

Repensar la belleza

Desde la antropología de Leonardo Polo

Blanca Castilla de Cortázar*

Resumen: Este trabajo se propone profundizar en la ontología de la belleza, como vía de acceso al conocimiento de la verdad y como fundamento de la moral¹. Partiendo de la petición que Juan Pablo II hizo a los filósofos de repensar los trascendentales, se parte de que tanto la verdad como el bien, por su relación con la inteligencia y la voluntad son unos trascendentales relativos. Desde aquí la cuestión se centra en la antropología trascendental de Leonardo Polo para indagar el respaldo trascendental de la verdad y el bien. En segundo lugar, se aborda la belleza en cuanto armonía, que aúna no solo las capacidades humanas –inteligencia, libertad y corazón–, sino también a los seres humanos por el amor. Se advierte una gran sintonía antropológica entre belleza, unidad y amor, pues si bien la belleza contribuye a despertar el amor de complacencia, es éste el que descubre la belleza del amado, viniendo a ser la unidad –amante, amado y amor– la plenitud de la belleza.

Palabras clave: Polo, belleza, unidad, amor

Abstract: This paper intends to deepen into the ontology of beauty as a way to access the knowledge of truth and as a foundation of morality. Starting from the request made by Juan Pablo II to philosophers concerning their re-thinking of the transcendentals, it is assumed that beauty and goodness, due to their relationship with intelligence and will, are relative transcendentals. From here, the question is centered on the transcendental anthropology proposed by Leonardo Polo inquiring on the transcendental support of beauty and goodness. Secondly, this paper approaches beauty as harmony, which unites not only human capacities -intelligence, freedom and heart- but also human beings, by means of love. There is a great anthropological harmony between beauty, unity and love, since, although beauty contributes to awakening love of complacency, this is the type of love that discovers beauty in the loved one, thus becoming unity -lover, beloved and love- the fullness of beauty.

Keywords: Polo, beauty, unity, love

* blancascor@gmail.com

Real Academia de Doctores de España

¹ Una versión se presentó en la Semana Mariológica de 2018 en Covadonga, con el título: *María y la belleza. La vía pulchritudinis, camino hacia la verdad y el amor*, de próxima aparición en «Estudios Marianos» 85 (2019).

ÍNDICE:

1. La belleza y la esperanza
2. La belleza y los trascendentales
3. Repensar la belleza
4. Repensar los trascendentales
5. Los trascendentales antropológicos
 - 5.1. El acto de ser personal: la coexistencia
 - 5.2. La inteligencia
 - 5.3. La libertad
 - 5.4. El amor
6. La belleza, la unidad y el amor
 - 6.1. La belleza aúna verdad y bien y las dinámicas humanas
 - 6.2. Belleza, desinterés, amor y don
 - 6.3. Belleza, admiración y amor de complacencia
 - 6.4. La belleza y la unidad entre las personas
7. La *via pulcritudinis* y María

Sobre la famosa afirmación de Dostoievski en su novela *El idiota*: «La belleza salvará al mundo», hay quien se ha preguntado si fue una frase retórica o bien una profecía. Hoy podemos afirmar que se ha convertido en un *icono de la esperanza*.

1. La belleza y la esperanza

Esa esperanza se funda en algo profundamente humano. La belleza se capta en la experiencia, en un encuentro a veces inesperado con lo real, máxime si es una persona. Y en dicha experiencia, tras el asombro, surge la *admiración*, la primera emoción, inicio del saber y del amor.

La emoción admirada no es algo perdido. No, permanece viva en cada corazón y puede despertar en cualquier momento. Capacidad siempre nueva, que renace en cada nacimiento. Con belleza y profundidad afirma Hannah Arendt que cada persona es alguien nuevo² y cada vez que una nace, algo inédito aparece en el mundo, alguien que no estuvo antes allí y que no volverá a estar, una libertad que irrumpe, capaz incluso de cambiar el rumbo de la historia (Arendt, 1993,

² La novedad se expresa en el rostro de los niños. Chesterton (1993) comenta: «La rectitud esencial de nuestra actitud hacia *los niños* es la misma pequeñez de los niños que hace posible que los miremos como si fueran *prodigios maravillosos*; nos encuentra en el hecho de que sentimos que tanto ellos como su modo de comportarse son sobrenaturales... La da la impresión de que estamos tratando con *una raza nueva* que solo se puede ver con microscopio... Al contemplar vidas tan humanas y, sin embargo, tan pequeñas, sentimos como si nosotros mismos nos hubiéramos inflado hasta alcanzar dimensiones vergonzosas. Sentimos el mismo tipo de obligación hacia esas criaturas que podría sentir una divinidad si hubiera creado algo que no podía entender. Tal vez el *aspecto chistoso* de los niños es el vínculo más cariñoso y atractivo de todos los vínculos que mantienen junto al universo. La pesada dignidad de sus voluminosas cabezas es más enternecedora que cualquier medida de humildad; su solemnidad nos ofrece más esperanza por todas las cosas que mil carnavales de optimismo; sus ojos grandes y brillantes parecen contener en su admiración a todas las estrellas; la ausencia fascinadora de la nariz parece darnos la insinuación más perfecta del humor que nos espera en el reino de los cielos».

págs. 200-202). Lo radicalmente nuevo, cada persona, es siempre fuente de esperanza, potencialmente un posible integrador del equipo de los Agustines de todos los tiempos, «buscadores incansables de amor, de verdad y de belleza» (Pontificio Consejo para la Cultura, 2006).

Esa experiencia humana elemental tiene una peculiaridad importante: cierto carácter de universal, independientemente del lugar, del tiempo o de la cultura del que la vive. En la experiencia de la belleza —ya sea en la contemplación de una flor, de un paisaje, de una obra de arte, de haberse enamorado, de saberse amado, de un acto de generosidad o de fidelidad—, se advierte un cierto modo de universalidad, que permite la comunicación y el entendimiento entre quienes la han vivido.

Cuando Juan Pablo II contemplaba las dificultades de la cultura contemporánea para aceptar la verdad, afirmaba: «aún nos queda la experiencia humana elemental» (Scola, 2005), refiriéndose a esas aspiraciones y anhelos, que anidan en cada corazón, que contienen un carácter de universalidad, si bien diferente a la aportada por la pura racionalidad, en cuanto fruto de la abstracción. Las experiencias elementales tienen una especie de gramática universal que todo el mundo puede entender. Y suscitan el afán de saber y el amor en una de sus primeras formas que es el amor de complacencia: el quedarse admirado, fascinado, ante la belleza del otro. De aquí que la vía emotiva —hoy apelada directamente— está capacitada para integrarse en el conjunto de las dinámicas humanas, intelectuales y amorosas, precisamente porque constituye su fuente.

Se encuadran aquí las palabras que, con acento profético, escribió Solschenisky para el discurso de entrega del premio Nobel de Literatura:

«Esta antigua triple unidad de la verdad, del bien y de la belleza —afirma— no es simplemente una fórmula caduca de desfile (...). Si, como lo dicen los sabios, las cimas de estos tres árboles están unidas, mientras que las ramas de la Verdad y del Bien demasiado precoces y sin defensas son aplastadas, rotas y no llegan a la maduración, puede suceder que, *extrañas, imprevistas, inesperadas*, las ramas de la Belleza crecerán y se extenderán en ese mismo lugar, y serán ellas las que, de esta manera, llevarán a cabo el trabajo de las tres» (Solschenisky, 1981, pág. 9).

Este camino es el optado por Hans Urs von Balthasar, con su estética teológica. En la introducción a su obra magistral, *Gloria*, el teólogo afirma que la palabra belleza «será nuestra palabra inicial»³, expresando su alcance con relación al bien que «*ha perdido su contundencia*» y cuando «*los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su fuerza de conclusión lógica*» (Von Balthasar, 1985, págs. 22-23).

³ Perspectiva que tomó, no hay que olvidarlo, gracias Adrienne Von Speyr, quien le aportó las principales claves de sus obras, como él mismo reconoce: «Querer claramente separar en mis obras (sucesivas al encuentro con Adrienne) lo que es mío y lo que es suyo sería una empresa sin perspectivas». Cfr. ROBLES PRADA, L-G, “La influencia de Adrienne Von Speyr en la teología de Hans Urs Von Balthasar” en *La misión de Hans Urs Von Balthasar y Adrienne Von Speyr*, ed. Fundación Maior, Madrid 2008, pp. 59-80, donde se recogen las palabras de Benedicto XVI “Hans Urs Von Balthasar es insustituible sin Adrienne von Speyr”.

2. *La belleza y los trascendentales*

Partamos, en primer lugar, de algunas reflexiones filosóficas. Habitualmente la filosofía ha versado sobre la esencia de las cosas. Pensar el ser es mucho más escaso, por mucho más difícil. Y la principal aportación en cuanto al pensar el ser es la doctrina de los trascendentales. Fue en la baja edad media⁴ cuando se comenzó a usar este término –trascendentales– para designar las propiedades universales que el ser tiene en cuanto ser, aunque es doctrina que en gran parte pertenece ya a los griegos. Bastaría recordar cómo Platón situó el Bien más allá de las Ideas, como el trascendental por antonomasia. Y Aristóteles descubrió el carácter trascendental de la inteligencia al afirmar que «el alma es en cierto modo todas las cosas» (Aristóteles, *de Anima*, III, 8, 431 b 21.).

Dicho brevemente, todo ser –por el hecho de serlo– tiene al menos tres características trascendentales –siempre presentes independientemente de la situación, el lugar y el tiempo–: goza de una unidad interna que lo mantiene en la existencia, es verdadero, porque se muestra así como es en realidad, y es bueno porque desempeña bien su papel junto los demás seres ayudándolos a existir y coexistir.

Unum, verum y bonum, unánimemente, han sido consideradas las principales propiedades del ser. En Platón encontramos también la belleza a la que se refiere en muchos lugares y a la que dedica temáticamente no uno sino dos Diálogos (*Hippias Mayor*, o de lo bello y *Fedro* o de la belleza), sin embargo, Tomás de Aquino, que aporta una de las principales sistematizaciones con seis trascendentales (Ramos, 2015), no menciona la belleza⁵. Parece ser que fueron los maestros franciscanos medievales Alexandro de Hales y san Buenaventura quienes, prolongando una tradición transmitida por Dionisio Aeropagita y de san Agustín, añadieron al ser el *pulchrum*. Inspirados seguramente en la experiencia de San Francisco, que “en lo bello de las criaturas veía lo Bellísimo”. Todos los seres, incluso aquellos que no lo parecen, si se miran con afecto, en los detalles y en el todo, presentan, cada cual a su modo una belleza singular, si no en la forma, en el modo en que todo viene articulado en ellos con un equilibrio y armonía sorprendentes. Por otra parte el *pulchrum* ha sido tema recurrente de los tratados de Estética de la modernidad.

Una característica de la doctrina de los trascendentales es la comunicación entre ellos. El lenguaje más técnico lo expresa diciendo que todos se convierten con el ser, porque son sus propiedades, no las de la esencia. Sin embargo los trascendentales no se convierten entre ellos:

⁴ El primer desarrollo de la teoría de los trascendentales aparece en tres autores que pertenecieron a la primera mitad del siglo XIII: Felipe el Canciller, Alejandro de Hales y Alberto Magno. (Aertsen, 2003)

⁵ (Aquino, *De Veritate*, a. 1 c.) Su sistematización es considerada la más importante. Considera trascendentales las nociones de *ens, res, aliquid, unum, verum y bonum*, presentándolas no solo como diferencias nomenclaturales sino como distintas en la realidad, aunque todas ellas convertibles con el *ens*. Puede observarse que unas veces habla de *ens* y otras de *ser*, como en la cita siguiente.

señal de que su diferencia no es solo pensada⁶. Y aquí encontramos otra peculiaridad de la belleza, pues converge no sólo el ser sino también con otros transcendentales: en concreto con la verdad y con el bien, pues place a la inteligencia y a la libertad conjuntamente. De aquí que lo bello diga más que lo verdadero o lo bueno, porque dice la Verdad y el Bien conjuntamente, llegando directamente al corazón personal. Se trata, por tanto, de un transcendental algo peculiar y englobador.

3. Repensar la belleza

Comencemos con un texto de la *Fides et ratio* en el que Juan Pablo II, el Papa filósofo, se dirige a sus colegas:

«A la vez que no me canso de recordar la urgencia de una nueva evangelización, me dirijo a los filósofos para que *profundicen en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza*, a las que conduce la palabra de Dios. Esto es más *urgente* aún, si se consideran los retos que el nuevo milenio trae consigo y que afectan de modo particular a las regiones y culturas de antigua tradición cristiana. Esta atención debe considerarse también como una *aportación fundamental y original* en el camino de la nueva evangelización» (Juan Pablo II, 1998, n. 103).

¿Por qué Juan Pablo II anima a los filósofos a repensar los transcendentales, el bien, la verdad, la belleza? ¿Por qué lo considera una aportación *urgente, fundamental y original* para la nueva evangelización? Esta petición puede parecer sorprendente –se puede comentar–. ¿Repensar la belleza, la verdad, el bien, la unidad? ¿Es que lo hecho hasta ahora no es válido o es que no es suficiente? Ciertamente, ya se ha hecho referencia al descrédito que actualmente padecen la verdad y el bien y el otorgamiento hecho a la belleza para hacer el trabajo conjunto de las tres. Sin embargo, Juan Pablo II, aporta una razón de fondo que justifica su demanda. Como veníamos diciendo la belleza se capta en la experiencia, pero a pesar de su carácter universal, la experiencia es solo el comienzo. Hace falta además fundamentar ese conocimiento intuitivo, buscar sus porqués. Estas son sus palabras:

«Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, *del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia*; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya» (Juan Pablo II, 1998, n. 83)⁷.

⁶ Tomás de Aquino en el *sed contra*, n. 5 del citado artículo del *De Veritate*, argumenta la distinción entre estas propiedades de la siguiente manera: «Estos cuatro, el ser, el uno, lo verdadero y el bien, se apropian en Dios: el ser pertenece a la esencia; el uno a la persona del Padre; lo verdadero a la persona del Hijo; el bien a la persona del Espíritu Santo. Ahora bien, las personas divinas se distinguen en la realidad y no sólo en la razón, por lo cual no se predicán recíprocamente. Por tanto, con mucha más razón, estas cuatro cosas deben distinguirse en las creaturas por algo más que por la razón».

⁷ Y añade: «Un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación».

Como se advierte, lo que se solicita es una reflexión especulativa sobre la espiritualidad humana y su enclave ontológico. Esta necesidad se evidencia aún más ante la fractura de la cultura contemporánea, que reclama pensar en la unidad. Contemplamos una gran parcelación del conocimiento, donde cada disciplina avanza por su camino sin conexión con las demás. Si esto ocurre en todos los campos es más evidente en el antropológico donde, como ya afirma Scheler a comienzos del s. XX, cuando ya la antropología científica, la filosófica y la teológica de entonces no se comunicaban entre sí. Y, a pesar de la proliferación de los conocimientos sobre el hombre, cabe decir, afirma «en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad*» (Scheller, 1928 (1967), pág. 24).

Pero no se trata solo de advertir la necesidad de un imprescindible trabajo interdisciplinar. La situación es más compleja. Un siglo después nos hallamos, además, ante el hombre roto: por una parte esta su cuerpo, por otra su sexo –que hoy se pretende presentar como elegible–, por otra su identidad –cada vez más difícil de conocer–, y por otro lado la razón, los sentimientos, el amor o la fecundidad. Esta fractura –evidente y total– del hombre reclama un mayor saber sobre lo que aúna tantas dimensiones dispersas. Es lo que se viene denominando “la cuestión antropológica”, que está reclamando una profundización en el conocimiento de la intimidad espiritual de la persona.

Y en este panorama se inserta la aportación de la belleza. ¿De qué manera? Hasta el momento partiendo de los clásicos, los trascendentales, incluida la belleza, se han pensado desde el mundo exterior a nosotros: en la naturaleza y también en las obras de arte, en cuanto productos ya hechos. La vía exterior servía para llegar al Creador, a la plenitud del ser y de la belleza. Ese proceder, legítimo y necesario, hoy se advierte insuficiente. La *via pulcritudinis* reclama ser ampliada, porque, aunque parece que es en el horizonte, donde realmente se unen el cielo y la tierra, donde de verdad se unen, es en el corazón humano. De ahí que para avanzar en esa vía es urgente una profundización en el interior de cada persona, *se requiere una versión de la belleza* no sólo desde la realidad contemplada sino desde quien la contempla, *desde la antropología*.

Comencemos preguntando por ejemplo, ¿qué relación hay entre la belleza y el amor? Se ha nombrado ya el amor de complacencia, que nace ante la belleza de otro. También es sabido que el amor es el origen de todo bien y que sólo el amor colma el corazón y da sentido a la vida. Sin embargo, ¡qué difícil parece pensar el amor! ¿Será también un transcendental? Pensando en estas cuestiones me viene a la memoria una experiencia que narra Gabriel Marcel. Escribe que un día advirtió con enorme claridad que: «El Ser es el lugar de la Fidelidad (*D'Être comme lieu de la Fidélité*). ¿De dónde viene –confiesa–, que esta idea que ha salido imperiosamente de mí en un instante dado del tiempo, presente para mí la fecundidad inagotable de ciertas ideas musicales?» (Marcel,

págs. 55, 56). Una y otra vez se preguntaba asombrado por qué esas palabras tenían para él un valor tan luminoso que, sin embargo, no acertaba a explicar: que la libertad, el amor y la fidelidad, tienen que ver directamente con el ser.

¿Qué relación puede haber entre el ser y la fidelidad, me preguntaba también, cuando leí esto siendo estudiante, constatando que con la formación clásica que había recibido y la noción de ser que me habían enseñado hasta entonces, era difícil acceder a las cuestiones antropológicas. Parece que carecemos de términos con suficiente densidad para expresar lo que más importa. ¿Será preciso admitir que hay realidades que escapan a la razón, las razones del corazón de las que habla Pascal? Realmente, ¿lo más importante no se puede pensar?

Quizá estas preguntas puedan comenzar a disipar la extrañeza que, a primera vista, puede causar el mandato del Papa filósofo. En esa línea se sitúan también las reiteradas propuestas de Benedicto XVI, de una ampliación de la razón⁸ frente al relativismo circundante y su esfuerzo por repensar la verdad unida a otras dimensiones humanas, como se advierte en su encíclica *Caritas in veritate*. Lo cierto es que el mandato de su predecesor, el Papa filósofo, nacen de su convencimiento de que la teoría es imprescindible, aunque no sea suficiente para salir de las crisis.

4. Repensar los trascendentales

Desde diversos ángulos se advierte que, siendo válida, la filosofía clásica resulta insuficiente para profundizar en la antropología, sobre todo tras la modernidad que ha planteado nuevas cuestiones antropológicas, como la libertad, sin acertar a resolverlas. De aquí que cada vez resulta más necesaria una ampliación de la perspectiva filosófica, que resitúe los asuntos, entre ellos los trascendentales, en unas nuevas coordenadas que nos permitan tener una visión unitaria del saber y un mejor conocimiento de la subjetividad humana, que no necesariamente se identifica con el subjetivismo.

Entre otras cuestiones, la doctrina clásica de los trascendentales ofrece algunos inconvenientes teóricos: sobre ella se cierne la dificultad de confundirla con un planteamiento lógico, donde lo universal se asimila a los conceptos o géneros supremos, es decir, con una universalidad mental y abstracta mas que real. Por otra parte, está el número de los trascendentales ¿cuántos son realmente? Se ha comentado ya que Tomás de Aquino enumera seis

⁸ Parece no pocas veces que la inteligencia se asimila a la razón, pero la inteligencia no lo es mismo que la razón e incluso ésta tiene mucha más amplitud que el reduccionismo con la que habitualmente se la presenta. Zubiri, en su trilogía sobre Inteligencia sentiente plantea los tres ámbitos de la inteligencia: 1) la aprehensión de la realidad; 2) el logos; 3) la razón. Y al hablar de esta última expone como las hipótesis que la razón formula para poder explicar la realidad, no tienen un único modo de verificación. A pesar de que parece que solo se concede crédito a la verificación científica, la experiencia, que lleva al conocimiento, partiendo del reconocimiento de lo obvio, puede obtenerse por experimento (la verificación científica), por comprobación matemática, por compenetración con otras personas o por conformación o experiencia de mí mismo. (Zubiri, 1983, págs. 247-257).

y entre ellos no está la belleza. ¿Son todos los que están o están todos los que son? Sobre esto hay discusión. Pero hay otras razones aún. Por ejemplo, después de formular la noción de *acto de ser*, la noción griega de *ente* no puede ser primaria, por lo que seguir manteniendo que el *ente* y no el *esse* es el primer trascendental comportaría un retroceso (Polo, 2014, pág. 199). En efecto, a lo largo de la historia se observa una ambigüedad en el tratamiento de la noción del ser, el primer trascendental⁹, lo que le llevó a Zubiri –un filósofo que repensó con seriedad el orden trascendental¹⁰–, a poner la Realidad como primer trascendental, para obviar así, entre otras cuestiones, la confusión del ser con concepto general de la lógica. También hace falta reflexionar sobre el orden de los transcendentales: la modernidad ha antepuesto la verdad al ser, cambiado el orden, lo que parece una de las causas de su inmanentismo. Por tanto, hemos de concluir que para continuar repensando la doctrina de los transcendentales haría falta ajustarla mejor.

Abordaré esta cuestión de la mano de un filósofo actual, recientemente fallecido, Leonardo Polo, que proponiéndoselo o no, ha hecho lo que Juan Pablo II pedía, al repensar los transcendentales. Comenzaré transcribiendo un importante texto sobre la libertad como clave de la cuestión, aparecido en 2014, en el que señala al menos cinco las tareas que, a su entender, habría que revisar al respecto:

«El elenco medieval de los transcendentales es el siguiente: ente, uno, cosa, algo, verdad, bien y belleza (*ens, unum, res, aliquid, veritas, bonum, pulchrum*). Este elenco requiere rectificaciones porque presenta algunos inconvenientes teóricos, de los cuales voy a señalar tres: en primer lugar, '*res*' y '*aliquid*', propiamente no son transcendentales. En segundo lugar, atendiendo a una gran averiguación tomista, en vez de '*ens*' como trascendental, conviene hablar del '*actus essendi*'; correlativamente, el '*unum*' trascendental se ha de entender como identidad originaria, ya que los actos de ser creados no son estrictamente idénticos, puesto que se distinguen realmente de su esencia. En tercer lugar, la '*veritas*' y el '*bonum*', que se llaman transcendentales relativos, han de encontrar un respaldo que sea también trascendental. Con otras palabras, la verdad es trascendental si lo es también el intelecto, y algo semejante hay que decir del bien: es trascendental si lo es la voluntad.

»Pero esto no es todo. Hay que precisar el sentido de los transcendentales para que todos los que se admitan lo sean, y para que el orden entre ellos no introduzca incompatibilidades. Por último, se ha de averiguar qué significa *conversión* de los transcendentales» (Polo, 2014, págs. 97-98).

⁹ Nótese que en el propio Santo Tomás se advierte una ambivalencia al respecto: en su clasificación de los transcendentales en el art. 1 del *De Veritate*, comienza diciendo que el primer trascendental es el *ens*, y en el mismo texto otras veces lo nombra como ser (*esse*).

¹⁰ En su opinión el orden trascendental, tal y como lo formuló la Escolástica, es inatacable, una «verdad y verdad fundamental, pero necesitada de mayor discusión» (Zubiri, *Sobre la esencia*, 1985, págs. 388,419). Su elaboración personal es ciertamente original, distinguiendo entre transcendentales simples y complejos, conjuntos y disyuntos. Así afirma: «En definitiva, el orden trascendental es el orden de las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo 'de suyo'. Estas cosas son 'de suyo' en y por sí mismas; son los transcendentales simples (*res* y *unum*). Y son también 'de suyo' respectivas; son los transcendentales complejos, bien disyuntos (*mundo*), bien conjuntos (*aliquid, verum, bonum*), de los cuales éstos se fundan en los disyuntos. Esta es la estructura trascendental de la realidad, una estructura determinada por la talidad en función trascendental. Esta estructura trascendental reposa, pues, sobre dos transcendentales primarios: realidad y mundo; trascendental simple aquél, trascendental complejo éste»: (p. 432). A este respecto vid. (Castilla de Cortázar, 1996) (Castilla de Cortázar, 1996, págs. 252-358).

Aquí no podemos abordar aquí todas las cuestiones. Mostraremos únicamente el marco global de su planteamiento para centraremos solo en una, la más acorde con el tema que nos ocupa, acerca de los trascendentales en recesión: la verdad y el bien y su relación con la belleza.

El modo en que Polo repiensa los trascendentales se enclava en una propuesta más amplia –que además de legítima resulta muy clarificadora–, de ampliar la ontología y el orden trascendental, al advertir que no solo Dios es Acto, Acto puro, sino que la creación comporta precisamente que hay otros actos de ser creados, el acto de ser del cosmos y el acto de ser de cada hombre (a quien él denomina “segunda criatura”). Además, el acto de ser del hombre que es personal, espiritual y libre¹¹–, es distinto al acto de ser del universo. Partiendo de aquí desarrolla unos trascendentales que, aunque incoados, no se han enumerado ni desarrollado en la filosofía clásica, que él denomina trascendentales antropológicos.

Como punto de partida, señalábamos, nos centraremos en la ‘*veritas*’ y al ‘*bonum*’, que con acierto se describen como trascendentales relativos, al advertir que en ellos intervienen dos elementos: por una parte la realidad (el ser) y por otra la inteligencia o la voluntad. De aquí que parece conveniente encontrar para ellos un respaldo trascendental, no solo en el ser sino también en el otro integrante que entra en escena. Repitiendo sus palabras «la verdad es trascendental si lo es también el intelecto, y algo semejante hay que decir del bien: es trascendental si lo es la voluntad» (Polo, 2014, pág. 98).

Dicho con otras palabras, Polo pone de relieve en el marco de una filosofía realista existen dos modos de trascender lo conocido: uno hacia fuera, hacia lo extra mental, lo que está allende de lo pensado, lo trasfísico: es la metafísica. Este es el aspecto desarrollado por los clásicos. Pero hay un segundo modo de trascender lo conocido: trascenderlo hacia dentro, hacia la intimidad: es lo trans-inmanente, lo trascendental espiritual, lo que hace posible llegar a la verdad y al bien. En el fondo es lo que Aristóteles ya barruntaba al afirmar que el alma pueda ser en cierto modo todas las cosas.

Pues bien, es en este segundo elemento del binomio de la verdad y del bien donde escasea la reflexión, como se advierte en algunos intentos de superar los inconvenientes del subjetivismo y de restablecer el realismo, con una insuficiente reflexión sobre la subjetividad humana, que también es real, y sin la que no sería posible ni la verdad ni el bien, que son trascendentales relativos. Sin inteligencia cognoscente habría realidad extra mental –lo que Zubiri denomina “verdad real” (Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 1980, págs. 229-246)–, pero no verdad en sentido estricto, porque la verdad de suyo reside en la inteligencia.

¹¹ El autor escribió sobre esta temática en muchas obras, como preparación a su obra clave *Antropología trascendental I y II*, Eunsa, Navarra 1999 y 2003. Pero aquí no nos proponemos hacer un estudio exhaustivo.

De aquí que nuestro autor haya hecho un gran esfuerzo para profundizar en el acto de ser del hombre –tan real o más que el acto de ser de la realidad externa–, partiendo de la distinción tomista entre esencia y acto de ser. Aplicando dicha distinción a la antropología advierte que «esta distinción real se da en el hombre de una manera mucho más radical y neta que en cualquier otra criatura. Para comprender antropológicamente la dualidad radical en el hombre, conviene advertir primero en qué sentido hablamos de esencia humana. A la consideración de dicha esencia se llega cuando a la naturaleza se le añaden los hábitos, que constituyen su perfección más elevada» (Polo, *La coexistencia del hombre*, 2018, pág. 64), lo que ya los clásicos denominaron como una segunda naturaleza. Mientras que la esencia del cosmos está regida por leyes fijas –es una esencia cerrada, que es lo que es y nada más–, a diferencia de ella el hombre tiene una esencia abierta –en palabras de Zubiri¹²–, capaz de crecimiento. Este crecimiento se explica en primer lugar porque el hombre, a diferencia de los animales, tiene la capacidad de tener. Esa capacidad se refleja en la esencia humana, tanto en el cuerpo como en la psique, a través de las destrezas corpóreas y la inmensa gama de hábitos intelectuales y morales.

Respecto a la diferencia en cuanto al acto de ser Polo afirmó desde los años 80, que todo el Cosmos tiene un solo acto de ser¹³, mientras que cada persona tiene el suyo propio. Esta misma idea es defendida por otros autores¹⁴, en concreto por Zubiri, hablando de la sustantividad. En su obra *La estructura dinámica de la realidad*, afirma varias veces que el cosmos es una sustantividad en su conjunto, mientras que cada persona es una sustantividad en sí misma¹⁵.

En definitiva, advierte que el hombre se distingue del cosmos tanto en su esencia como en su acto de ser, porque su acto de ser es libre y su esencia capaz de hábitos. El ser humano no es un ser fijo, ni un robot que en cuanto deja de ser útil para la sociedad sobra. Ni tampoco parte de

¹² Entre otros lugares, cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid 1989, pp. 101-102, 206.

¹³ Cfr. L. POLO, “La distinción real en el universo material y en el hombre” en (Polo, 2011, págs. 90-98). «¿El acto de ser es plural? ¿Hay tantos actos de ser como animales o cosas? ¿Hay un acto de ser del perro y hay otro acto de ser de la piedra? (...) El acto de ser del hombre no es el acto de ser de. Yo no me distingo de la piedra sólo según la esencia sino también según el acto de ser de la piedra. Mi acto de ser es personal y el de la piedra no. (...) Pero si el acto de ser de las realidades intracósmicas no tiene que multiplicarse, hay que preguntar si, por ejemplo, una vaca o un caballo se distingue del acto de ser (...) o si habrá que buscar cuál es la esencia que se distingue del acto de ser del universo material. (...) Sostengo que la distinción entre una vaca y un caballo no es una distinción entre esencias. (...) Un individuo ¿es estrictamente esencial? (...) ¿Hay tantos actos de seres distintos realmente como caballos? (...) El acto de ser del universo material no es plural sino que es uno, ¿por qué? Porque se corresponde con una esencia, ya que lo intracósmico, la vaca, el caballo, ésas no son esencias distintas»: (págs. 90-91).

¹⁴ Observa Carlos Cardona, esta misma afirmación se encuentra cinco o seis veces en distintos lugares de la obra de Tomas de Aquino, aunque haya pasado inadvertida.

¹⁵ Zubiri distingue en varios lugares entre sustantividad elemental y plena. Siendo la sustantividad un sistema clausurado con suficiencia constitucional, aunque habitualmente llamamos sustantividades a cada una de las cosas materiales, o de los seres vivos que encontramos en el universo, en realidad ninguna de ellas, excepto el hombre, tiene la plenitud de la sustantividad. La plenitud dentro del universo sólo la tiene el todo. Así afirma, por ejemplo: «Hablamos en plural de muchas sustantividades, cuando la verdad es que en realidad (prescindiendo del hombre en algún aspecto de su realidad) ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad: todas son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que compete al todo» (Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pág. 98).

una manada movida por el afán de placer o de utilización de unos por otros. Es un ser creciente y puede crecer siempre. Y la razón más profunda es porque su acto de ser es espíritu y el espíritu, de suyo, no declina, ni se oscurece tampoco en el atardecer de la vida. La libertad humana –que Polo sitúa radicalmente en el acto de ser en cuanto distinto de la esencia–, impulsa un crecimiento irrestricto. Y le hace crecer, en su esencia, y también expandir su espíritu.

Por otra parte, en virtud de la diferencia entre la esencia y el *esse*, más profundamente que la capacidad de tener el hombre posee la capacidad de dar (Polo L. , Tener y dar, 1996) (Polo L. , Tener, dar, esperar, 2012), de dar lo que tiene y de dar lo que es. La capacidad de dar es más profunda que la capacidad de tener, porque tiene que ver con el acto de ser, que para él se identifica con la persona. Complementariamente esta cuestión se esclarece con una reflexión de Zubiri, que también pensó muy a fondo la noción de persona y describe lo diferencial del quién personal justamente como la autopropiedad de su propio ser o realidad¹⁶. Un ser que le ha sido dado, pero para que sea suyo. Y si es suyo, lo más propio de la persona es la capacidad de dar.

5. Los trascendentales antropológicos

Pues bien, partiendo de que el acto de ser del hombre es distinto del del cosmos, la propuesta poliana es descubrir que el acto de ser humano –en cuanto distinta de su naturaleza y de su esencia (la naturaleza desarrollada por los hábitos)–, puede tener y tiene unas características trascendentales propias. Esto es lo que denomina como trascendentales antropológicos, propiedades del acto de ser del hombre, pero no del cosmos o ser en general (Polo L. , Antropología trascendental I. La persona humana, 1999, págs. 203-245). ¿Cuáles serían esos trascendentales característicos del acto de ser personal? Lo expondré brevemente y sin tecnicismos.

5.1 El acto de ser personal: la coexistencia

En primer lugar hay que describir mejor al acto de ser propio del hombre, que es primer trascendental antropológico. Un acto de ser, que cada cual recibe para que sea suyo. Este acto se distingue del acto de ser del Cosmos (que es participado por el resto de las sustancias del mismo),

¹⁶ (Zubiri, Sobre el hombre, 1984, pág. 111) «*El ser realidad en propiedad*, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. Un carácter de propiedad que no es simplemente un carácter moral. Es decir, no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, y plenitud moral para hacer de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. *Se trata de una propiedad en sentido constitutivo*. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere el carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera en propiedad. El 'mío' en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico».

porque no es ser a secas sino *ser-con –mit-sein* como comenzó a denominarlo Heidegger, aunque apenas lo desarrolló— o, mejor aún, *ser-para* en expresión de Lèvinas. El acto de ser humano está abierto desde dentro, tanto a Dios, en quien tiene su origen como al otro humano, a su semejante. Este acto de ser es propiamente la persona, en cuanto distinta de su naturaleza o esencia. Esto supone dar un vuelco total a la definición de Boecio. La persona no es el todo humano, sino su acto de ser (Castilla de Cortázar, 2017)¹⁷.

Se podría decir que así como los capadocios describieron la persona divina como relación subsistente, de alguna manera la persona humana también es una subsistencia abierta, y por tanto relacional, desde su propio acto de ser. Polo lo llama *co-existencia*, desarrollando que una persona humana no puede ser ella sola, como sería pensable para una sustancia (las nómadas de Leibniz). Donde hay una persona hay al menos otra. No se trata simplemente de que seamos muchos, afirma, sino de que una persona sola es «un absurdo total»; no una contradicción, sino un imposible (Polo L. , La coexistencia del hombre, 1991, pág. 33). «Una persona única sería una desgracia absoluta» (Polo L. , Presente y futuro del hombre, 2012, pág. 167), porque no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse, a quien destinarse (Polo L. , Libertas transcendentalis, 1993/3, pág. 714). En efecto, «no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad de la persona (...) no es aislante» (Polo L. , Presente y futuro del hombre, 2012, pág. 161). Coexistencia significa que la persona es de índole dialógica, no monológica. La persona está abierta radicalmente a otras y, en definitiva, está abierta a un Dios personal. De aquí que la intersubjetividad sea originaria, primordial, indeducible; toda persona es originaria y constitutivamente co-existente, abierta y dual, no puede existir sola.

En resumen, la persona no pertenece al plano predicamental sino transcendental. Es el acto de ser del hombre, entendido como co-existencia abierta, el primer transcendental antropológico, que a su vez tiene otras características o propiedades propias de ese peculiar acto de ser (no de su esencia). Polo distingue la inteligencia, la libertad y el amor (Polo L. , Antropología transcendental I. La persona humana, 1999, págs. 203-245).

5.2 La inteligencia

La inteligencia se ha considerado en la tradición como una facultad del alma, por tanto encerrada en el nivel predicamental. Polo parte y repiensa la distinción aristotélica entre entendimiento agente y entendimiento paciente, que como sabemos santo Tomás interpretó como dos potencias del alma. Pero no está claro que sea así. El entendimiento paciente sí es una facultad: es la memoria

¹⁷ Existe una versión anterior en español: *Noción de Persona y antropología transcendental. Si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el esse del hombre: de Boecio a Polo*, en «Miscelánea Poliana», 40 (2013) pp. 62-94.

intelectual capaz de procesar información, cosa que pueden hacer con más velocidad y eficacia los ordenadores. Sin embargo, el ser humano tiene otra dimensión de la inteligencia, el llamado entendimiento agente: es la inteligencia como luz lee dentro de la realidad –*intus legere*, siguiendo la etimología–, distinguiendo entre lo real y lo virtual. Esta dimensión de la inteligencia es una propiedad del acto de ser humano y pertenece al nivel transcendental. Sobre esta cuestión Zubiri tiene páginas sublimes, pues sitúa la inteligencia a nivel transcendental (Castilla de Cortázar, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, 1996, págs. 341-344) y la razón por la que critica otras nociones de persona como la de Boecio o a de Ricardo de San Víctor, muy valorada por él desde otros ángulos¹⁸.

En definitiva, la inteligencia así considerada –como acto y como luz– es una propiedad transcendental del *esse* humano y su nivel ontológico no es la naturaleza o la esencia sino una propiedad del *esse* humano: de ahí su carácter transversal, transcendental. De ahí que la inteligencia como acto, viene a ser el correlato transcendental por parte del *cognoscente*, por el que nos preguntábamos, que permite la transcendentalidad de la verdad.

5.3 La libertad

¿Y cual sería el correlato transcendental que contribuye al transcendental bien? Se habla de la voluntad. Pero al igual que Aristóteles distinguía entre el entendimiento agente y el paciente, y el primero es el considerado como un transcendental de la persona, de un modo paralelo a nivel de la tendencia espiritual se puede distinguir entre la voluntad como facultad perteneciente al alma humana y la libertad.

La libertad, entonces, pasaría de quedar encerrada como mera característica de algunos actos, a ser la condición de posibilidad de las acciones más plenas y de la autodeterminación de la persona. La libertad en Polo deja de ser catalogada como un principio causal, propio del acto de ser del cosmos, para pasar a ser el *a-priori* para el don. La persona en cuanto tal es sobre todo capaz de dar, de darse. El sentido de la libertad no es la indeterminación como dijera Sartre, sino la capacidad para darse, para destinarse en favor del bien del otro.

¹⁸ «La definición de Boecio es una falsa definición por dos razones: En primer lugar, porque es una definición en términos de sustancia y no de sustantividad. En segundo lugar, porque la inteligencia no tiene una función constitutiva de la *subsistencia*, sino que es una diferencia específica». «La segunda definición -que en el fondo se reduce a la de Boecio- es la célebre definición de Ricardo de San Víctor: 'persona es la existencia incommunicable de una naturaleza intelectual'. Esto nos acerca más a la cuestión, con tal de que se diga qué se entiende en ella por existencia. Ha llamado *ex-sistere* a 'estar fuera del principio que lo ha producido'. No olvidemos que la definición de Ricardo de San Víctor es una definición hecha para ser referida a la Trinidad, en la que el Hijo sale evidentemente del Padre, y en la que la personalidad de cada una de las personas está constituida por referencia a otras. Pero en cuanto se refiere a la incommunicabilidad, Ricardo de San Víctor alude nuevamente a las sustancias. Pero no se trata de sustancialidades, sino de sustantividades. Y dentro de esas sustancialidades, la inteligencia no tiene un papel de especificación del subsistente, sino de constitución personal del mismo» (Zubiri, *Sobre el hombre*, 1984, págs. 120-121).

La libertad trascendental sería, entonces, el correlato trascendental que responde al bien.

5.4 El amor

Por último Polo habla de un tercer trascendental antropológico: el amor. Para él el bien se queda corto en antropología y afirma que *en antropología el bien es el amor*.

Ahora bien, el amor es un trascendental muy peculiar que se distingue de los demás. Así como la inteligencia y la libertad se convierten con el acto de ser del hombre y son propiedad del poseedor y, en cierto modo, intransferibles, el amor manifiesta de un modo más claro que no es un trascendental unipersonal. El amor –más acorde aun con el *mit-sein* que es la persona–, su *ser-para* remite a la pluralidad de personas. Porque el amor requiere un destinatario, es don, don libre, pero para serlo, requiere ser aceptado. El amor comienza en la correspondencia. El don que se da, o es aceptado o no llega a ser don.

Por tanto, el amor nos abre plenamente a un acto de ser de otra magnitud que el del universo, e incluso del acto de ser de una persona considerada individualmente y explica por qué una persona no puede ser sola. El amor ayuda a penetrar mejor en el acto de ser del hombre pues así como la libertad y la inteligencia, decíamos, aunque abiertas son propiedad del poseedor y en cierto modo intransferibles, el amor requiere al menos dos personas. El don que se da, o es aceptado o no llega a ser don y el dar y el aceptar, en su diferencia, solo adquieren sentido en el amor que es unión, unidad al menos de dos, unión-con, comunión de personas.

Nos encontramos, entonces, en una perspectiva en la que el amor, lo más noble de la existencia, puede ser pensado como un trascendental antropológico y desarrolla una ontología del amor. Estamos en un marco, donde la luz que recibió Gabriel Marcel de que el ser es el lugar de la fidelidad puede ser explicada.

Profundizar en la doctrina de los trascendentales, después de haber distinguido entre el acto de ser del hombre de su esencia y del acto del ser y de la esencia del Cosmos, da lugar a una ontología del amor. El amor es una característica trascendental del ser del hombre, que requiere pluralidad de personas, al menos dos, pues nace en la unión entre ellas. Esto supone entre otras cosas, descubrir que la interpersonalidad no es algo extrínseco sino constitutivo y radical en el ser humano. Desde la noción de persona como co-existencia la persona y la relación con el otro se encuentran en el origen.

6. La belleza, la unidad y el amor

Ahora bien, ¿y la belleza en antropología?, pues ni la belleza ni la unidad han comparecido propiamente en el elenco de los transcendentales antropológicos. ¿Es la belleza un transcendental antropológico? ¿Lo es la unidad? ¿La respuesta podría estar en relacionarlas con el amor? Nos adentramos ya de lleno en repensar la belleza, cuestión nada fácil. Ya Platón concluye el *Hippias Mayor* poniendo en boca de Sócrates aquello de que lo «bello es difícil» (Platón, *Hippias mayor*, 304e) y pretendemos hacerlo desde el punto de vista antropológico. Para ello probaremos con la alternativa de pensar a la vez la unidad, la belleza y el amor, pues el amor comporta unidad en la pluralidad y algo similar ocurre con la belleza.

6.1. La belleza aúna verdad y bien y las dinámicas humanas

Un primer aspecto de cómo belleza y unidad se entrelazan se advierte en lo comúnmente aceptado de que *lo bello dice más que lo verdadero o lo bueno*, porque dice la Verdad y el Bien conjuntamente. De aquí que la belleza –dicho con un lenguaje algo más técnico– se convierte no solo con el ser, sino también con la verdad y el bien al mismo tiempo. En efecto, la belleza llegando directamente al corazón personal, consigue aunar las distintas dinámicas humanas, inteligencia, voluntad y sentimientos, a los que se refiere el corazón. Cognoscitivamente la belleza, por tanto, convoca y cautiva simultáneamente a todas las facultades humanas.

Entre las dinámicas que mueven al hombre la más difícil es explicar son las emociones, que ocupan un lugar importante allí donde la belleza acontece. En ellas pueden distinguirse unas más superficiales –psicosomáticas–, y otras más profundas que tienen que ver con el espíritu, con la persona misma: son los afectos. Los afectos tienen un matiz espiritual porque son despertados por la verdad y la admiración. Por ello, parece necesaria una breve alusión a ellos.

El amor a la verdad lleva consigo *la admiración*, que une la verdad y la belleza. Cuando la verdad resplandece captamos la belleza. Admiramos y la admiración nos anima a seguir profundizando en la verdad. La admiración se transforma en amor hacia lo más noble y digno de la realidad, que son las personas. A la persona se la ama con un *amor* que lleva consigo el *gozo*. El amor es un acto de la voluntad que se goza en la verdad del otro que es radical porque consiste en su realidad personal. El gozo va acompañado por un sentimiento positivo que seguramente es uno de los más importantes, a saber el *respeto*. Y la admiración conduce en último término a un sentimiento que acompaña a la *adoración*, en la que intervienen la inteligencia y la voluntad que se dirige al Bien Supremo, que es el más admirable (Polo L., *Los sentimientos humanos*, 2018, págs. 244-245).

En la belleza confluyen verdad y bien. La belleza se convierte, hemos dicho, no sólo con el ser sino también con la verdad y el bien. Pero además, al captar la belleza se aúnan inteligencia

y libertad y conjuntamente se conmueve el corazón, alcanzando la unidad de cada ser humano. Se entiende ahora mejor las afirmaciones de Divo Barsotti: «¡El misterio de la belleza! Hasta que la verdad y el bien no se han convertido en belleza, la verdad y el bien parecen permanecer, de alguna manera, extraños al hombre, se le imponen desde fuera. El hombre se adhiere a ellos, pero no los posee; exigen de él una obediencia que, en cierto modo, lo mortifica» (Turolde, 1988). Estas palabras que son matizables —pues la verdad se reconoce y está propiamente en el inteligencia más que en la realidad, por lo que es ya interior y no extraña al hombre—, expresan de alguna manera que la belleza confirma y refuerza que la verdad y el bien no son algo extrínseco al hombre sino que, residiendo en la intimidad humana, le mueven desde dentro.

6.2. Belleza, desinterés, amor y don

Sigamos analizando otras peculiaridades de la belleza. Tomás de Aquino señala tres rasgos fundamentales: la *perfección*, la *armonía* y el *esplendor* (Aquino, *Summa Theologiae*)¹⁹. De entre ellas interesa destacar la armonía, que es el resultado del orden y conjunción de diversos elementos. Además, se podría añadir otra característica importante de la belleza: el desinterés²⁰. La belleza no es utilitarista, es desinteresada. Es como la flor que florece por florecer, poco importa si la miran o no, afirma el místico Angelus Silesius (2005)²¹. ¿Pero quién no se deja fascinar por una flor que sonríe gratuitamente al universo? La belleza no pide nada, simplemente se muestra y puede ser admirada, contemplada, amada, gozada, respetada, adorada. San Agustín pregunta: «*Dime, por favor, qué podemos amar, sino lo bello*» (Agustín)²². De aquí que belleza y amor estén profundamente relacionados: por una parte la belleza suele despertar el amor pero es el amor en que descubre en profundidad la belleza del amado.

Y a su vez el amor tiene que ver con el don, con que a alguien le sea dado algo o alguien y éste sea aceptado. Es más están íntimamente relacionados, como ya señalan los grandes autores. «Según dice el Filósofo —afirma Tomás de Aquino—, don es propiamente *entrega sin deber de devolución*;

¹⁹ I, q.39, art. 8: *integritas sive perfectio, proportio sive consonantia et claritas*.

²⁰ La Iglesia busca la atracción que viene de la belleza y del amor cuya característica es el esplendor, tema recurrente en el Papa Francisco: no basta que el mensaje sea bueno y justo. Tiene que ser bello, pues solo así llega al corazón de las personas y suscita el amor que atrae. Cfr. FRANCISCO, Exh. *La alegría del Evangelio*, n. 167. «Más incisiva aún que el arte y que la imagen en la comunicación del mensaje evangélico es la belleza de la vida cristiana. Al final, sólo el amor es digno de fe y resulta creíble. La vida de los santos, de los mártires, muestra una singular belleza que fascina y atrae, porque una vida cristiana vivida en plenitud habla sin palabras. Necesitamos hombres y mujeres que hablen con su vida, que sepan comunicar el Evangelio, con claridad y valor, con la transparencia de las acciones, con la pasión gloriosa del amor», afirmaba recientemente el Papa: FRANCISCO, *Discurso al Consejo Pontificio para la Cultura*, 14.XI.2010.

²¹ (1624-1677). La rosa es una de sus poesías más célebres y citadas:

La rosa es sin porqué,
florece porque florece,
no tiene preocupación por si misma,
no desea ser vista.

²² *De musica*, VI,13,38: *Dic, oro te, num possumus amare nisi pulchra?*

esto es que se da sin intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quienes deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con el que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente» (Aquino, *Summa Theologiae*)²³. De aquí que el amor, en cuanto don desinteresado de sí no busca nada a cambio, excepto el bien del amor que es ser correspondido porque sin correspondencia no hay amor. «La intención principal del amante –dice en otro lugar el aquinate–, es a su vez ser amado por el amado; pues el esfuerzo del amante se dirige a atraer al amado a su amor, y si esto no sucede, es necesario que ese amor se disuelva» (Aquino, *Suma Contra Gentiles*)²⁴. El don como el amor no pide nada, excepto ser aceptado y esto, podríamos decir, por propia supervivencia, pues si no es aceptado, el don ofrecido no llega a ser tal. El don, como el amor, solo son en la correspondencia, si el dar co-existe con el aceptar.

En las últimas décadas ha proliferado la hermenéutica del don en el campo fenomenológico y antropológico (Ferrer Santos, 2015) (Castilla de Cortázar, *Relevancia de la donación*, 2017). Entre ellos Juan Pablo II explora, en un importante texto inédito recientemente traducido, cómo la conciencia del don aparece en la Creación:

«Dentro de la creación podemos decir que en el ser humano al que Dios creó a su imagen varón y mujer (cfr. Gen 1,26-27), crear, en este caso, significa todavía más, pues *Dios entrega una persona a la otra*. Entregó al hombre-varón la feminidad de ese ser humano que se le asemejaba, le hizo su ayuda y, al mismo tiempo, entregó el varón a la mujer. Por tanto *desde el origen, el hombre es dado por Dios a otro (...)* La mujer se le da al hombre-varón para que el pueda entenderse a sí mismo y, recíprocamente, el varón es dado a la mujer con el mismo objetivo. Deben confirmar uno a otro su humanidad, sorprendiéndose de su doble riqueza» (Juan Pablo II, *El don desinteresado*, 2015, pág. 265).

6.3 Belleza, admiración y amor de complacencia

Juan Pablo II sigue exponiendo cómo la sorpresa de los dones del otro es, en primer lugar, fuente de admiración. De aquí que, aunque el amor tenga muchas facetas, la primera de ellas es el *amor complacentiae*, la complacencia desinteresada, donde domina sobre todo la belleza:

«Dios crea en sus corazones la dimensión interior de la amorosa complacencia, en la que domina sobre todo la belleza, antes incluso que la llamada al matrimonio. «la primera de ellas es la complacencia desinteresada: *amor complacentiae*. Dios, que es amor, transmite esta forma de amor al hombre. Los ojos del Creador, que abarcan todo lo creado, se posan ante todo en el hombre, que el objeto de la singular complacencia del Creador. (...) Dios contempla al varón y a la mujer en toda la verdad de su humanidad. Él mismo encuentra en esa verdad su complacencia creativa y paterna. Y esta desinteresada complacencia la inserta en su corazón. (...) Los hace capaces de recíproca complacencia entre ellos: la mujer se revela ante los ojos del varón como una síntesis

²³ I, q. 38, a. 1, c.

²⁴ I. III, cap. 151: «Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi accidat, oportet dilectionem dissolvi».

particular de la belleza de la entera creación y él se revela de manera similar a los ojos de ella» (Juan Pablo II, *El don desinteresado*, 2015, págs. 255-256).

La belleza, en un primer momento, produce asombro suscitando admiración, gozo, fascinación, entusiasmo hasta llegar al amor, pues hace ver en el otro alguien al que amar. En último término conduce a la fuente de, a Dios (Pieper, 1965).

En la Creación Dios libera en el hombre una enorme aspiración a la belleza que se convertirá en el sentido de la creación humana, en la búsqueda de encarnaciones siempre nuevas de aquella admiración que, para el hombre resulta indispensable como el alimento y el agua. Norwid, poeta polaco, escribió que: «La belleza existe para sorprender al trabajo y el trabajo para poder resucitar». Si el hombre resucita realmente a través del trabajo, a través de las distintas labores que lleva a cabo, es precisamente gracias a la aspiración que le da la belleza. La belleza constituye para el hombre una fuente de energía. Supone la inspiración para el trabajo, la luz que lleva consigo en medio de las tinieblas de la existencia humana, que permite superar con el bien cualquier mal o sufrimiento, puesto que la esperanza de la resurrección no puede defraudar (Juan Pablo II, *El don desinteresado*, 2015).

6.4 La belleza y la unidad entre las personas

Sin embargo, entre los dones recibidos en la creación, el más importante es la posibilidad de que el amor nazca y con él, la comunión de personas, la “unidad de los dos”, que será una imagen de la “unidad divina”:

«Al crear a la mujer y ponerla ante el hombre, Dios liberó en el corazón de este último la conciencia del don. “Ella es mía y ella es para mí, y gracias a ella yo puedo hacerme don, ya que ella misma es don para mí”. (...) Creando al hombre como varón y mujer, Dios transmite a la humanidad *el misterio de la comunión, que es contenido de su vida interior*. El hombre es introducido en el misterio de Dios a través del hecho de que su libertad se somete al derecho del amor y el amor crea la comunión interhumana (...) Y esta comunión es la clave de la singular semejanza del hombre con Dios» (Juan Pablo II, *El don desinteresado*, 2015, págs. 266-267).

Ciertamente la historia del hombre sobre la tierra, especialmente entre el varón y la mujer, manifiesta la ruptura de este plan originario. Aún y todo, en la humanidad persiste el deseo y la novedad de la belleza que Dios concedió al hombre al crearlo varón y mujer. «La nostalgia del corazón humano de aquella belleza originaria que el Creador otorgó al hombre supone al mismo tiempo la nostalgia de la comunión en que se revelaba el don desinteresado» (Juan Pablo II, *El don desinteresado*, 2015, págs. 269-270).

Esta belleza y comunión no son un bien perdido para siempre, sino que son un bien que recuperar. Y se recupera con el amor. Turoldo postula: «La verdad y el bien no bastan para crear una cultura, ya que no parecen suficientes por sí solos para crear una comunión, una unidad de

vida entre los hombres» (Turolto, 1988). Sin embargo, la belleza convoca. No sólo aúna todas las capacidades dinámicas del hombre, hasta sus más profundos afectos, como ya se ha señalado. La belleza aúna también a las personas, las une entre sí. Amor y belleza están muy relacionados pues «el amor más verdadero es el amor a la verdad y a la belleza» (Polo L. , Belleza y verdad son lo mismo y el amor sin verdad no existe, 2018, págs. 97-103).

En definitiva, como ya señalamos, desde el punto de vista antropológico el bien se queda corto. En antropología el bien es el amor y el amor es ante todo unidad, comunión de personas. La perspectiva conjunta de la belleza y el amor se abre directamente a una fundamentación de la moral, cuya clave es el doble precepto de la caridad. Esto significa que dicha fundamentación está reclamando una ampliación antropológica para apoyarla, más allá de la naturaleza, en el orden trascendental, el personal. La dignidad personal que conlleva ser persona permite descubrir un tipo de universalidad más profunda incluso que la de la común naturaleza (Castilla de Cortázar, Dignidad personal y condición sexuada. Un proseguir en Antropología, 2017, págs. 41-48).

Comenzábamos señalando que la belleza como icono de la esperanza, pues salvar la belleza será salvar al hombre (Pontificio Consejo para la Cultura, 2006). Pues bien, la esperanza que la belleza genera está relacionada con el amor. Es la esperanza del amor.

7. La via pulcritudinis y María

La fascinación que produce la belleza y el amor de complacencia que nace de ella hace realidad su significado original en sanscrito *Bet-El-Za*, que significa: «el lugar donde Dios brilla».

¿Y dónde brilla Dios? Dios brilla en la creación, principalmente en la del ser humano, creado a su imagen, varón y mujer (cfr. Gen 1,26-27) como se ha comentado. Por otra parte, la Resurrección de Cristo –el más bello de los hijos de los hombres (Ps 45,2)–, es la revelación de la belleza absoluta, la revelación ya prenunciada en el monte Tabor. Los ojos de los apóstoles quedaron encantados a la vista de esta belleza, desearon permanecer en su círculo, y la belleza de la Transfiguración les proporcionó la energía para sobrevivir a la humillante Pasión de Cristo Transfigurado (Juan Pablo II, El don desinteresado, 2015, pág. 269).

«El lugar donde Dios brilla». Hemos hecho referencia a la creación del hombre y a la resurrección, finalmente ¿no podrían aplicarse estas palabras, a María, la bendita entre todas las mujeres? Cuentan de Dostoievski, que iba todos los años a contemplar la hermosa Madonna Sixtina de Rafael y permanecía largo rato en contemplación delante de esa espléndida obra (Grün, 2014)²⁵. La persona de la Virgen y su belleza ha sido la mayor fuente de amor de complacencia de

²⁵ (monje benedictino y gran espiritualista)

la historia, con un significado que aún está por terminar de desentrañar. Juan Pablo II, que dirigía a ella las palabras de su lema *Totus tuus*, comenta:

«Pienso que cada hombre-varón, prescindiendo de su estado y de su vocación de vida, debe oír, al menos una vez en la vida, las palabras que escuchó José de Nazaret: “No temas tomar contigo a María” (Mt 1,20). “No temas tomar contigo” significa “haz todo lo que sea a fin de reconocer el don que ella es para ti”. (...) Deberías hacer todo lo que esté en tu mano a fin de reconocer este don, para demostrarle a ella misma que es un valor irrepetible» (Juan Pablo II, *El don desinteresado*, 2015, págs. 274-275).

La belleza, el lugar donde Dios brilla, se visualiza sobre todo en la persona del Verbo encarnado y en su madre María, justamente porque son las mejores imágenes de Dios. Aún así, una sola persona no es la plenitud de la imagen de Dios. Él mismo que comenzó describiéndose a sí mismo en el Sinaí como el “Yo soy”, que dice de Sí mismo que es luz, la luz de la Verdad, finalmente dice que es Amor. Una persona refleja la belleza de Dios, pero la plenitud de la belleza está en el amor que aúna, en la unión entre las personas, la mejor imagen de la verdad de las Tres personas unidas, la unidad de los Tres, el Amor que es Dios.

El amor es la belleza. El Espíritu Santo, la hipóstasis del Amor, como le llama Juan Pablo II, es la personificación de la Belleza, el Dios de la Hermosura. Y María su imagen más perfecta en la tierra. Terminaré con otras palabras de Leonardo Polo, al que se ha citado mucho anteriormente:

«La Virgen nos reúne en torno. La Virgen es el símbolo y la realidad de la unidad. Es nuestra Madre, y es la Madre de unidad. Es la Madre de la Iglesia. Y es la Madre de Cristo. En ella, está “reunido” todo. Todo cuanto se ha podido separar, desintegrar, romper, hacerse conflicto. Ella es la reunión. Y, por eso, la Virgen es la Madre de todo. (...) Y, además, la unidad es la belleza. Así, la forma por la cual es bella la Virgen es porque lo reúne todo. Reunirlo todo es lo característico de la belleza» (Polo L., *Belleza y verdad son lo mismo y el amor sin verdad no existe*, 2018, pág. 103).

En Ella brilla Dios y, como Madre que es, nos permite también brillar por Ella.

Bibliografía

- Aertsen, J. (2003). *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Navarra: Eunsa.
- Agustín, S. (s.f.). *De musica*.
- Aquino, T. d. (s.f.). *De Veritate*.
- Aquino, T. d. (s.f.). *Suma Contra Gentiles*.
- Aquino, T. d. (s.f.). *Summa Theologiae*.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

- Aristóteles. (s.f.). *De Anima*.
- Castilla de Cortázar, B. (1996). *La noción de persona en Xavier Zubiri*. Madrid: Rialp.
- Castilla de Cortázar, B. (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Rialp.
- Castilla de Cortázar, B. (2017). *Dignidad personal y condición sexuada. Un proseguir en Antropología*. Valencia: ed. Tirant.
- Castilla de Cortázar, B. (2017). Relevancia de la donación. En *Sobre Acción, deber, donación de Urgano Ferrer* (págs. 57-62). Madrid: Ideas y libros ed.
- Castilla de Cortázar, B. (2017). The notion of person and a transcendental anthropology, from Boethius to Polo. Wether the separated soul is a person, and whether the person is the whole of the esse of man. *Journal of Polian Studies* 4, 81-117.
- Chesterton, G. (1993). *El amor o la fuerza del sino*. Madrid: Rialp.
- Ferrer Santos, U. (2015). *Acción deber y donación. Dos aspectos inseparables de la acción*. Madrid: ed. Dykinson.
- Grün, A. (2014). *Belleza: una nueva espiritualidad de la alegría de vivir*. Vier Türme Verlag.
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et ratio*.
- Juan Pablo II. (2015). *El don desinteresado*. Palabra.
- Marcel, G. (s.f.). *Être et Avoir*.
- Pieper, J. (1965). *Entusiasmo y delirio divino*. Madrid: Rialp.
- Platón. (s.f.). *Hípias mayor*.
- Polo. (2011). *La esencia del hombre*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (1991). La coexistencia del hombre. *Actas de las XXI reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra, t. I*.
- Polo, L. (1993/3). Libertas transcendentalis. *Anuario Filosófico*.
- Polo, L. (1996). Tener y dar. En *Sobre la existencia cristiana* (págs. 103-135). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (1999). *Antropología transcendental I. La persona humana*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2012). *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp.
- Polo, L. (2012). Tener, dar, esperar. En *Filosofía y economía* (págs. 207-268). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2014). La libertad como clave de la antropología transcendental. En *Epistemología, creación y divinidad* (pág. Cap VI). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2018). Belleza y verdad son lo mismo y el amor sin verdad no existe. En L. Polo, *Escritos menores* (págs. 97-103). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2018). La coexistencia del hombre. En L. Polo, *Obras Completas, vol XVI*. Pamplona: Eunsa.

- Polo, L. (2018). Los sentimientos humanos. En L. Polo, *Escritos menores, vol XVI de Obras Completas*. Pamplona: Eunsa.
- Pontificio Consejo para la Cultura. (2006). *Via purititudinis, camino de evangelización y diálogo*.
- Ramos, A. (2015). Los trascendentales del ser. En F. Fernández Labastida, & J. Mercado (Edits.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. Obtenido de <http://www.philosophica.info/archivo/2015/voces/trascendentales/Trascendentales.html>
- Scheller, M. (1928 (1967)). *Die Stellung des Menschen im Kosmos (El puesto del hombre en el cosmos)*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Scola, A. (2005). *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*. Madrid: Ed. Encuentro.
- Silesius, A. (2005). *El peregrino querúbico*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Solschenisky, A. (1981). Discursos para el Premio Nobel. En *OEucres*. Vermont-Paris: YMCA Press.
- Turoldo, D. M. (1988). Belleza. En *Nuevo diccionario de Mariología*. Madrid: Paulinas.
- Von Balthasar, H. (1985). *Gloria. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza editorial.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1984). *Sobre el hombre*. Alianza.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (s.f.). *Estructura dinámica de la realidad*.