» —como explícitamente reconoce Santo Tomás—, no podrá negarse, bajo el riesgo de incurrir en una contradicción, la trascendentalidad del

«*pulchrum*». El argumento es de una consistencia granítica, maciza: si el «*pulchrum*» se identifica con el «*bonum*», y el «*bonum*» —como se ha visto— se identifica con el ente, y tanto el bien como el ente poseen un carácter trascendental, innegablemente ese carácter también deberá atribuirse a la belleza.

La distinción de razón entre el «*bonum*» i el «*pulchrum*»

Sin embargo, existe un reverso de la moneda. A pesar de la identificación absoluta de ambos conceptos en el plano de lo real —*in re*—, Santo Tomás establece entre uno y otro, marcadas diferencias de orden conceptual. El «*pulchrum*» y el «*bonum*», a pesar de su identidad en las cosas, perfeccionan el alma humana de formas diversas y, por este motivo, divergen entre ellos «*secundum rationem*».

La principal diferencia es que la belleza tiene razón de causa formal, mientras que a la bondad le corresponde la causalidad final. Así lo explica el Doctor Angélico: «el bien se refiere propiamente al apetito o deseo [*bonum proprie respicit appetitum*], ya que el bien es lo que todas las cosas desean [*bonum est quod omnia appetunt*]. Y por este motivo tiene carácter de fin, pues el apetito o deseo [*appetitus*] es como un cierto movimiento hacia la cosa [*quasi quidam motus ad rem*]. En cambio, el “*pulchrum*” se refiere a la potencia cognoscitiva [*pulchrum respicit vim cognoscitivam*], porque se llaman bellas aquellas cosas que, una vez vistas, gustan [*pulchra dicuntur quae visa placent*] [...]. Y como el conocimiento se realiza por asimilación, pero la semejanza se refiere a la forma, el “*pulchrum*”, propiamente hablando, pertenece a la razón de la causa formal (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1)».

Esta observación resulta especialmente interesante, sobre todo si se tiene en cuenta que Santo Tomás la emite justo después de haber afirmado taxativamente que los dos trascendentales encuentran en la forma del ente su fundamento propio. La forma es aquel principio en virtud del cual el ente puede considerarse, con relación al alma humana, como causa formal o como causa final.

Cuando el ente, debido a su forma, es contemplado a modo de causa final y, por ende, como objeto de la facultad apetitiva, pasa a ser considerado bajo el concepto de «*bonum*»; en cambio, cuando es considerado a modo de causa formal, entonces es objeto de la potencia cognoscitiva.

En este último caso, el ente puede perfeccionar el alma humana de dos modos diferentes: bajo la razón de «*verum*» y bajo la razón de «*pulchrum*». Para comprender esta doble perfectividad que conviene al ente por su forma, resulta imprescindible, ante todo, entender adecuadamente la noción tomista de forma, que no debe confundirse con la aristotélica. En efecto, según el Doctor Angélico, la forma no es la actualidad última de la substancia, su perfección más radical, más profunda, más íntima. La forma no debe interpretarse en términos meramente formales o esenciales; hacerlo sería despojarla de su consistencia ontológica, que Santo Tomás reconoce explícitamente, como ponen de manifiesto los siguientes pasajes:

(a) Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, II, cap. 54: «La forma NO ES su ser [...]; la forma se compara con el mismo ser [*ipsum esse*] como la luz con el lucir o brillar [*sicut lux ad lucere*], como la blancura con el ser blanco [*album esse*]. Es decir, la forma se compara con el ser como con su acto».

(b) Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus expositio*, c.IV, lect.5, n.349: «toda forma, por la que algo tiene el ser, es una cierta participación de la “claritas” divina». Este texto es doblemente interesante: en primer lugar, porque nos muestra que la forma se compara con el acto de «*esse*» como la potencia con el acto y, en segundo lugar, porque identifica el «*esse*» con la «*claritas*», que es aquello en virtud de lo cual algo es bello, el constitutivo formal del «*pulchrum*». Esta identificación viene confirmada por el siguiente texto paralelo.

(c) Tomás de Aquino, *In libros Physicorum*, I, lect. 15, n.7: «Toda forma es una cierta participación por semejanza del ser divino [*divini esse*], que es acto puro [*actus purus*]».

De momento, se ha dicho que el ente, por su forma, puede contemplarse como causa final o bien como causa formal. Y también se ha hecho notar que el ente, considerado desde esta última perspectiva —como causa formal—, puede perfeccionar el alma intelectual de dos maneras: bajo la razón de «*verum*» y bajo la razón de «*pulchrum*».

En el caso de lo verdadero, la forma del ente perfecciona el alma como principio especificativo del ente, como aquello en virtud de lo cual el ente pertenece a un género y a una especie determinados y, consiguientemente, como aquello por lo cual puede convertirse en un objeto para nuestro entendimiento.

En el caso de lo bello, la forma del ente perfecciona el alma, no por el lado del límite, del receptáculo, de la potencialidad, sino más bien por el lado de lo recibido, de lo actual, de lo perfectivo, en definitiva, por el lado del «*esse*», de la «*claritas*», que resulta imposible de fijar, de contraer a una determinación genérica o específica y, por consiguiente, de pensar objetivamente.

Lo más real de toda la realidad es, al mismo tiempo, lo máximamente desconocido; la aproximación al «*esse*» —que, no lo olvidemos, es una semejanza del ser divino— pasa por un conocimiento de un orden diferente al objetivo o conceptual, un conocimiento de tipo experiencial, vivencial, existencial, como aquél en virtud del cual cada uno percibe su alma, en el ejercicio actual de las operaciones de la vida consciente, «*secundum quod habet esse in tali individuo* (Santo Tomás, *De Veritate*, q.10, a.8, in c)».

La afirmación de Santo Tomás según la cual el «*pulchrum*» pertenece a la razón de la causa formal, debe entenderse en el sentido de que perfecciona el alma ocasionando en ella una comunión con el ente, una conexión connatural con él, no fundada en la esencia —cosa propia del «*verum*»—, sino en el ser.²

² Francisco Canals justifica esta posibilidad que tiene el alma de conocer el ente en su ser: «El ser participado con independencia de la materia, por cuanto conserva aquella infinita actualidad consciente y manifestativa que es la luz inteligible, se constituye en connatural conexión con todo ente según que tiene ser (Canals, 1981, pp. 143-4)».

La estrecha afinidad entre lo «bueno» y lo «bello»

Cualquier trascendental, como se ha indicado anteriormente, se identifica «*in re*» con cualquier otro. No debe extrañarnos, pues, que Santo Tomás se exprese, en este punto, de manera terminante: «*pulchrum est idem bono, sola ratione differens* (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a.1, ad 3)». Ciertamente, sería igualmente correcto afirmar, por el lado de la cosa, «lo bello es lo mismo que lo uno» o «lo bello es el mismo que lo verdadero» o «lo bello es el mismo que el ente».

De todos modos, la identificación entre lo bueno y lo bello posee en el pensamiento de Santo Tomás un perfil aún más acusado que en los demás trascendentales, como pone de manifiesto el hecho de que el Aquinate insista especialmente sobre ella.

La identificación entre el «*bonum*» y el «*pulchrum*», considerada por el lado de las cosas singulares, es absoluta —como la identificación de cualquier trascendental con cualquier otro—; sin embargo, también existe una afinidad especialmente estrecha entre la razón del uno y la razón del otro.

La afinidad entre la razón de «*bonum*» y la razón de «*pulchrum*» puede examinarse desde dos ángulos diferentes. En *primer* lugar, considerando el efecto que el ente ejerce sobre el alma. En este sentido es como deben interpretarse las siguientes definiciones de lo «bueno» y de lo «bello», que, en último término, no son otra cosa que descripciones de las operaciones que el ente «bueno» o «bello» desencadena en nuestra alma: «es bueno aquello que “*simpliciter*” [en sentido absoluto] gusta al apetito (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a.1, ad 3)», «es bello aquello cuya aprehensión gusta (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a.1, ad 3)»; «el bien es lo que todas las cosas desean (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1)» , «se llaman bellas aquellas cosas que, una vez vistas, gustan (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1)».

Las razones de «*bonum*» y de «*pulchrum*», tomadas de este modo, comparten algo: la referencia a la facultad apetitiva, el agradar, el resultar amables. Esto hace que la segunda de las tres condiciones que debe cumplir cualquier propiedad trascendental del ente no se cumpla aquí de forma plena, estricta, propia. En rigor, la belleza no explicita una nueva faceta del ente, no representa un enriquecimiento conceptual completo, pues su razón, hasta cierto punto, se solapa, se imbrica con la del bien. La noción de «*pulchrum*» está injertada en la de «*bonum*».

En *segundo* lugar, los conceptos de «*bonum*» y de «*pulchrum*» también pueden considerarse, no centrándose en la influencia que el ente «bueno» o «bello» ejerce sobre el alma, sino en el carácter perfectivo del ente que suscita estas operaciones espirituales. Si las definiciones anteriores eran «*per posteriora*» o a partir de los efectos, ahora aspiramos a conocer el fundamento de la bondad y de la belleza en la realidad misma del ente, en su contextura metafísica. También aquí se revela una íntima proximidad o conexión entre el «*bonum*» y el «*pulchrum*», que resulta muy clara al comparar el carácter perfectivo de estas dos nociones con el carácter perfectivo que conviene al «*verum*».

Lo *verdadero* sólo perfecciona el alma «según la razón de la especie [*secundum rationem speciei tantum*] (Santo Tomás, *De Veritate*, q. 21, a.1, in c)», que es aprehendida por el entendimiento. Lo *bueno*, «no sólo según la razón de la especie, sino también según el ser que tiene en la naturaleza de las cosas (Santo Tomás, *De Veritate*, q. 21, a.1, in c)», pues la facultad apetitiva, como vimos, se refiere al ente según el ser que posee en los sujetos singulares. Lo *bello*, en un sentido, coincide con el «*bonum*», porque perfecciona el alma según el ser, pero, en otro, le añade algo nuevo, y es que esta ordenación del ente en su ser al alma no apunta directamente a la facultad apetitiva, sino a la cognoscitiva, que lo percibe de manera oscura, extra-conceptual, «experimentando el ser que el ente posee como “atmósfera común entre el yo y lo otro” (Canals, 1968, p. 160)».

En un fragmento que a menudo se cita obviando toda la carga metafísica que contiene, Santo Tomás expresa explícitamente esta dimensión ontológica del «*pulchrum*»: «Aunque el “*pulchrum*” y el “*bonum*” sean lo mismo con respecto al sujeto [*sint idem subiecto*], [...], sin embargo, difieren según la razón: pues el “*pulchrum*” añade sobre el “*bonum*” un orden a la facultad cognoscitiva que hace referencia a su ser [*ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi*] [o sea, al ser de lo bueno] (Santo Tomás, *In de divinis nominibus*, IV, lect. 5)».

El silencio de Santo Tomás

De acuerdo con todo lo que se ha dicho, no debe sorprendernos el silencio que guarda Santo Tomás respecto al «*pulchrum*» en su deducción de las propiedades trascendentales del ente. Al hablar del «*bonum*» ya está incluyendo al «*pulchrum*». La belleza, por su íntima conexión con la bondad, no constituye un trascendental autónomo, sino un trascendental dependiente de otro. Análogamente a lo que hemos visto que ocurre con el «*aliquid*», la belleza es, en palabras de Eudaldo Forment, «un trascendental de otro trascendental (Forment, 1992, p. 182)», o según la expresión clásica del cardenal Cayetano, «una cierta especie del bien [*quaedam boni species*]»³.

³ El texto completo es éste: «el “*pulchrum*” es una cierta especie del bien [*quaedam boni species*] y, por tanto, no se opone a la adecuada causalidad del “*bonum*” respecto al amor el hecho de que el “*pulchrum*” también sea amable, pues esto no es algo extraño a él. Sin embargo, el “*pulchrum*” se enumera junto con el “*bonum*” en lo que concierne a la amabilidad, pues añade sobre él [sobre el “*bonum*”] como lo “*secundum quid*” a lo “*simpliciter*”; en efecto, lo bueno es lo que complace “*simpliciter*”, mientras que el “*pulchrum*” lo hace según la aprehensión» (Cayetano, *In Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1)».

Algunos tomistas contemporáneos (Lira, 1949 / Costarelli, 2010) han objetado a Cayetano que aquello que lo «bello» añade sobre lo «bueno» no puede consistir en una especificación al modo en que la diferencia específica («racional») contrae y especifica al género («animal»). En caso contrario, no estaríamos ante un modo general del ente, sino ante un modo especial, a saber, ante una noción categorial o predicamental.

Sin embargo, Cayetano no afirma en ningún momento que el «*pulchrum*» sea, sin más, una especie del «*bonum*», sino «*quaedam species boni*», es decir, «una cierta especie del bien». La naturaleza de esta especialísima afinidad entre la bondad y la belleza supera el límite de nuestro lenguaje categorial. Por este motivo, únicamente puede sugerirse de un modo análogo, sin pretender encapsularla en términos genéricos o específicos. La expresión de Cayetano no debe tomarse en sentido literal, como si se tratara de un término unívoco, sino únicamente en un sentido flexible, análogo; en caso contrario, como acertadamente señalan los objetores mencionados, no tendría ningún sentido.

Referencias bibliográficas

- ALBERTO MAGNO, San (1972). *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon. En: ÍDEM, *Opera Omnia* (Editio Coloniensis), vol. XXXVII, Aschendorff.
- BALMES, Jaime (1948), *Filosofía fundamental*, en: ÍDEM, *Obras Completas*, vol. II, Madrid, BAC.
- CANALS, Francisco (1968). *Para una fundamentación de la Metafísica*, Barcelona, Cristiandad.
- CANALS, Francesc (1981). «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», a: ÍDEM, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
- COSTARELLI, Hugo (2010). «La lectura de Cayetano sobre lo bello. Límites y proyecciones», en: Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, año III, 9.
- FORMENT, Eudaldo (1992). «La trascendentalidad de la belleza», en: *Thémata. Revista de Filosofía*, 9, pp. 165-182.
- LIRA, Osvaldo (1949). «La belleza, noción fundamental», en: ÍDEM, *La vida en torno*, Madrid, Revista de Occidente.
- LOBATO, Abelardo (2005). *Ser y Belleza*, Madrid, Unión Editorial.
- SILVESTRE DE FERRARA (1918). *Commentaria in Summa contra Gentiles*, en: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, vol. XIII. *Summa contra Gentiles*, lib. I-II, Roma, Typis Riccardi Garroni.
- TOMÁS D'AQUINO, Santo (1888-1906). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, vols. IV-XI. *Summa Theologiae cum commentariis Caietani*, Roma, Ex Typographia Polyglotta.
- TOMÁS D'AQUINO, Santo (1965). *Quaestiones disputatae de potentia*, a: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, vol. 2, ed. P. M. Pession, Torí-Roma, Marietti, pp. 1-276.

Este modo de usar intenciones lógicas como las de «género», «diferencia» o «especie» en el contexto de una discusión acerca de las propiedades trascendentales del ente no es algo extraño. Encontramos ya este uso en el propio San Alberto Magno, quien, en su *De pulchro et bono*, cuando trata de ofrecer una definición de la belleza en sí misma —y no de sus efectos sobre el alma—, afirma que su constitutivo formal —al que llama «esplendor de la forma», noción perfectamente equivalente a la de «claritas»— es «*quasi differentia specifica complens rationem pulcri* (San Alberto, *De pulchro et bono*, q.1, a.2, in c)».

- TOMÁS D'AQUINO, Santo (1970). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXII. Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 1, fasc. 2 (quaestiones 1-7), Romae ad Sanctae Sabinae.
- TOMÁS D'AQUINO, Santo (1970). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXII. Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 2, fasc. 1 (quaestiones 8-12), Romae ad Sanctae Sabinae.
- TOMÁS D'AQUINO, Santo (1973). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXII. Quaestiones disputatae de veritate*. vol.3, fasc. 1 (quaestiones 21-29), Roma, Editori di San Tommaso.
- TOMÁS D'AQUINO, Santo (1992). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. L. Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Roma-París, Commissio Leonina-Éditions du Cerf.
- TOMÁS DE VIO (CAYETANO) (1930). *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, Torí-Roma, Marietti.