

Belleza, placer y objetividad

Resumen: Desde siempre, la belleza ha sido asociada al particular placer de ver. Ya Platón, y con mayor precisión Agustín, habían notado que la belleza del universo es pronunciada-reconocida lógicamente en el gozo de la mirada humana. Sin embargo, algunos autores de fines del siglo XVII comienzan a pensar lo bello en otros términos: o se lo asocia con algo objetivo, siendo el placer visivo su correlato, o bien se lo vincula con la subjetividad humana donde aquel placer cobra toda la importancia. El presente trabajo quiere ubicarse inicialmente en este punto para proponer, desde la especulación tomasiana que dice lo bello como *quae visa placent*, la posibilidad de pensar el placer visivo como criterio real de lo bello.

1. Introducción

Quienes abordan los temas estéticos descubren con sorpresa que a fines del siglo XVII y principios del XVIII, antes de la *Aesthetica* baumgartiana, aparecieron una serie de tratados sobre este tema desarrollados no por filósofos ni por artistas sino por un nuevo grupo de estudiosos «cuyos trabajos planteaban problemas de carácter general, abarcando todas las artes y creando de este modo una estética general. Dichos libros empezarán a aparecer en el momento de intensificarse la discusión sobre el carácter objetivo de la estética»¹. En efecto, la belleza no podía permanecer ajena al reciente planteo cartesiano: si la realidad del universo se presentaba como *res cogitans* y *res extensa*, entonces cabía preguntar si ella era una propiedad del *objeto* o una actividad del *sujeto*. Este planteo trajo en aquella época una importante discusión entre diversos autores conocida con el nombre de *Querelle* entre los antiguos y los modernos.

¹ W. TATARKIEWICZ, *Historia de la Estética. III: La estética moderna 1400-1700* (trad. Danuta Kurzyka), Madrid, Akal, 1991, p. 555.

Integrada por autores franceses e ingleses, la querella reflejaba un profundo cambio en la especulación sobre lo bello: «lo que ahora apremia es determinar el cometido del sujeto, de la razón, de la sensibilidad y de la imaginación, en la percepción de lo bello»². Éste era el punto principal defendido por los *modernos*, quienes como Jean-Pierre Crousaz afirman que «cuando nos preguntamos qué es la belleza, no nos referimos a algo que exista fuera de nosotros, como un objeto aislado, como existen un caballo o un árbol»³; lo bello en cuanto tal no implica propiedades objetivas sino el modo en que el sujeto es afectado. Así «la belleza descendía desde el alcázar de lo objetivo a la humilde región de lo subjetivo»⁴.

Por otra parte, los denominados *antiguos* afirmaban que era posible entender la belleza «objetivamente de modo que su naturaleza o esencia pueda formularse en leyes o cánones inmutables y eternos»⁵. Tanto el empirismo cuanto el racionalismo se pronunciaron por una respuesta más *subjetiva* que discutiría el grado de universalidad, y por tanto de objetividad, al que puede aspirar un juicio sobre lo bello.

Sin embargo, frente a esta cuestión moderna que pone el acento de lo bello en lo real o en la experiencia del sujeto, cabe preguntar si es posible pensar el tema desde otro horizonte. En este sentido, quisiera abordar la expresión que Tomás de Aquino usa para describir al *pulchrum, quae visa placent*, pero desde una óptica medieval que revele al placer humano de lo bello como el punto de vista real y metafísico⁶.

Con este fin, el presente trabajo ubicará al *quae visa placent* en su contexto, abordará luego el tema del placer y finalmente concluirá mostrando la densidad óptica contenida en la breve frase.

2. El *quae visa placent*

Como se sabe, quien estudia la cuestión del *pulchrum* en Tomás de Aquino arriba rápidamente a dos problemas de íntima relación: el primero es el de su trascendencia, el segundo el de la importancia que pueda tener la ex-

² I. YARZA, *Introducción a la Estética*, Pamplona, Eunsa, 2004, p. 97.

³ J.-P. CROUSAZ, *Traité du Beau*, en W. Tatarkiewicz, *Historia de la Estética*, p. 558.

⁴ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España. III: Siglo XVIII*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943, p. 9.

⁵ M. A. LABRADA, *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, Pamplona, Eunsa, 2001, p. 21.

⁶ No quiero usar aquí el término *objetivo*.

presión *quae visa placent*. Objeto de extensas discusiones, la trascendentalidad de lo bello se presentó al siglo pasado como un punto oscuro que derivaría en desestima de la breve fórmula: si el *pulchrum* no era un trascendental, la expresión del Aquinate sólo parecería indicar el gozo experimentado por el hombre ante lo bello, algo que, dada la obviedad de la afirmación, presentaba poco valor. Por el contrario, si se pensara que lo bello es un trascendental, entonces nuevamente el *quae visa placent* se ofrecería sólo como complemento derivado del esplendor óptico. Sea como fuere, lo cierto es que lo bello, aceptada o no su trascendentalidad, no debía pensarse desde la expresión tomasiana, quedando delimitado con mayor precisión objetiva por las coordenadas tradicionales de la *integritas sive perfectio, consonantia et claritas*⁷.

No es la intención de este trabajo abordar estas cuestiones cuya resolución llevaría mucho más tiempo del que ahora se permite. Sólo quisiera dar por sentado, dejando para otro momento su discusión, que lo bello es un trascendental y que la expresión que Tomás ha elegido para designarlo con aquel rango es la de *quae visa placent*. En abono de esta afirmación, puede leerse el conocido texto de la *Summa theologiae*, en su *prima pars*, q. 5, a 4, *ad 1*, donde frente a una objeción formulada sobre la doctrina de Dionisio Areopagita que unifica lo bueno y lo bello, se responde que si bien dicha unidad es incuestionable, no obstante es posible dar con una diferencia de razón que permite nombrar lo bello como tal:

«debe decirse que lo bello y lo bueno son sin duda lo mismo en el *subiectum*, porque se fundan sobre la misma cosa, es decir sobre la forma, [...]. Sin embargo, difieren en cuanto a la razón. En efecto, lo bueno mira propiamente al apetito, ya que lo bueno es lo que todas las cosas desean. Y por esto tiene razón de fin, pues el apetito es como cierto movimiento hacia la cosa. Por el contrario, el *pulchrum* mira a la potencia cognoscitiva, ya que se dicen bellas las cosas *que vistas agradan*. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo; pues tanto el sentido es cierta *ratio*, como toda virtud cognoscitiva. Y porque el conocimiento se hace por asi-

⁷ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 39, a. 8.

milación, y la similitud mira a la forma, lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal»⁸.

En un contexto que rememora todas las características de un trascendental (presencia en todo lo que es, identidad en los supuestos y distinción de razón, donde el criterio es el alma humana), el Aquinate ancla lo bello en la forma, en la proporción, pero también, atendiendo a su distinción respecto del bien, en la dimensión cognoscitivo-gozosa de lo bello: este trascendental quedaría delimitado por un *ver gozoso*. Más aún, si es posible concebirlo en su distinción con el bien, entonces es posible nombrarlo como diverso: *quae visa placent*. Considérese mínimamente el sentido de la expresión.

En primer lugar, se debe atender al *quae*. En su diferencia con el *bonum*, el *pulchrum* no es sólo un ver gozoso sino una experiencia humana *de lo real*, la percepción de un modo general del ente que se goza en el ver; así, el *quae* de la expresión revela que dicha percepción sería imposible sin el ente. Más aún, el final del texto advierte que el fundamento de lo bello radica en la forma. Esto último recuerda aquella expresión de Alberto Magno, conocida por Tomás, que designa a lo bello como «*splendor formae substantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas*»⁹. Sin abundar en las fuentes plotinianas y aristotélicas de esta expresión, ella destaca que la belleza nace del poder estructurante de la forma que despliega la materia alcanzando un ápice singular:

«en este mar de seres transitorios se dan momentos en que una forma logra actualizarse al máximo en la materia del sujeto que le pertenece. Brilla el ser distinto que ella le otorga [...]. Cada una de sus partes irradia desde dentro y cumple adecuadamente la virtualidad de la forma»¹⁰.

En segundo lugar, el ente bello es reconocido como bello en una *visión*. A diferencia del *bonum* que implica una apetencia, una tensión hacia el *ens*, el *pulchrum* es reconocido en un ver intelectual, en una actividad de la inteligencia que *statim* lo alcanza en la simple aprehensión.

⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1. Las cursivas son nuestras.

⁹ S. ALBERTO, *De Pulchro et Bono*, en P. Mandonnet, *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia*, Lethielleux, Paris, 1927, t. V, p. 427.

¹⁰ M. J. PETIT DE MURAT, *La Belleza y el Arte*, Tucumán, Grupo del Tucumán, 1991, p. 12.

Por último, en tercer lugar, se trata de un ver al ente espléndido de manera *gozosa*. Es aquí donde se cierra y diferencia lo bello frente a los otros transcendentales: el gozo contemplativo no es la tensión apetitiva del *bonum* ni la percepción de adecuación que describe al *verum*. Se afirma sólo que lo bello es reconocido como tal en aquel especial tipo de ver frutivo.

Ahora bien, este último punto parecería restar realidad a lo bello, pues el placer, siendo sumamente singular, algo remitido al gusto, haría de este trascendental algo reducido frente a la densa realidad presente tanto en el *verum* cuanto en el *bonum*. Para precisar este punto conviene recordar mínimamente el pensamiento del Aquinate sobre el placer.

3. Placer humano

Como se sabe, el tema es abordado en diversos lugares de la obra tomasiana, aunque existen dos donde su tratamiento adquiere un carácter más sistemático: uno es el *Comentario a la Ética Nicomaquea* y otro es el apartado dedicado a la virtud de la templanza en la *Summa theologiae*. Sobre estos textos es posible alcanzar una idea completa de lo que Tomás pensaba acerca del placer¹¹. En este sentido, el Aquinate parte desde la actualidad plena de la potencia que, implicando su buena disposición y al sensible en acto, engendra el placer:

«En la operación del sentido han de considerarse dos cosas: el sentido mismo, que es el principio de la operación, y lo sensible, que es el objeto de la operación. Luego, para que la operación de un sentido sea perfecta se requiere una disposición óptima por parte de ambos, es decir del sentido y del objeto. Por eso agrega [Aristóteles] que el sentido opera perfectamente cuando su operación está bien dispuesta hacia algo máximamente proporcionado, esto es, lo más conveniente de lo que cae bajo ese sentido»¹².

Como se aprecia, Tomás pone el *criterio* de lo placentero más en el sentido que en el sensible, pues si bien no puede darse la operación perfecta

¹¹ Es innegable la influencia que el Estagirita ha dejado en la teoría tomasiana sobre el placer. Sin embargo, el Aquinate ha transformado el tema al pensarlo en orden a la Visión Beatífica. Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, l. X, c. 1-5.

¹² S. TOMÁS, *In Ethic.*, X, 6, n. 2.

sin ninguno de los dos, esta operación tiene como objeto formal el sentido, que es capaz de captar sólo aquello que le es proporcionado. Con todo, se comprende que tal proporción no es siempre óptima, sea por indisposición del sentido, sea por imperfección del objeto, verificándose una *variación* que no elimina la operación, aunque sí produce una diferencia cualitativa en la actualidad -y en el placer- de la potencia.

En esta actividad perfecta, en esta *enérgueia* plena, Tomás radica el placer que compete a toda potencia:

«Vemos que la misma operación, la cual dijimos que era perfectísima, es también la más deleitable. Pues donde sea que encontremos en algún cognoscente una operación perfecta, allí también encontramos una operación deleitable»¹³.

El placer acompaña a la actividad perfecta, es lo que indica su natural acabamiento. Pero en el texto llama la atención que se apele al conocimiento en vez del apetito, pues parecería que el placer está más vinculado a la posesión de un bien que a su conocimiento. ¿Por qué se indica esto?

Conviene recordar que Tomás se está ocupando del placer propiamente humano. Si bien es posible establecer una analogía entre el hombre y todo viviente, no obstante también existe cierta inconmensurabilidad entre ellos basada en la intelectualidad humana. Esta diferencia es tan profunda que cuando se quiere comparar el placer del hombre y el del viviente sensible se debe relacionar el del primero al conocimiento intelectual y el del segundo a la posesión de un bien sensible según el tacto. En este sentido afirma el Aquinate que,

las delectaciones de los sentidos de una manera se tienen entre los hombres y de otra entre los animales. En efecto, entre los animales las delectaciones son causadas por los otros sentidos en orden a las cosas sensibles del tacto: así como el león se deleita viendo al ciervo o escuchando su voz a causa de la comida. El hombre por el contrario se deleita según los otros sentidos no sólo por causa de esto sino también por causa de la *conveniencia* de las cosas sensibles¹⁴.

¹³ S. TOMÁS, *In Ethic.*, X, 6, n. 4.

¹⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 141, a. 4, ad 3.

Los placeres del tacto se hallan tanto en el hombre cuanto en el viviente sensible; sin embargo, no son los únicos ni tampoco los principales placeres humanos. Esto se advierte ya desde la sensibilidad: más allá de la *posesión* de los bienes sensibles, el eje del placer humano pasa por la *convenientia*, por la *proportio* entre el sentido bien dispuesto y el objeto excelente. Esto significa que el placer puede aparecer no sólo en relación al tacto sino esencialmente en relación al conocimiento: el león se deleita en la visión del ciervo en atención a la comida; el hombre se deleita en la visión del ciervo en atención a la comida, pero también encuentra deleite en la armonía de sus movimientos, en la belleza de sus formas y en la estampa de su figura. Esto es así por la impronta intelectual que lo capacita para gozar en la percepción de la *convenientia*.

En este sentido, el Aquinate insistirá en diversas oportunidades sobre la principalía del placer cognoscitivo, en particular de aquel que se da en la vida contemplativa:

«La delectación es no sólo según el tacto o el gusto sino también según todo sentido. Pero tampoco sólo según el sentido sino también según la especulación del intelecto en cuanto se especula algo de lo verdadero por certeza»¹⁵.

La progresión ascendente desde el plano de lo más evidente hasta el nivel de lo más esencial es clara: el más conocido de todos, el placer del tacto, no agota los deleites posibles al hombre, reflejándolos sólo en un determinado nivel; sobre éstos se pueden encontrar aquellos placeres que no implican posesión o destrucción del bien sino que acompañan a la simple visión o audición, placeres a los que Tomás denomina «deleitables a causa de su *convenientia* como cuando el hombre se deleita en el sonido bien armonizado»¹⁶. Finalmente, se llega al placer propiamente humano, el que aparece en la actividad intelectual.

Así, este placer es más intenso que el sensible, ya que si su grado está directamente relacionado con la dignidad de la potencia en cuestión, entonces a mayor dignidad corresponderá mayor placer en la actividad plena. Esta es la razón por la que, en definitiva, el verdadero placer es el del hombre virtuoso en su actividad más elevada, es decir, en la de la felicidad:

¹⁵ S. TOMÁS, *In Ethic.*, X, 6, n. 4.

¹⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 141, a. 4, ad 3.

«en este sentido también esta operación es la mejor, pues entre todas las realidades cognoscibles, las inteligibles son las mejores, y principalmente las divinas. Luego, en la contemplación de esas realidades consiste la perfecta felicidad humana»¹⁷.

Esta es, entonces, la actividad más deleitable, aquella que «no debe ser refrenada salvo *per accidens*»¹⁸, ya que por ser según la medida de la razón no precisa moderación y sólo debe ser contenida cuando una delectación espiritual impida una mayor.

Sin embargo, Tomás advierte un problema. Es cierto que el verdadero y máximo placer humano es el de la contemplación, sin embargo también es cierto que los hombres prefieren otro tipo de actividades a las que vinculan más intensamente el placer, como es el caso de la comida y la bebida. Más aún, algunas actividades contrarias a la virtud parecen placenteras a la consideración de algunos hombres, como la mentira o el robo. Si esto es así, ¿cómo determinar la verdadera índole de aquellos placeres que permitan una vida humana?

Tomás responde, en primer lugar, que hay ciertos placeres que lo son en apariencia, pues son perseguidos sólo por hombres que no se han ejercitado en la perfección:

«Y no hay que admirarse de que algunas cosas que entristecen al virtuoso aparezcan deleitables a otros. Este hecho ocurre por las muchas corrupciones y los múltiples daños de los hombres por los cuales se pervierten su razón y su apetito. Y así aquellas cosas que repudia el virtuoso no son deleitables *simpliciter* sino sólo para los mal dispuestos. Luego es manifiesto que aquellas delectaciones que todos confiesan ser torpes, no deben ser llamadas delectaciones sino para los hombres corruptos»¹⁹.

El Aquinate precisa: si algunos hombres dicen que las actividades deshonestas son placenteras, ello se debe a la propia corrupción que oculta los verdaderos placeres humanos. ¿Cuáles son éstos? Aquellos que determina el hombre virtuoso. En efecto, el hombre que posee la perfección de la virtud es

¹⁷ S. TOMÁS, *In Ethic.*, X, 10, n. 8.

¹⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, II-II, q. 141, a. 4, ad 4.

¹⁹ S. TOMÁS, *In Ethic.*, X, 8, n. 14.

presentado por Tomás como el *criterio* de lo placentero, ya que es quien ha perfeccionado sus potencias, disponiéndolas para gozar adecuadamente.

De este modo, Tomás recupera aquella afirmación que el Estagirita había hecho al definir los hábitos buenos²⁰: si bien éstos consisten en una actividad estable que tiende a un justo medio en relación al que obra, no obstante ese término medio prudencial, lo que debe hacerse aquí y ahora, tiene por regla al hombre prudente. Si la virtud es la acción misma buena realizada en concreto de modo habitual, sobre la determinación de aquello por hacer *hic et nunc*, es poco lo que se puede formular, porque justamente la percepción del singular demanda una solución original y única, de la que sólo es capaz el hombre prudente. Este mismo razonamiento es trasladado por Aristóteles al caso del placer y Tomás lo recupera con especial atención: cuáles son los placeres propiamente humanos, sin duda los de la contemplación; pero respecto de éste y de los demás placeres posibles al hombre, la medida será siempre el hombre virtuoso:

«en todo lo referente a las pasiones y operaciones humanas, parece ser verdadero lo que así parece al virtuoso que posee un juicio recto sobre ellas, como el sano sobre lo dulce. Y si está bien decir, como parece, que la virtud sea la medida según la cual se juzga de todas las cosas humanas y que el bueno es la medida en cuanto virtuoso; se sigue que serán verdaderos deleites los que le parecen tales al virtuoso, y será verdaderamente deleitable aquello en lo que el virtuoso goce»²¹.

Esta última afirmación, junto con las precedentes, permite ver la realidad y densidad del placer en el hombre. Por un lado, aparece su vinculación intensa con la felicidad: Tomás llevará este argumento más allá del Estagirita al proponer que el placer humano, algo constitutivo de su esencia, se completa en la eternidad de la *Visio Beatifica*, verdadero fin de toda vida humana. Por otro lado, se comprende la profunda realidad ontológica del placer ordenado: éste implica una intensa experiencia *energética* de la creación, que no está abandonada a la subjetividad vacía sino que, por el contrario, tiene parámetros bien concretos, pues implica al hombre bien dispuesto según la

²⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, l. 1, c. 6, 1106 b.

²¹ S. TOMÁS, *In Ethic.*, X, 8, n. 13.

medida de la virtud y al esplendor entitativo abierto a la percepción humana, lo que además confiere a lo placentero una cierta universalidad.

4. El placer de lo bello

Ahora bien, visto brevemente el tema del placer en Tomás, conviene aplicarlo al *placet* de lo bello. Para ello es preciso recordar que «lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí; pues tanto el sentido como toda potencia cognoscitiva es cierta *ratio*»²². La *proportio* es referida al placer, ya que si éste implica la unidad energética de una potencia bien dispuesta y su objeto propio en estado pleno, entonces tal unidad actual sólo se logra en virtud de la *proportio* que hay entre ambos.

En el texto de la *Summa* I, q. 5, a. 4, ad 1, el placer de lo bello se inicia en los sentidos: éstos son, en cuanto humanos, los inmediatos perceptores de una primera *proportio*. El comentario a la *Ética Nicomaquea* había advertido sobre este especial tipo de placer vinculado a lo bello al ocuparse del placer de la vista y del oído:

«es manifiesto que hay deleite según cada uno de los sentidos, pues decimos y experimentamos que la visión, por ejemplo, de bellas figuras es deleitable o que la audición de suaves melodías también lo es»²³.

Todo sentido, como toda potencia, es capaz de placer; sin embargo, la vista y el oído implican un placer particular que nace de la percepción y no de la posesión; se trata de una *enérgueia* que involucra el conocimiento de un ente proporcionado a estos sentidos cuya forma ha alcanzado cierta plenitud.

Esta afirmación del Angélico se ubica dentro de una fuerte tradición que ve en aquellas dos potencias sensibles (vista y oído) una mayor inherencia espiritual, una actividad *energética* más intensa²⁴.

²² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

²³ S. TOMÁS, *In Ethic.*, X, 6, n. 7. Tomás utiliza aquí los términos agustinianos para indicar lo bello en relación a la vista (*pulcher*) y al oído (*suavitas*). Cf. S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 33.

²⁴ Recuérdese en este sentido lo dicho acerca de cuál es la diferencia que Tomás introduce entre los sentidos de los vivientes sensibles y los del hombre: si en el caso de los

Con todo, encerrar el placer de lo bello en el plano de la sensibilidad sería un contrasentido, ya que Tomás ha insistido continuamente en que tal actividad energética deleitable encuentra su origen en el espíritu humano. Esto permite comprender por qué el Angélico dice en el párrafo de la *Summa theologiae* I, q. 5, a. 4, ad 1 que el sentido es *cierta ratio*, pues si bien en la vista y el oído hay una proporción, una regla, esa regla es la del espíritu. Con esto se comprende también que, en última instancia, el placer experimentado ante la belleza, relevado en el nivel de la sensibilidad, tiene su raíz en el espíritu humano: dicho de otra manera, se debe afirmar que si hay placer sensible ante lo bello, esto es porque el hombre es un ser espiritual y su sensibilidad está marcada por el espíritu.

Se comprende, entonces, la intensa unidad que toda actividad placentera sobre lo bello tiene en el hombre y el poder humanizador que radica en tales placeres. En primer lugar, la actividad energética placentera que es verdadera unifica a todo el hombre, pues si es cierto que es él quien propiamente opera en cada actividad y no la potencia aislada, de igual modo no será tal o cual potencia la que goce en una actividad determinada sino el hombre mismo pues el placer experimentado, en última instancia, depende del espíritu humano. En segundo lugar, la verdadera experiencia placentera es también *pedagógica* respecto de la plenitud humana, ya que deviene indicio y aliciente para el ejercicio de aquellas actividades que le son adecuadas²⁵.

5. Conclusión

Este breve recorrido por la expresión tomasiana que dice lo bello y por el placer que ella implica, revela una forma de concebir al *pulchrum* donde las demandas modernas no hallan lugar. En efecto, si se piensa que el placer es fútil para la determinación de lo bello, y para la vida humana misma, se

primeros el placer tenía como término el sentido del tacto, entre los segundos ese placer trasciende aquella satisfacción en atención de la *convenientia*; sólo los seres humanos eran capaces de deleitarse en la misma conveniencia de las cosas sensibles sin buscar la posesión implicada en el placer táctil o gustativo. Hay que comprender también que la vista y el oído, justamente por ser ambos los más energéticos de los sentidos externos (los *maxime deservientes rationi*), son también los más capaces de *convenientia* y, por tanto, los que pueden experimentar los placeres más propiamente humanos. Por esta razón, Tomás los elige como los mejores ejemplos del placer sensible, pues la percepción sensible de lo bello es la más alta de las actividades de la sensibilidad humana.

²⁵ Cf. PLATÓN, *Symposium*, 210 a - 211 b.

desconoce la radicalidad del planteo tomista: el placer es esencial al hombre, es su médula, o mejor aún, es su fin. Visto desde ese *télos*, primer y más importante parámetro de realidad, lo placentero se constituye en un camino que debe ser recorrido desde la sensibilidad al intelecto, desde la visión hasta la Visión. En este sentido, las potencias humanas han de ordenarse en función de los verdaderos placeres, mejor aún, el placer ha de encontrar su medida, su límite humano, pues se trata de ser hombres *en lo concreto*, donde sólo la prudencia acierta con lo adecuado. Es aquí donde el hombre virtuoso aparece como otro de los parámetros esenciales al placer.

Trasladado a lo bello, en concreto al *quae visa placent*, el placer acrecienta su densidad óptica: lo bello es fuertemente real por ser una plenitud entitativa, un momento del ente que lo dice intensamente. Pero además este *ens*, proporcionado en sí, alcanza *proportio* con un ser capaz de reconocerlo; el sentido y el intelecto en tensión a su objeto propio perciben una proporción máxima: así el ente bello se goza en la contemplación. Si, por el contrario, no se experimenta placer en ese ente bello, esto se debe a la poca disposición interior para descubrirlo, a la mengua ontológica que conlleva la mudez de la creación.

Concluyo, entonces, afirmando que el placer -en los términos aquí estudiados- es un importante índice de realidad frente a lo bello que se funda tanto en la densidad óptica cuanto en el deseo de Ver esencial al hombre.

Hugo COSTARELLI BRANDI