LA EXALTACIÓN DE LO DESAGRADABLE
Algunas consideraciones metafísicas previas[1]

A mi Papá, arquitecto

"todo hombre ama lo bello"
(*In Psalmos* 2,55*)*

I. *Lo hodierno*: "hay formas de fealdad que suelen causar placer" (Umberto Eco)

Sin duda, en nuestro tiempo, el de la subjetividad es un tema relevante. Nadie duda de que hay un sujeto que se expresa, también artísticamente, pero ¿qué?, ¿para quién? ¿Qué sentimientos -por utilizar un término- produce una visita a un museo de arte en que, como bellas creaciones, se exponen artefactos de baño con función decorativa? ¿Qué significa que una cantante de moda vista remera de encaje con pollera de arpillera y use como aros, un demoníaco tridente y un crucifijo? ¿Qué decir del éxito de películas que presentan espeluznantes escenas de sufrimientos reales, causados no a personajes sino a personas o animales, para que otros disfruten de la crueldad de unos degradando a los otros? No parece ser lindo. Menos agradable. ¿No lo están promoviendo?

Las crónicas "internáuticas" de la *Historia de la fealdad* de Umberto Eco (2007) sintetizan un panorama en que los cánones epocales de belleza y "sus distintos" no son tan determinantes como su autor quisiera hacernos creer, al punto de que por la pasarela de la fealdad desfila un elenco bastante completo de lo que -coincidimos- es realmente feo: "tras haber contemplado la fealdad natural y la espiritual, la asimetría y la deformidad, lo mezquino, débil, vil, repugnante, desmañado, insulso, sucio, abyecto, vicioso, terrorífico, fétido, innoble y lamentable, el primer editor extranjero que vio esta obra exclamó: '¡Qué hermosa es la fealdad!'"[2]. El propio Eco[3] ilustraba sobre el concepto: "Descubrí que la fealdad es un tema mucho más interesante. La belleza no tiene variantes. En cambio, la fealdad se presta a una infinidad de deformaciones: la fenomenología de la fealdad es más amplia que la de la belleza. Fue divertido escribir sobre la fealdad, porque la belleza es con frecuencia aburrida". Siguiéndolo, exclamaríamos: ¡qué agradables son las deformaciones! Y de paso, también podríamos concluir: 1. si la belleza aburre, no agrada; 2. si la fealdad es más interesante, sí que agrada; 3. belleza y fealdad han perdido su naturaleza; 4. trastocándola en su opuesto. ¿Por qué será?…

II. *Lo bello*: "la belleza consiste en la proporción" *(In Psalmos 44,2)*

Sabido es que Santo Tomás, más allá del *Comentario al de Divinis Nominibus,* no se dedica especialmente al tema de la belleza. Los textos destacados son de la *Suma Teológica*.

---

[1] La autora es profesora de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
[2] Internet: *Sobre la fealdad/Umberto Eco.* La enumeración completa es más que interesante y significativa.
[3] Presentación del libro en la Feria de Frankfurt (11/10/2007).

II. 1. La *ratio pulchri* y la *natura pulchritudinis*

Análogamente a como Aristóteles presentaba el bien -la *ratio boni*- como "bueno es aquello que todas las cosas apetecen", el Dr. Angélico nos aproxima a la noción de lo bello -la *ratio pulchri*- también por relación al sujeto. El paralelo entre ambos textos y su doctrina es manifiesto. Al responder a la primera objeción planteada sobre "si todo ente es bueno" (I, 5, 4 ad 1), parte de que "bellos se dicen aquellos que vistos agradan (placen)", de lo cual se sigue una serie de precisiones cuyo orden es el siguiente: 1. "lo bello y lo bueno se identifican en el sujeto, pues se fundan en la misma realidad, a saber la forma; y en razón de esto, lo bueno se elogia como bello"; 2. "lo bello dice orden a la facultad cognoscitiva"; 3. "lo bello consiste en la debida proporción"; 4. "lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal". Es decir,entre esa forma en la que radica lo bello y la facultad de conocimiento con la que guarda orden, hay una proporción debida, por lo cual aquello -lo bello- causa formalmente sobre ésta.

Más adelante, al preguntarse "si el bien es la única causa del amor" (I-II, 27, 1 ad 3), el Aquinate añade tres precisiones a lo ya afirmado en el pasaje anterior: hay una distinción de razón entre lo bello y lo bueno del tipo de la agregación de aquel sobre éste, que implica un nuevo tipo de satisfacción para el apetito. La graduación terminológica es la siguiente: 1. "lo bello se identifica con lo bueno, difiriendo sólo racionalmente"; 2. "pertenece a la razón de lo bello que en su apreciación (*aspectu*) o conocimiento se aquiete el apetito"; 3. "lo bello agrega a lo bueno cierto orden a la facultad cognoscitiva". La conclusión a la que arriba es: "lo bello se dice de lo que por su misma aprehensión agrada".

Resulta que, al identificarse en la realidad con el *bonum*, el *pulchrum* es una "especie de bien", no como una especie dividiendo un género, sino en el sentido de una forma peculiar de serlo. Pero es un agregado de razón a eso bueno con lo que coincide, no al ente sino como fruto de una deducción mediata, resultando propiedad trascendental de lo bueno. Es un nombre para el bien que conviene con la facultad cognoscitiva. La belleza es un bien, no una verdad, aunque un bien para una potencia de conocimiento. Ni siquiera le añade racionalmente algo a lo verdadero, porque "agradable" no es una forma de ser cognoscible, sino apetecible, aunque sea agradable por conocido, es decir agradable a la potencia que conoce, atractivo a ciertas facultades cognoscitivas, a saber la inteligencia y los sentidos superiores –como la vista y el oído- de la criatura racional, porque, para que perfeccione, media una apreciación judicativa, un juicio reflexivo de la inteligencia que así lo entienda. Y todo ello porque la complacencia del bien no es sólo apetitiva sino de la capacidad cognoscitiva. Es decir, *secundum rem* coincide en el sujeto con el bien (*in re* es bien) y

secundum rationem es de él de quien se distingue. El añadido -por ahora- resulta ser la agradabilidad por vía cognoscitiva racional del bien, nuestra primera conclusión.

¿Cómo es esto? Un ente -algo- conocido como bueno es deseado/amado por un apetito, y ese bien -eso bueno- conocido como bello es gustado/amado por un apetito. Se trata de un segundo movimiento de interacción entre el conocimiento y el amor humanos que implicará una cierta reflexión, excluyendo de su ámbito de incumbencia el conocimiento sensitivo de los animales. Entonces, lo bueno es lo bello más el orden a la facultad cognoscitiva y, como en el hombre lo que se ordena a este tipo de facultad propiamente humana o sensitiva superior es la verdad -*per se* o *per accidens*, respectivamente-, resulta que lo bello es lo bueno con lo verdadero, es decir lo bueno en tanto verdadero, un bien que sin dejar de serlo se ha hecho verdad -por eso, causa formalmente, como la verdad, por asimilación-, pero un bien ya conocido y querido que vuelve a conocerse, ahora en una nueva faceta -"*aspectu*"- de agradabilidad en la que descansará con satisfacción el apetito.

Así, la distinción de razón entre lo bueno y lo bello es la relación de éste con lo verdadero y esta relación es de orden antropológico. La *ratio pulchri*, por tanto, expresa el fundamento antropológico de lo bello. Pero, ¿por qué lo bueno-bello agrada de una manera diferente? ¿Cuál es ese "*aspectu*"? No encontraremos la respuesta en el mismo sujeto que conoce, sino en la realidad. ¿Es que hay otra "proporción debida" que considerar? Así, se nos abre la puerta a la *natura pulchritudinis*, al fundamento ontológico de lo bello.

En el "Tratado de las Personas divinas" de la misma *Suma,* el Doctor Común refiere los requisitos de la belleza para explicar porqué al Hijo se le dice "Imagen (*Species*) o Belleza. "Para la belleza se requieren tres notas: primero integridad o perfección…; también debida proporción o armonía (*consonantia*)…; y además claridad" (I, 39,8c)[4]. "Primero", "también" y "además" son los términos que emplea para introducir cada una de esas propiedades y no es casualidad. Podría haber dicho "primero, segundo y tercero", pero no lo hizo. Parece que nos está diciendo: la belleza consiste en la "integridad o perfección", que podemos entender como "debida proporción o armonía", a la cual le agregamos "claridad".

Las cosas son buenas porque son perfectas y su primera perfección esencial, por la que tienen la determinación de lo que son, es su forma, y la primera de todas, por la que son entes, es su acto de ser. Desde su perfección primera se lanzan a su perfección segunda, es decir a ser plenamente lo que son. En ellas, la materia se ordena a la forma que es su primer bien y las partes al todo: "ciertamente, esta perfección (primera) es la forma del todo, que se erige

[4] Cfr. *In* I *Sent.,* d.31, q.2 a.1, y también *In* IV *Ethic,* l.8 (sobre *Ética a Nicómaco* IV, 3, 1123, b 7s), en que dice *magnitudo* en lugar de *integritas*.

(*resurgit*) con la integridad de las partes"[5]. Cada una de las cosas se ordena a Dios y, por tanto, todas entre sí: todas ellas son más o menos bellas, dice Santo Tomás, por participación del ser de Dios, según su medida entitativa.

Estos dos primeros atributos, que ponen en sintonía lo bello con lo bueno, son sus rasgos objetivos, en lo que el ente bello consiste en cuanto tal. Pero, por ellos, lo bello esta destinado al sujeto cognoscente, al que diáfanamente se presenta tal lo que es: desde su propia consistencia y consonancia, desde sus intrínsecos orden y cohesión, se manifiesta, es claro, difundiéndose en su inteligibilidad a las capacidades proporcionadas. Por eso, "la claridad es la fuerza de manifestación de las cosas"[6]. Este es el carácter subjetivo de la belleza o su rasgo objetivo pero para el sujeto, que la pone en consonancia con el *verum:* "la belleza no tiene razón de apetecible sino porque reviste razón de bien; así, también, es apetecible lo verdadero, pues según su propia razón tiene claridad"[7].Así, las cosas son bellas en sí mismas, según su medida de ser, pero, para ser dichas tales, media que el sujeto cognoscente así las considere. La perfección que resulta clara a la apreciación del cognoscente es la de la armonía.

II. 2. La *debita proportio*.

Al integrar la *ratio pulchri* -"las cosas que al ser vistas placen"- y la *natura pulchritudinis* -"integridad", "armonía" y "claridad"-, se hace manifiesta la correspondencia antropo-ontológica entre su *ratio* y su *natura*: la perfección o integridad se expresa a través de "las cosas que", la armonía porque "placen" y la claridad "al ser vistas", siendo la perfección y la armonía relativas al *bonum* y la claridad relativa al *verum*. En una perspectiva analógica y, siguiendo en la misma línea de comparación, ya de lo bello con el bien, así como se asemejan sus nociones -"bello es lo que al ser visto place" y "bueno es aquello que todas las cosas apetecen"-, lo mismo sucede con sus propiedades esenciales -"perfección, armonía y claridad" y "ser, fin y apetibilidad"-, respectivamente.

Siguiendo a Dionisio, son muchas las veces que en su *Comentario*[8] sólo presenta dos de esas tres notas como determinantes de lo bello: "la claridad y la debida proporción"[9]. Sin embargo, más allá de la identificación *secundum rem* entre bien y belleza que sin más traza el Areopagita, la novedad y la riqueza del tratamiento del Doctor de la Humanidad, pasa por establecer cuáles son las razones de su distinción, que sólo pueden ser *secundum rationem*: es

---

[5] I, 73, 1c. Cfr. "consonancia según la composición" (*In* I *Phys*., l. 10) y "consonancia del orden" (II *CG* 64).
[6] *In* II *Sent,* d.23, q.1, a.2c.
[7] *In* I *Sent,* d.31, q.2, a.1
[8] *In* VI *de Div. Nom.,* l.5, nn. 339, 349 y 356. Cfr. Andereggen,: *La Metafísica de Santo Tomás en la* Expositio al de Divinis Nominibus *de Dionisio Areopagita*. Educa, Bs. As., 1989. El autor hace un estudio de la belleza *in via resolutionis ontologica* (cfr. p. 161, por ejemplo). En cambio, mi tratamiento del tema es *in via resolutionis logica*.
[9] Cfr. II-II, 45, 2 y II-II, 180, 2 ad 3.

su relación con el *verum*, la mediación cognoscitiva, está en el fundamento antropológico de la belleza. Pero la inteligencia metafísica de Santo Tomás no se satisface hasta no sustentar cualquier fundamento en su razón ontológica. Se requiere una teoría gnoseológica muy aguda y completa como soporte para trasladar la armonía real de las cosas -de su materia a su forma y de las partes constitutivas al todo que componen- a la consonancia derivada de las facultades cognoscitivas. Estamos considerando el añadido racional fundamental de lo bello a lo bueno, que nos permitirá hacer explícita nuestra segunda conclusión.

Se trata, por tanto, de dos debidas proporciones: una, real, de la cosa a su integridad o magnitud, y otra, intencional, del sujeto que aprehende al objeto bueno. "La belleza (se dice)… de algún modo por respecto a algo"[10]. Así, lo bello es doblemente relacional: se dice analógicamente de la realidad a través de dos relaciones o *habitudos*, con el *bonum* y con el *verum*. A la perfección, que es la razón formal del bien, el *pulchrum* le agrega la razón de armonía o debida proporción -distinción de razón objetiva: precisión o especificación de su razón formal-, pero para que esta razón sea debida, es decir se constituya en una razón, debe mediar el conocimiento al que se le hace claro el bien –distinción de razón subjetiva: otro tipo de apetibilidad, la agradabilidad de la facultad cognoscitiva-. Lo bello es claro porque es armónico y es armónico porque es perfecto -íntegro y magno-. Entonces, la armonía de las cosas se hace adecuación de la inteligencia. La primera distinción racional es ontológica, la segunda es antropológica: la primera proporciona a la segunda, es su fundamento óntico, su analogante, su proporción. Es más, la belleza consiste en una analogía de proporcionalidad intrínseca entre ambas proporciones. Tanto como el Angélico sostenía que "las cosas (naturales) están constituidas entre dos intelectos, uno (divino) que las piensa y otro (humano) que las descubre", y nosotros podemos decir que "también lo están entre dos voluntades, una (divina) que las quiere, y otra (humana) que las desea", ahora en este contexto analógico, afirmamos que "también esas mismas cosas se encuentran entre una voluntad (divina) que las ama y un intelecto (humano) que las admira".

III. *Lo feo*: "lo feo se opone a lo bello" (II-II, 145, 4c)

Sabido es, también, que para Santo Tomás, de la trascendentalidad del ente y de cualquiera de sus propiedades, se sigue su realidad analógica. Del mismo modo, para cada uno de sus opuestos, pues se dan en el mismo género u orden. Tanto como lo bello es análogo, así lo es lo feo. Nuevamente, tanto como hemos recurrido a lo bueno y a lo verdadero para entender lo bello, para la comprensión de su opuesto -lo feo-, hacemos lo

[10] *In Psalmos* 44, 2.

propio con relación a los opuestos a esas propiedades trascendentales -lo malo y lo falso, respectivamente-.

En el análisis de las propiedades trascendentales el Aquinate afirma que, lo que sólo se agrega de modo racional, o es negación o es relación y que, "como lo verdadero y lo bueno se dicen positivamente, no pueden agregar sino la relación"[11]. Por tanto, también del tipo "relación" serán sus opuestos, aunque en lugar de ser "adiciones" al ente, se tratará de "sustracciones" -claro, del mismo orden de añadidos racionales-. Así,

"Lo verdadero y lo falso se oponen como contrarios" (I, 17, 4c)		"Uno de los opuestos se conoce por el otro… por tanto no puede ser que el mal signifique cierto ser, o alguna forma o naturaleza" (I, 48,1c)
"Lo contrario establece algo y determina el sujeto" (I, 17, 4c)	"La negación ni establece algo, ni determina para sí algún sujeto" (I, 17, 4c)	"la privación no pone algo, pero determina un sujeto para sí" (I, 17, 4c)
Contrario y negación son doblemente distintos (como negro y blanco)	Lo contrario está más alejado de la negación que la privación, por tanto es peor la privación	Privación y negación son distintos por la determinación (como ciego para quien tiene vista)
"Lo falso es una percepción no adecuada de la cosa"(I, 17, 4c)		"Con el nombre de mal se significa cierta ausencia de bien" (I, 48,1c)
Es decir: En lo falso hay inadecuación, porque lo falso es lo contrario de lo verdadero	→pero→	en lo malo no hay bien, porque lo malo es la privación de lo bueno

Yendo, entonces, a la formulación más precisa y completa de la *natura pulchritudinis* (I, 39, 8c), podemos hacer manifiesta la aplicación de estas conclusiones. Decía Santo Tomás que se requiere "primero integridad o perfección… pues los que son inacabados, por eso son feos… y además claridad… de donde aquellos que tienen un color nítido, se dicen bellos". Entonces, ¿qué es lo feo-malo?: lo inacabado ("*diminuta"*), porque está privado de perfección o integridad. Se trata de lo feo en la cosa, por ser incompleta en su naturaleza. Y, ¿qué es lo feo-falso?: lo confuso (no "*nitidum"*), porque contradice lo claro. Se trata de lo feo en la inteligencia, por inadecuada en su apreciación de lo bueno -es decir, lo confuso es feo por malo para la inteligencia-. Aquella fealdad es más fea que ésta, es peor -más mala-, pero no más falsa.

¿Y la "debida proporción o armonía"? Santo Tomás no presenta ningún ejemplo que implique un tipo de argumento por el absurdo. Ya habíamos considerado que se trata de la característica más importante de la belleza y el gozne de lo bello con lo bueno y con lo verdadero. La lógica es semejante, pero en este caso, se tratará de la desarmonía: la indebida proporción real (ontológica) -lo no bello- es lo inacabado -lo no bueno-, es decir desproporción en la realidad entre perfección segunda y perfección primera y, analógicamente entre lo finito y lo Infinito; y la indebida proporción antropológica (gnoseológica) -tampoco

[11] *De Veritate* 21, 1c.

bello- es lo confuso –lo no verdadero -, es decir desproporción en el sujeto entre el sujeto y el objeto. Y vuelve, una vez más, la circularidad entre la inteligencia y la voluntad, entre lo verdadero y lo bueno. Si lo bello es lo que al ser visto agrada, parece entonces que lo feo es lo que al ser visto desagrada.

IV. *Lo desagradable*: "el orden siempre debe agradarnos" (*De Ver.*, 23, 8c)

En cuanto a sus propiedades objetivas -las en sí -, lo bello es trascendente respecto a la primera -perfección-, por la cual, identificándose con lo bueno, tiene toda su trascendencia, la de la convertibilidad entre el bien y el ente: "el ente es bueno" y "lo bueno es ente". Respecto a la segunda -armonía-, que está implicando una distinción de razón con la perfección en que consiste el bien, el *pulchrum* también es convertible con el *bonum* -y, a través de él, con el ente-: "lo bueno es bello" y "lo bello es bueno". Pero, en cuanto a su propiedad objetiva/subjetiva -claridad-, por la cual, distinguiéndose de lo bueno, se asimila a lo verdadero, lo bello es trascendente sólo si media la apreciación del sujeto. Sin ella, hay una restricción en la convertibilidad de bueno-bello / bello-bueno, porque siempre todo lo bello es bueno, pero no siempre todo lo bueno es bello, porque lo bello se relaciona con lo bueno pero en su forma intencional de verdad de la inteligencia: "lo bello es bueno" y "lo bueno + lo verdadero es bello". Mientras las relaciones en que consisten lo bueno y lo verdadero son suficientemente tales por su referencia al *Primum Agens per intelectum et voluntatem*, la relación (*habitudo*) característica de lo bello es además, también por su tercera nota, esencialmente antropológica en su determinación, y no sólo como su consecuencia directa. La "conveniencia anímica" de la belleza de la que habla Ferro indica una innegable "mayor presencia subjetiva a tener en cuenta a la hora de considerar lo bello". Éste se convierte con lo bueno, pero no viceversa porque no tienen la misma extensión: para que bueno y bello sean convertibles en toda perspectiva, se requiere de la criatura racional proporcionándose a la armonía existente, es decir embelleciéndose.

Pero, ¿por qué -entonces- se promueve lo que no agrada al ser conocido? Porque es signo de que no hay bien objetivo. Si el orden, producto de la inteligencia divina, es el bien inmanente de la creación que despierta a la inteligencia, también creada, su lógica adecuación, ¿qué sentido tendría una percepción natural, que siempre es de lo naturalmente ordenado? En consecuencia, no puede haber conocimiento por connaturalidad: si no hay contemplación, menos podrá haber una contemplación amorosa de la verdad que agrada, "de lo verdadero como conveniente y bueno"[12], porque "por la aprehensión de lo conveniente se genera el gozo

[12] *In* I *Sent.*, d.15, q.4, a.1 ad3.

(*delectatio*)"[13]. En último término, implica la reducción de la especulación a la praxis, vaciando a la misma contemplación de su contenido afectivo. En la cosmovisión actual, la admiración de la belleza ha sido remplazada por su interpretación y el juicio por connaturalidad ha cedido su reflexiva percepción natural de la consonancia entre el bien, la verdad y la belleza a la relación del "sentimiento" con lo "producido" por el "yo" -sobre todo, el "mío"-. Así, la reducción al sentimiento y al puro parecer en que encuentra una vía de acogida la exaltación de lo desagradable, tiene un doble fundamento: 1. el fundamento ontológico es el desorden *per se*, el real, el del rechazo de la relación con el bien: feo-malo; 2. el fundamento antropológico es el desorden *per accidens*, el intencional, la desproporción de la facultad cognoscitiva correspondiente con su objeto al que se ha inadecuado, el del alejamiento de la relación con la verdad: feo-falso. Por eso, exaltar lo desagradable no es sólo realzar y ensalzar lo feo poniendo de alguna manera de manifiesto su eminencia, sino también entronizar como bien lo desagradable en general, es decir lo malo. Lo desagradable siempre es el "desorden", para el sujeto lo "desordenado". El problema está del lado del sujeto, hasta el punto de que en su percepción adultera la realidad y en su apetencia es él quien se afana por insuflar entidad al vacío existencial. Como molesta el orden a descubrir, se asegura un orden a imponer desde alguna fuerza motora propia. Orden objetivo no hay. Es más, el mismo sujeto ha dejado de ser un dato objetivo de la realidad, convirtiéndose progresivamente en su propio constructo. Por una parte, el resultado es la separación entre la estética y la metafísica, entre la obra de arte (producción humana) y la cosa natural: una estética ahora enfrentada a la metafísica, el arte vaciado de belleza, belleza estética divorciada de belleza trascendental. Por otra, se fractura la unidad interior del ser humano –su orden *ad intra*-, pues exaltar lo desagradable no impide tributar idolatría al cuerpo con una oposición sólo aparente: ya la belleza no es esplendor de la forma, sino esplendor sin forma, es reducción de la forma a la materia y del espíritu al cuerpo. A su vez, se resquebraja su referencia objetiva –su orden *ad extra*-: para el hombre trasciende lo inmanente, la ética se ha rebelado a la metafísica, el bien moral se ha insubordinado al bien ontológico. En fin, el actuar humano se ha separado del arte divino.

Pero la enseñanza de Santo Tomás sigue siendo clara: así como ha de evitar las cosas malas y las que tienen su apariencia, "el virtuoso no sólo debe huir de lo feo, sino también de lo que parece feo"[14], que nunca, por desproporcionado, por desarmónico, por incongruente, por indebidamente proporcionado, ha de parecernos agradable… M.F.B.C.

---

[13] *Comp. Theol.*, c.165.
[14] III *CG* 132, n.26; cfr. y *In Ethic.,* l.17, nn.874-876 y *Et*., 15,1128 b, 23-26.