

La lectura de Cayetano sobre lo bello.
Límites y proyecciones

ΜΥΝΟΝ ΕΣΤΙ ΠΑΣΙ Τὸ ΦΡΟΝΕΕΙΝ.

Común es a todos el pensar.

Heráclito, Frag, 113

OPÚSCULO FILOSÓFICO

Hugo Emilio Costarelli Brandi

**La lectura de Cayetano sobre lo bello.
Límites y proyecciones**



MENDOZA ~ 2010

AÑO III, N° 9

PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE FILOSOFÍA CLÁSICA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

OPÚSCULO FILOSÓFICO es una publicación periódica con trabajos de investigación expuestos en el Centro de Estudio de Filosofía Clásica.

Esta publicación es gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

Realizado por *SS&CC ediciones*
www.ssycc.com
ssycc@ssycc.com

© 2010
ISSN 1852-0596

Centro de Estudios de Filosofía Clásica
Dirección Postal: CC 345 (5500) Mendoza - Argentina
Tel.: 0261 - 413 5004 interno 2248
Fax: 0261 - 438 0457
E-mail: opusculum@opusculum.com.ar
Web: www.opusculum.com.ar

Directora: MIRTHA RODRIGUEZ

CONSEJO CIENTIFICO

Francisco GARCIA BAZAN (CONICET)

Oscar VELASQUEZ (UNIVERSIDAD DE CHILE)

Carlos Ignacio MASSINI CORREAS (UM - CONICET)

Jorge MARTINEZ BARRERA (PUC Chile)

Joaquín GARCIA HUIDOBRO (UANES CHILE)

Enrique CORTI (UNSAM - CONICET)

Miguel VERSTRAETE (UNCuyo)

Rubén PERETO RIVAS (UNCuyo - CONICET)

COMISION EDITORIAL

Elena CALDERON (UNCuyo)

Mirtha RODRIGUEZ (UNCuyo)

Alicia FRASSON (UNCuyo)

Santiago GELONCH (UNCuyo)

COMISION DE REVISION

Héctor GHIRETTI (UNCuyo)

Oscar SANTILLI (UNCuyo)

INDICE

Presentación	9
<i>La lectura de Cayetano sobre lo bello.</i>	
<i>Límites y proyecciones.</i>	15
1. Introducción.	16
2. La <i>species boni</i> y los estudios contemporáneos.	16
3. El texto de Tomás.	19
4. La lectura cayetana. Límites, problemas y soluciones.	23
5. Conclusión.	29

Presentación

Opúsculo Filosófico es la publicación del Centro de Estudios de Filosofía Clásica que se constituye como tal en el mes de mayo de 2008, dependiendo del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras perteneciente a la Universidad Nacional de Cuyo, y que reúne a estudiosos del pensamiento de universidades nacionales y extranjeras.

Centro de Estudios de Filosofía Clásica supone necesariamente el esclarecimiento previo de lo que se entiende por *clásico*, a los fines de precisar el perfil configurador del Centro.

Según Hans Georg Gadamer en *Warheit und Methode* (Tübingen, I.C.B. Mohr, 1975), el concepto de lo clásico, tiene una doble connotación: una histórica y una normativa o modelica. Según la primera, “una determinada fase evolutiva del devenir histórico de la humanidad habría tenido por efecto simultáneamente una conformación más madura y más completa de lo humano”, fase que para determinados autores se confundiría con la denominada “antigüedad clásica”. Pero, según Gadamer, en su segunda connotación, lo clásico “no designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”.

Para el filósofo alemán, es la segunda connotación la que adquiere mayor importancia y reviste mayor actualidad y vitalidad, porque “el juicio valorativo en el concepto de lo clásico gana más bien en esta crítica su nueva, su auténtica legitimación: es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta (...); es una conciencia

de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal, la que nos induce a llamar clásico a algo; una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente”.

En este sentido, y “como concepto estilístico e histórico, el de lo clásico se hace entonces susceptible de una expansión universal para cualquier desarrollo al que un *telos* inmanente confiera unidad”. Y vinculando este concepto con el de tradición, concluye que “en lo clásico culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo. Claro que la esencia general de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico aquello que se conserva del pasado como lo no pasado”.

Así, la tradición clásica de la filosofía es una de las alternativas posibles para el desarrollo, promoción, profundización, precisión y crecimiento del pensamiento filosófico en la actualidad. Es más, aparece al menos *prima facie* como la alternativa más rica, más compleja y más llena de virtualidades; ante todo, porque es la más antigua, y desde hace más de veinticinco siglos viene enriqueciendo, prolongando y profundizando el pensamiento filosófico. Pero también porque es la más abierta, la que mejor ha asumido el carácter constitutivamente desinteresado de la filosofía y la que ha concretado de innumerables maneras el carácter humanista de toda filosofía que merezca ese nombre.

Pero como toda tradición, la de la filosofía clásica no constituye un sistema cerrado de proposiciones unívocas, blindado al progreso y estacionado en el pasado, sino que es por el contrario una renovada apertura a la realidad, una sed de verdad jamás saciada, una peculiar aportación a la gran *conversatio* filosófica que se desarrolla en el tiempo, pero trasciende sus concreciones históricas y traspasa las culturas. Dicho de otro modo, se trata de un peculiar estilo de hacer filosofía, de una especial actitud de apertura a la realidad, de una singular forma de elaborar los conceptos, razonar y argumentar, y de un espíritu de generosa

riqueza en las contribuciones filosóficas pensadas en el transcurso de la historia.

Pero en especial esa tradición también se caracteriza ante todo por su rechazo radical a las actitudes ideologistas, que proponen un sistema cerrado de salvación inmanente, que habrá de ser protagonizado por una vanguardia de pseudo iluminados y que desemboca necesariamente en un sectarismo cruel y en una praxis destructiva y en definitiva, inhumana. Asimismo, la actitud clásica de la filosofía rechaza *ab initio* los intentos de conformar a la filosofía según los cánones rígidos de alguna de las ciencias particulares, despojándola de ese modo de su singularidad, de la unidad de la experiencia filosófica y de su carácter constitutivamente universal. También se caracteriza por su perspectiva no dogmática y aporética de la filosofía, considerada a partir de sus problemas a resolver y no de afirmaciones indiscutibles a imponer.

Finalmente, como toda tradición bien fundada, desestima los intentos de construir filosofías arbitrariamente subjetivas o localistas, que bajo la alegación de una pretendida originalidad, se aproximan a la trivialidad, radicalmente despojada de rigor y la seriedad que sólo puede proporcionar la inserción crítica y creativa en una tradición viva de pensamiento e investigación filosófica.

En la necesidad que requiere el nobilísimo ejercicio de la memoria y el cultivo de la misma, es que entendemos la tarea plena del espíritu en cuanto por sí exige la autonomía del pensar. Es por esto que adquiere sentido acoger las múltiples riquezas que aporta lo diverso, en las manifestaciones de quienes en la tarea profesional lo patentizan a través de los finos aspectos que hacen al ser del hombre.

Es precisamente en este marco donde *Opúsculo Filosófico* adquiere sentido como medio de difusión científica, en la tarea de fortalecer la memoria de aquello que en el cambio, permanece por ser esencial.

En esta ‘nuestra tarea’ esperamos contribuir al enriquecimiento de la Filosofía, como eco de lo pasado que pervive en la necesidad de ser verdad, parafraseando al poeta¹ de ayer que hoy es vigencia hacia el perfil de un mañana;

Materialismo!... Nihilismo!
La moderna ciencia
de su ser lo desprende,
infundiendo pavor a la conciencia
por doquiera se extiende
Se extiende pero no llevando vida,
porque su seno está yerto;
se extiende como ola corrompida
que vaga en el mar de lo muerto.

El pensamiento, eterna maravilla
que el alma mira absorta, habrá de detener
este torrente de hiel que ahoga y mata.

Mirtha Rodriguez de Grzona

¹ RUBÉN DARÍO, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 2003. Poemas de Juventud, Espiritu

La lectura de Cayetano sobre lo bello. Límites y proyecciones.

HUGO EMILIO COSTARELLI BRANDI
UNCUYO - FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.

Resumen: No hay duda que la belleza ha constituido para los medievales uno de esos topoi de reflexión filosófico-teológicos que muestran su exquisita especulación. Tal es el caso de Tomás de Aquino quien en breves pero condensadas afirmaciones ha cifrado tanto la especulación tradicional cuanto su propio genio al respecto. Sin embargo, tales afirmaciones han llegado al tiempo presente mediadas por importantes comentaristas, como Tomás de Vio quien constituye un lugar de paso obligatorio al momento de comprender ciertas interpretaciones propuestas por el tomismo contemporáneo. Aplicado a la belleza, Cayetano la explica como una *species boni*. El presente trabajo se ocupará, entonces, tanto de la validez de dicha interpretación a la luz de los otros textos del Aquinate cuanto de su influencia en los pensadores del siglo XX.

Palabras clave: belleza, Tomás de Aquino, Tomás de Vio, *species boni*.

Abstract: There is no doubt that the beauty has been for the medieval authors one of those topoi of philosophical reflection theological who show their exquisite speculation. This is the case of Thomas Aquinas who in short but condensed assertions has both the traditional speculation regarding its own genius. However, such statements have come to the present time mediated by important commentators, such as Thomas de Vio who is a place of mandatory step at the time to understand certain interpretations proposed by the contemporary philosophy. Applied to the beauty, Cayetano explained it as a *species boni*. The present work will pay attention, then, both of the validity of such

an interpretation in the light of the other texts of Aquinas as its influence in the thinkers of the twentieth century.

Key words: beauty, Thomas Aquinas, Thomas de Vio, *species boni*.

1. Introducción.

Todo el que se inicia en el estudio de lo bello en Tomás de Aquino encuentra desde el comienzo una cuestión insoslayable que ha acaparado la atención de los estudiosos durante el siglo pasado y sigue aún hoy día siendo motivo de debate. Me refiero a la discusión sobre la trascendentalidad o no del *pulchrum*.

Quizás esta discusión, inexistente en Tomás, haya llevado a un descuido de la riqueza que los textos tomasinos podrían ofrecer. Sea como fuere, no es el fin del presente escrito sumar un argumento más a los ya existentes sino sólo atender a uno de ellos. Ocurre que con frecuencia los especialistas acuden a la expresión con la que el Cardenal Cayetano describe al *pulchrum*, sea para justificar su trascendentalidad sea para negarla. En tal sentido, estos autores citan -directa o indirectamente- el comentario que Tomás de Vio hace a la cuestión 27 de la *prima pars* en la tercera respuesta del artículo 1, donde se advierte que lo bello es una *species boni*.

Con todo, lo que quizás no se ha destacado suficientemente aún es el sentido que pueda tener la expresión de Cayetano. De allí que este trabajo quiera ocuparse brevemente de la expresión *species boni*, planteando primero los alcances que tal lectura ha tenido entre los estudiosos contemporáneos, analizando en segundo lugar el texto del Aquinate comentado por el Cardenal, atendiendo luego a la lectura que éste hace del escrito, para proponer, finalmente, un juicio de valor sobre la expresión.

2. La *species boni* y los estudios contemporáneos.

Como se dijo, la discusión contemporánea sobre el *pulchrum* parece polarizada entre la posibilidad o no de su trascendentalidad. Esto ha dividido a los estudiosos en dos posiciones bien

definidas donde los argumentos se repiten, en general, sea a favor sea en contra. Sin embargo, lo llamativo es que tanto una posición cuanto la otra suelen referir directa o indirectamente al Cardenal Cayetano, sobre todo cuando éste indica que lo bello es una *species boni*.

Quisiera dejar para más adelante la discusión de esta expresión, y dedicar ahora algunas líneas a lo afirmado más arriba. En efecto, si se atiende a la especulación erudita del siglo pasado, hay que iniciar por M. De Munnynck.¹ Para este autor lo bello no es un trascendental, como sí lo son la verdad y el bien, ya que estos últimos tienen relaciones con el alma humana, con la inteligencia y con la voluntad, lo que no ocurre en el caso de la belleza. De este modo cuando se dice que lo bello es *quae visa placent*, sólo se “refieren las cosas bellas a la subjetividad del que las percibe y, en consecuencia, (...) caracteriza a la belleza como (...) un bien deleitable, un placer subjetivo puro y simple”.² De modo indirecto, De Munnynck se inclina a ver lo bello como un tipo especial de bien, aquel que place en su contemplación.

En abierta confrontación con De Munnynck, Maritain sostiene en *Arte y Escolástica* que “lo bello pertenece al orden de los trascendentales, es decir, de los objetos de pensamiento que superan todo límite de género o de categoría, y que no se dejan encerrar en ninguna clase porque lo penetran todo y se encuentran en todo”.³ Sin embargo, adhiere de igual manera a la sentencia de Cayetano al indicar que “lo bello tiene una relación esencial y necesaria, si bien indirecta, con el apetito. Por eso es una «especie de bien», y debe ser considerado, (...), como «esencialmente deleitable»”.⁴

En la misma línea, Etienne Gilson afirmaba que “lo bello es un caso particular del bien. Es la especie de bien que se halla en

1 Cfr. M. DE MUNNYNCK, *L'esthétique de Saint Thomas*, en “San Tomasso d'Aquino”, Vita e pensiero, Milano, 1923, pg. 235-9.

2 Fernando SORIA, *Problemas actuales de estética tomista*, en “Estudios Filosóficos” 19 (1959), pg. 391.

3 Jacques MARITAIN, *Arte y escolástica*, trad. María Mercedes Bergadá, Club de Lectores, Buenos Aires, 1983, pg. 39.

4 Jacques MARITAIN, *Arte y escolástica*, nota 57, pg. 168.

la aprehensión sensible de cualquier clase de ser constituido de forma tal que su aprehensión resulte un placer”.⁵ Algunos años más tarde el autor se ocuparía nuevamente del tema pero sin variar su posición.⁶ En definitiva, al igual que Maritain, adhiere a la lectura cayetana de Tomás.

Pero quien daría un nuevo giro al tema es Jan Aertsens. El autor, adherente a la posición no-trascendentalista, parte de la conocida identidad entre bien y belleza. Ésta puede ser rastreada especialmente en Dionisio, quien aparece como “un típico representante del pensamiento griego, porque en la cultura helénica la belleza y el bien han nacido juntas en una noción simple, la de *kalokagathía*”.⁷

Esta mirada unitaria, afirma el autor, será asumida en el comentario tomasino a los *Nombres Divinos*. En efecto, si se atiende a la totalidad del escrito se comprende que lo bello siempre está puesto en relación con lo bueno, como si fuera un sucedáneo de aquél, como algo dependiente: “(...) como lo bueno sea lo que todas las cosas apetecen, cualquier cosa que de suyo importa razón de apetecible, parece pertenecer a la razón de bien; de este modo son, en efecto, la *luz* y lo *bello* (...)”.⁸

Así el *pulchrum* cae dentro de la órbita de lo bueno casi como una especie suya, como un tipo especial de bien pues aunque exista una diferencia conceptual entre la belleza y el bien, no obstante “la belleza agrega sobre el bien una relación al

5 Etienne GILSON, *Pintura y realidad*, trad. Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Madrid, 1961, pg. 153-4.

6 Cfr. Etienne GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana*, trad. de Amalio García-Arias, Rialp, Madrid, 1981, pg. 203: aquí lo bello volverá a ser presentado como “una variedad del bien. Es la particular clase de bien que se experimenta por la facultad cognoscitiva en el mismo acto de conocer un objeto eminentemente apto para ser conocido”.

7 Jan A. AERTSENS, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, pg. 341.

8 S. TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 1, 266: “(...) cum bonum sit quod omnia appetunt, quaecumque de se important appetibilis rationem, ad rationem boni pertinere videntur; huiusmodi autem sunt lumen et pulchrum (...)”. La cursiva es nuestra.

poder cognitivo”.⁹ Dicho de otra manera, en el texto no aparece una clara autonomía de lo bello como trascendental; muy por el contrario, lo que sobreabunda es la dependencia de lo bello respecto de lo bueno. Y esto a tal punto que el autor llega a decir que lo bello “parece ser una propiedad del bien en cuanto bien”,¹⁰ de lo que concluye que “Tomás en su comentario no llega a comprender que la belleza expresa un modo general del ente sobre la base de que lo debería haber incluido en la lista como un nuevo trascendental. Él se distancia del Dionisio al afirmar que la belleza agrega una relación a la potencia cognoscitiva (...) Pero lo que la belleza agrega es en adición al bien”.¹¹

En la misma tesitura, Olivier Boulnois insiste en que el contexto histórico en el que Tomás está hablando no justifica la trascendentalidad de lo bello. Más aún, “podemos concluir -dirá el autor- que, para Tomás, la belleza resulta de una mirada cruzada sobre la causa final y la causa formal, una relación del intelecto al bien deseable. Éste es un aspecto del trascendental bien, en tanto que place al conocimiento. La belleza no es entonces un trascendental distinto de los otros”,¹² y es vista por el Aquinate sólo como el aspecto loable del bien o como una modalidad suya. Así, Boulnois considera la belleza como una “*propiedad particular del bien*, en tanto que él puede ser considerado bajo las miradas cruzadas del apetito y del intelecto”.¹³

3. El texto de Tomás.

Enmarcado en la sección dedicada a las pasiones, el texto

9 Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the transcendentals* (...), pg. 343.

10 Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the transcendentals* (...), pg. 344.

11 Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the transcendentals* (...), pg. 344.

12 Olivier BOULNOIS, *La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour*, en Philippe CAPELLE, Genenviève HÉBERT y Marie-Dominique POPELARD (Compiladores), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Cerf, Paris, 2004, pg. 429.

13 Olivier BOULNOIS, *La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco* (...), pg. 430.

tomasino comentado por Cayetano, se ocupa de la causa del amor, en concreto, de si esa causa sea sólo el bien. En este sentido, Tomás afirma que el amor “importa cierta connaturalidad y complacencia del que ama hacia lo amado ya que es bueno para cada uno aquello que le es connatural. De donde se sigue que lo bueno sea la causa propia del amor”.¹⁴ Es dentro de estos límites que aparece una objeción apoyada en el *De Divinis Nominibus* de Dionisio donde se indica que “no sólo lo bueno es amable por todos sino también lo bello”,¹⁵ de manera que no sólo el bien sería la causa del amor sino también la belleza.

El argumento de autoridad propuesto por la objeción se presenta en fuerte oposición a la tesis desarrollada en el *corpus* y obliga o bien a incorpora lo bello entre las causas del amor o bien a negar las palabras del Areopagita.

De esta manera el Aquinate se sumerge en un problema de profunda raíz metafísica sobre el cual la tradición había sido unánime: la imposibilidad de separar el bien de la belleza. En tal sentido, la tradición griega se había mantenido afecta a subrayar la unidad de estas realidades: la *kalokagathia* como plenitud, así parecía demandarlo. De igual modo, los medievales prolongaron esta idea, aunque en el siglo XIII comenzaron a ver con mayor precisión el problema y su solución: si realmente *bonum et pulchrum* son lo mismo, ¿por qué es posible pensarlos como distintos, al punto que incluso pueda diferenciárselos? En otras palabras, ¿es lícito establecer una distinción entre uno y otro, una tal que no comprometa su unidad en el ente? Es en este punto cuando la doctrina de los trascendentales ingresa, de la mano de Tomás, como una elaboración metafísica original que puede responder a los planteos destacados.

Este parece ser el marco desde donde el Aquinate responde la objeción:

14 S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 27, a. 1, c.: “amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris”.

15 S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 27, a. 1, ag. 3: “(...)non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile”.

A la tercera debe decirse que el *pulchrum* es lo mismo que el *bonum* difiriendo en la sola razón. En efecto, como lo bueno sea *quod omnia appetunt*, es de la razón del bien que en él se aquiete el apetito, pero a la razón de bello pertenece que en su contemplación o conocimiento se aquiete el apetito. (...) Y así es patente que lo bello agrega sobre lo bueno cierto orden a la potencia cognoscitiva, de manera que lo bueno se diga aquello que *simpliciter* complace al apetito y por el contrario lo bello se diga aquello cuya misma aprehensión place.¹⁶

Como puede apreciarse, el texto se enmarca dentro de lo desarrollado en el *De Veritate* 1, 1,¹⁷ donde se advierte que el *bonum, quod omnia appetunt*, implica en su distinción de los demás trascendentales la relación al apetito racional; pero el texto, en la misma línea, también remite a la *Summa Theologiae* en su *prima pars* donde se destaca lo propio de lo bello por relación al conocimiento.¹⁸ Aplicado a este punto, si lo bueno es causa del amor como distinto de lo bello esto es posible porque es *lo que todos desean*. Así, la distinción entre el *bonum* y el *pulchrum* -posible sólo en el ámbito de la razón- se desarrolla en una clara referencia a la doctrina de los trascendentales: el *appetere* propio del *bonum* implica la posesión de lo amado mientras que

16 S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 27, a. 1, ad 3: “Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. (...) Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa aprehensio placet”.

17 Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c. : “Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio ethic. dicitur quod bonum est quod omnia appetunt”.

18 Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1: “Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent”.

el del *pulchrum* conlleva sólo la pura contemplación. En este sentido, la *prima pars* había descripto a lo bello como *quae visa placent*, es decir, como el trascendental caracterizado por una relación al *intellectus* que implica el *gozo visivo*.

De este modo, la respuesta a la objeción parece precisarse. Si lo bello y lo bueno atraen, esto es porque se atiende al ente en si mismo, pues en él todos los transcendentales *convertuntur*. Sin embargo, si lo que se quiere indicar es la precisa especificidad de la causa del amor, entonces se debe atender al ente en su distinción de razón como *bueno*, es decir bajo el aspecto de *quod omnia appetunt*. Si por el contrario se atiende a lo bello, entonces su especificidad consiste en una relación al conocimiento.

Ahora bien, llama la atención de los especialistas el hecho de que Tomás refiera que *pulchrum addit supra bonum*. Algunos han querido ver en esto cierta clase de inferioridad del *pulchrum* respecto del *bonum*,¹⁹ llegándole a negar su trascendentalidad.

Esta posición parece encontrar apoyo también en otro texto donde el Aquinate vuelve a utilizar la misma expresión: “(...) aunque lo bueno y lo bello se identifiquen en el *subiectum*, porque tanto la *claritas* cuanto la *consonantia* se contienen bajo la razón de bien, sin embargo difieren según la razón, pues *lo bello agrega sobre lo bueno* el orden a una potencia cognoscitiva que es de este modo”.²⁰ Nuevamente surge esta expresión de *agregar sobre el bien*, algo que parece autorizar la siguiente lectura: lo bello se reduce en última instancia a lo bueno, y se trata sólo de un especial tipo de bien.

Es en este punto donde hay que dirigir la atención al texto de Cayetano: ¿donde nace la interpretación que ve a lo bello como una especie de lo bueno? Justamente en el comentario del

19 Cfr. Mauricio DE WULF, *Arte y Belleza*, Atlántida, Barcelona, 1950, pg. 191: “la bondad aventaja en amplitud a la belleza. Todos los seres son buenos; (...) Pero no todos son bellos porque los hay tan vulgares que dejan indiferente a quien los considera”.

20 S. TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, IV, 5: “Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi”. Las cursivas son nuestras.

Cardenal Tomás de Vio a la *Summa Theologiae* de Tomás.

4. La lectura cayetana. Límites, problemas y soluciones.

Es muy conocida la importancia que el Cardenal Cayetano ha tenido en la lectura e interpretación de los textos de Tomás, en especial de los contenidos en la *Summa Theologiae*. En este sentido, su pluma ha recorrido la obra tomasina destinada a la formación de los teólogos *incipientes* para explicar los textos, facilitando así su comprensión. Para el caso que aquí se trata, el *quid sit* del *pulchrum*, Tomás de Vio propondrá una singular explicación que se encuentra en el comentario a la respuesta del Aquinate estudiada en el punto anterior. Allí se puede leer lo siguiente:

En el *ad tertium*, -dice Cayetano- se tiene conocimiento, recientemente, que la respuesta formal consiste en esto: que lo bello es cierta *species boni*; y por esto, que el *pulchrum* sea amable no obsta a la adecuada causalidad del bien respecto del amor, (...). Sin embargo, se enumera al *pulchrum* con lo bueno entre lo amable porque agrega sobre éste como lo *secundum quid* a lo *simpliciter*: en efecto, lo bueno es lo que complace *simpliciter* y el *pulchrum* lo que (complace) según la aprehensión (...).²¹

Una primera aproximación al texto advierte que la explicación del Cardenal es razonable: si se indaga por la causa del amor, y ésta es el *bonum*, entonces el *pulchrum*, como una *species boni*, es también causa en todo lo que tiene de bien. Inmediatamente Tomás de Vio avanza sobre un elemento esen-

21 Thomas de Vio Cardinalis CAJETANUS, *Commentaria In Summam Theologicam Divi Thomae. In Primam Secundae*, Q. 27, a. 1: “In responsione ad tertium, scito, novitie, formalem responsionem consistere in hoc, quod pulchrum est quaedam boni species: y propterea non obstat adaequatae causalitati boni respectu amoris, (...). Connumeratur tamen bono pulchrum in amabilitate, quia addit supra ipsum sicut secundum quid ad simpliciter: bonum est enim quod simpliciter complaceat; pulchrum autem, quod secundum aprehensionem, (...)”.

cial al apetito y al amor como es la complacencia. Es indudable que lo propio del amor es tender a lo bueno para complacerse en su posesión, éste es su fin. En tal sentido, lo bueno complace *simpliciter* pues realiza plenamente la noción de posesión al ser lo que aquieta y deleita al apetito por presencia. Por el contrario, el *pulchrum* sólo realiza la noción de complacencia *secundum quid* ya que ésta no implica la posesión de lo bello sino sólo su contemplación.

Sin embargo, si se vuelve sobre el texto se advierte que Cayetano parte de una hipótesis no discutida, donde se descubre la presencia de una lectura particular: el autor da por supuesto el hecho de que lo bello es una *species boni*. Ahora bien, en el contexto de la especulación tomasina, ¿sería posible tal afirmación?

Quizás lo que haya motivado esta interpretación sea la expresión, destacada más arriba, que el *pulchrum addit supra bonum*. En efecto, la preposición *supra* es utilizada por Tomás, en algunos casos, como el agregar propio de la diferencia sobre el género:

En efecto, como la diferencia (específica) agrega (*addit*) alguna perfección sobre (*supra*) la naturaleza del género entonces la preeminencia que hay de parte de la diferencia hace que algo sea *simpliciter* más noble; como en la especie del hombre, que es un viviente racional, es más digno *simpliciter* aquello que es mejor en la racionalidad que aquello que es mejor en aquellas cosas que miran a la razón del viviente, como son, por ejemplo, los sentidos, el movimiento y las demás cosas de este modo.²²

Como puede apreciarse, el agregar de la diferencia sobre el

22 S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 12, a. 12, c. : “Cum enim differentia addit aliquam perfectionem supra generis naturam tunc, praeeminentia quae est ex parte differentiae, facit aliquid esse simpliciter nobilius; sicut in specie hominis, qui est animal rationale, simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate, quam qui est potior in his quae ad rationem animalis spectant, utpote sunt sensus, et motus, et alia huiusmodi”.

género constituye lo que en sentido propio especifica al ente. Sin embargo, el recorrido de las obras del Aquinate permite ver que el sentido de la expresión *addit supra* recientemente indicado no es unívoco, sino que admite otros usos. De esta manera es posible encontrar la misma expresión pero aplicada en el contexto propio de los trascendentales. Atiéndase, en tal sentido al siguiente texto:

A la tercera debe decirse que lo verdadero agrega sobre el ente (*addit supra ens*) como también lo bueno y lo uno. En efecto, ninguno de ellos agrega una diferencia que contraiga al ente sino la razón que es consiguiente a todo ente, como lo *uno* agrega la razón de *indivisión*, lo *bueno* la razón de *fin* y lo *verdadero* la razón de *orden al conocimiento*; y por ello estos cuatro se convierten: *ens*, *bonum*, *unum* y *verum*.²³

El sentido de la expresión se precisa: en el nuevo marco de la especulación trascendental,²⁴ la expresión *addit supra* no tiene un sentido restrictivo, sino explicativo y coextensivo. En efecto, los trascendentales no agregan sobre el ente de modo que lo contraigan a una especie ni a una categoría sino que, haciéndose coextensivos con él, lo explicitan en aquellos aspectos que el término *ens* deja implícitos: “se dice que algunas cosas agregan sobre el ente en cuanto expresan un modo de este ente que con el nombre de *ens* no es expresado”.²⁵ De esta manera, el *addit supra* está vinculado a un *agregar* de razón, que busca expli-

23 S. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 3: “Ad tertium dicendum, quod verum addit supra ens, sicut et bonum et unum. Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens; sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis ad cognitionem; et ideo haec quatuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum”.

24 El término *trascendental* tiene aquí el sentido medieval, no queriendo denotar referencia alguna a la especulación kantiana.

25 S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c. : “aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur”.

citar al ente sin por ello *determinarlo*, siendo también éste el motivo de la identidad de los trascendentales en los supuestos pues, como se advirtió más arriba, “(...) el ente, lo bueno, lo uno y lo verdadero, (...) según los supuestos se convierten entre sí, son lo mismo en el supuesto y nunca se separan”.²⁶

De lo dicho se concluye con facilidad que la propuesta de Cayetano se aparta de los textos presentados: si el contexto de la respuesta tomasina es el de los trascendentales -como ha quedado manifiesto en el punto anterior- entonces el *addit supra* aplicado a lo bello no designa una especificación de lo bueno al modo en que *rational* contrae y especifica a *viviente*. Así como el *verum* no significaba una especificación del ente sino sólo un agregar de razón que expresa la relación de adecuación de todo ente a la inteligencia, así también el *addit supra bonum* no contrae sino que extiende el *pulchrum* a todo lo que alcanza el *bonum*, es decir a todo ente ya que “lo bueno y el ente se convierten”.²⁷

Con todo, podría objetarse que si bien la expresión *addit supra* tiene un sentido trascendental, no obstante esa agregación es *sobre el bien* y no sobre el ente. Así lo afirma Tomás en las dos ocasiones antes citadas.²⁸ Esto también podría abonar la idea de lo bello como una *species boni* ya que podría pensárselo como una agregación sobre el bien capaz de especificarlo. Sin embargo esto tampoco parece ser acertado ya que de ser así, es decir, si lo bello se volviera una especificación de lo bueno, entonces éste sería contraído a una determinada extensión, como ocurre cuando se piensa al *caballo* con respecto a los *animales*, y de esta manera quedaría comprometida la extensión idéntica que Tomás da tanto a lo bello como a lo bueno. En efecto, “la belleza no es una mera especificación del bien. Si así

26 S. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, c.: “(...) ens et bonum, unum et verum, (...) secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se”.

27 S. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2, ad 1: “(...) quia sunt de transcendentibus, quia bonum et ens convertuntur”.

28 Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, IV, 5 y S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 27, a. 1, ad 3.

lo fuera, entonces no debería tener consiguientemente la misma extensión que el bien en la medida que el bien es una noción trascendental”.²⁹ Pero es claro -como se indicó- que en los textos de Tomás la tiene.

Ahora bien, si el sentido anterior no parece viable, ¿qué significado podría tener la expresión *pulchrum addit supra bonum*? Quizás lo mejor sea estudiar el texto desde una perspectiva que ve entre los trascendentales un orden de razón. Ocurre que en el *De Veritate* 21, 3, Tomás utiliza una expresión similar para referirse a lo bueno y a lo verdadero. Allí, una vez que ha mencionado mediante una lista más reducida que la de 1, 1 a los trascendentales, indaga acerca del orden que aquellos puedan tener entre sí. En este sentido, afirma que puede verse un doble orden entre el bien y la verdad, según se los considere en sí o de parte de las cosas perfectibles. Al ocuparse del bien y la verdad en sí, el Aquinate establece un orden entre estos trascendentales, orden de razón, donde el bien supone a la verdad, ésta a lo uno y éste al ente, noción ciertamente primera y principal.³⁰

Pero lo que llama la atención en el artículo es que se lea que en función de ese orden, *bonum addit supra verum*:

Luego se debe considerar a lo verdadero y a lo bueno *secundum se*, y así lo verdadero es anterior a lo bueno según la razón, puesto que lo verdadero es perfectivo de algo según la razón de especie y lo bueno en cambio, no sólo según la razón de especie sino también según el acto de ser que tiene *in re*. De esta manera la razón de *bueno* incluye en sí muchas más cosas que la de lo verdadero, y *está en cierto modo por adición a aquella*. Y así lo bueno presupone a lo verdadero, y lo verdadero a lo uno, ya que la razón de verdadero es perfeccionada a partir de la aprehensión del intelecto y las cosas

29 Jorgen VIJGEN, *A note on the Transcendental Status of Beauty*, en “*Sapientia*” 59 (2004), pg. 82.

30 Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c. :“*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens*”.

son inteligibles en cuanto son unas.³¹

Como puede verse en este fragmento, y siempre dentro del contexto propio de los trascendentales, Tomás dice que lo bueno se tiene en relación con lo verdadero como algo que se agrega, como algo que *addit* sobre la verdad.

Así entonces, se puede proponer otra lectura a los textos donde Tomás indica que *pulchrum addit supra bonum*. Si se supone el contexto en el que ambos escritos aparecen, contexto donde claramente se procede a la distinción de los trascendentales, ¿no podría pensarse acaso, a partir del texto del *De Veritate* 21, 3, que cuando Tomás distingue a la belleza del bien, está a la vez determinando un orden, donde lo bello vendría, *secundum rationem*, después de lo bueno? Es claro que una lectura de los textos tomasinos hecha en esta clave gana en comprensión ya que los inserta en un todo especulativo más amplio. Con esta lectura se respeta en primer lugar lo que se está afirmando, es decir: que lo bueno y lo bello se distinguen *secundum rationem*, algo que no pone obstáculo a su unidad. En segundo lugar se respeta también la realidad propia de lo bello: no se trata de un mero modo o clase de bien (afirmación que, como se dijo, de suyo es problemática) sino de un modo propio del ente, el cual, estando en el ámbito de la razón, encuentra un especial modo de decir al ente que este último concepto no hace explícito.

31 S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 21, a. 3, c. : “Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, *et se habet quodammodo per additionem ad illam*; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum”. Las itálicas son nuestras. He preferido no traducir ciertos términos técnicos que aparecen en el texto debido a la fuerte densidad de sentido que poseen en latín.

5. Conclusión.

El recorrido propuesto en este trabajo permite concluir que la lectura cayetana de lo bello como *species boni* presenta profundos inconvenientes.

En efecto, dicha expresión encierra una problematicidad muy alta al momento de pensarla seriamente en el contexto de la especulación tomasina. Si el *pulchrum* como *species boni* es considerado como algo que agrega sobre el bien por modo de contracción, tal afirmación no parece encontrar en los escritos del Aquinate eco razonable. Por el contrario, parece más conveniente entender -por el contexto en el que se habla- que el *addit supra*, base textual del *species boni*, refiere sólo un agregar al modo de la razón, tal como ocurre en el caso de los trascendentales, donde cada uno de ellos sólo explicita la noción de ente, coextendiéndose con él.

Además, que se agregue *sobre lo bueno*, algo que parecería también favorecer la posición de Cayetano, encuentra una explicación nuevamente en el contexto de los trascendentales, ya que en vez de indicar una contracción al modo de las categorías, manifiesta un orden de razón entre aquellos. De este modo se gana en comprensión e inteligencia de los textos.

A partir de lo dicho, se puede concluir que la lectura cayetana del texto de la *Summa Theologiae* en la cuestión 27, artículo 1, *ad tertium* de la I-II^{ae} no hace justicia a lo bello, y, siendo -por lo menos- confusa, ha generado en sus lectores una serie de interpretaciones igualmente problemáticas.

