

Contemplación de la belleza y perfección de la vida humana

Enrique Martínez

Desde que al inicio de la tragedia del rey *Macbeth* las tres brujas clamaran entre tinieblas que lo bello es feo y lo feo es bello –*fair is foul and foul is fair*¹, se ha generalizado una inversión de los valores estéticos. Para comprobarlo basta dirigir la mirada hacia los diversos movimientos culturales de estéticas alternativas, en los que evitaré detenerme. Pero sí atenderé a un aspecto de este fenómeno contemporáneo, y es la implicación moral que esta inversión de los valores estéticos tiene en la vida humana y en su dinamismo perfectivo. En efecto, la ambición de poder con la que Shakespeare caracterizara a Macbeth pudiera entenderse como un triunfo de la fealdad moral, sustitutiva de la belleza propia de la virtud.

I. El abandono de la contemplación

Para aproximarme a esta cuestión, comenzaré considerando una actitud vital humana esencialmente vinculada con la belleza, como es la contemplación, a la que ya he hecho alusión en mis primeras palabras. Sin duda alguna, la contemplación ha sido relegada de numerosos ámbitos de la vida social y cultural por causa de su “inutilidad”, coincidiendo esta circunstancia con la mencionada inversión de valores estéticos, lo que no ha sucedido por casualidad.

Podríamos reconocer este abandono de la actitud contemplativa en muchos ámbitos de la vida humana contemporánea. Por citar algunos, nos en-

Artículo recibido el 4 de septiembre de 2012 y aceptado para su publicación el 15 de marzo de 2013.

¹ W. SHAKESPEARE, *The Tragedy of Macbeth*, acto I.

contramos, por ejemplo, con el modo en que culturalmente es entendido el domingo en Occidente. Éste ha dejado de ser en muchos casos un día de ocio en el que prime la reposada contemplación de Dios, de los amigos, de los familiares o de la misma naturaleza, y ha quedado reducido a una mera restauración de las fuerzas requeridas para lo que se juzga como vida auténtica, el negocio del resto de la semana. Se ha hecho realidad aquello del conde Zinzendorff: “No se trabaja solamente para vivir, sino que se vive para trabajar”.²

Otro ámbito en el que podemos constatar el abandono de la contemplación es la vida intelectual, sobre todo en la Universidad. Josef Pieper describe esta situación muy acertadamente, cuando advierte del peligro de sustituir lo esencial en la academia, que es la sabiduría filosófica contemplativa del ser en cuanto tal, por la eficiencia de los saberes útiles; lo primero, dice, lo combate el “sofista”, y lo segundo lo defiende el que él denomina “trabajador”: “Es en el concepto de *teoría* donde el *trabajador* y el *sofista* aparecen como típicas contrafiguras de lo académico –explica Pieper–: el *sofista* destruye la interna y fundamental posibilidad de la teoría, que, a su vez, en cuanto ejecución real, debe contradecir a todos los planes de utilidad hechos por el *trabajador*”.³

Pero el abandono de la actitud contemplativa adquiere una nota trágica cuando lo que deja de ser contemplado es la persona en cuanto tal, el hombre individual. Mi maestro Francisco Canals hace una descripción muy incisiva de esta situación. Primero, vincula esta actitud con la acusación que Jean Paul Sartre dirige a la mirada humana, e incluso a la mirada divina, a las que considera opresoras y fiscalizadoras del hombre en su libertad; pero contrapone esta manera sartriana de entender la contemplación del otro con aquella otra “mirada desinteresada, contemplativa y amorosa”, la cual, “lejos de ser destructora y anonadante, es una exigencia radical de la existencia y de la vida humana personal”.⁴ Y pasa a continuación a describir la situación de ese hombre que no tiene experiencia de una mirada personal:

Un literato conocedor del mundo de hoy –dice Canals– podría fingir, con fundamento en la realidad, la biografía novelesca de este *hombre a quien nadie miró*, que podría haber sido reiteradamente fotografiado, ra-

² J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, 12.

³ *Ibidem*, 204-205.

⁴ F. CANALS, “Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal”, 113.

diografiado, sometido a análisis clínicos, y test psicológicos, y cuyos datos podrían estar archivados en abundantes ficheros y memorias electrónicas”, –la biografía de un hombre que–, ”en su trágica soledad, perdido en lo público y sumergido en la socialización impersonal de pretendidas ‘relaciones humanas’, podría ser caracterizado con el título de *el hombre a quien nadie miró*.⁵

Es como si se hubiera perdido de vista la belleza del rostro humano en tanto que manifestativo de su ser personal –“persona” se denominaba en griego con el término “prósopon”, que significa “rostro”, mucho antes que “máscara”–.⁶ Y si no hay belleza, ¿qué se puede contemplar? El entendimiento humano parece entonces preferir la acción, la búsqueda interminable, al descanso contemplativo; es la elección de Lessing, quien, si Dios le ofreciera en una mano la verdad y en la otra la búsqueda, preferiría optar por ésta.

II. La absolutización de la praxis

Detengámonos en esta actitud, consistente en una absolutización de la *praxis* frente a la *theorein*, frente a la contemplación, y que Francisco Canals entiende como la propia del hombre moderno, caracterizado entonces como “hombre fáustico”.⁷ En efecto, es ahora Goethe quien sale a nuestro encuentro al poner en boca del doctor Fausto la proclamación de la enseña de la Modernidad: “Al principio era la Acción” –*Im Anfang war die Tat!*–.⁸ Esta inversión del texto evangélico nos permite comprender el sentido del pacto que poco después realiza Fausto con Mefistófeles, consagrándose a una acción sin descanso, en donde la contemplación de la belleza le supondría la muerte: “¡Arrojémonos al torbellino del siglo, al torbellino de los acontecimientos, y alternen entonces en nuestro interior, del modo que puedan, el placer y la amargura, la suerte propicia y la desgracia! Para medir el temple de un hombre, nada hay tan a propósito como la más agitada actividad... Ya lo he dicho: no trato de buscar la felicidad”⁹.

⁵ *Ibidem*, 112-113.

⁶ E. MARTÍNEZ, “El término ‘prósopon’ en el encuentro entre razón y fe”, 173-193.

⁷ F. CANALS, “Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal”, 109.

⁸ J. W. von GOETHE, *Faust: Eine Tragödie*, cap. 6.

⁹ “Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit, / Ins Rollen der Begebenheit! / Da mag

¿Pero a qué actividad se refiere Fausto, de qué praxis habla Canals? Ciertamente, no hay que confundirla con aquella praxis moral que los griegos vinculaban al dinamismo perfectivo de la vida humana. Desde el marxismo, el término “praxis” ha perdido su antigua referencia moral, para significar exclusivamente la actividad productiva, la “póiesis” griega. En este sentido, habría que decir más bien que la absolutización propia del hombre fáustico es la de la “póiesis” y la técnica, que no de la praxis. Es muy significativo este alejamiento del carácter moral de la actividad humana. Si en el obrar moral es reprobable el que causa voluntariamente un efecto deficiente, en el operar técnico sucede de otra manera: se juzga negativamente al que se equivoca cuando quiere acertar, pero se alaba al que causa un efecto deficiente cuando quiere, pues ello es signo del dominio que tiene sobre los efectos que produce.¹⁰ De este modo, la absolutización de la técnica de la que hablamos conlleva una subordinación de los bienes morales –y por tanto de la persona como bien honesto–, a los bienes útiles y al poder de la técnica. Todo es, pues, posible moralmente, si técnicamente es realizable, incluso pactar con el diablo.

La actividad humana se vuelve entonces demiúrgica, constructora de un hombre nuevo. No es de extrañar que la técnica se haya convertido, entonces, en el instrumento privilegiado de la acción política tiránica, en el arma más eficaz de Leviatán. Dice al respecto Canals:

No es un contrasentido, sino algo fundado en el dinamismo propio de una política constituida en religión y que concibe el Estado como providencia del hombre, el que la comunicación de las ideas sea técnica de propaganda y publicidad, la educación se transforme en manipulación o en amaestramiento para causar técnicamente un aprendizaje, y la reflexología y el conductismo sean los métodos de este modo de comprender el gobierno de los hombres.¹¹

El resultado es, como ya hemos anticipado antes, el de un hombre despersonalizado, convertido en “fenómeno sociológico”, analizado estadís-

denn Schmerz und Genuß, / Gelingen und Verdruß / Miteinander wechseln, wie es kann; / Nur rastlos betätigt sich der Mann ... Du hörst ja, von Freud' ist nicht die Rede”, (*Ibidem*, cap. 7).

¹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 54, a. 4, in c.

¹¹ F. CANALS, “Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal”, 109.

ticamente y, en caso de interesar al poder dominante, presentado como “noticia”. Pensemos que para esta sociedad fáustica lo único digno de ser contemplado es la “verdad” aparente, con su fugaz “belleza”, de lo que es producido por los medios de comunicación: el “ente noticia”. Mas si fuera lo contrario, es decir, si tal o cual individuo, más que interesar supusiera un estorbo para ese poder demiúrgico, entonces se procedería con gran precisión técnica a la interrupción del embarazo o a la eutanasia... Aunque, entonces, los efectos de esas acciones no aparecerían en los noticiarios para ser “contemplados”.

III. Una sociedad acídica

Si nos preguntamos ahora por las causas de esta absolutización de la praxis poética y del consiguiente abandono de la actitud contemplativa pienso que podemos encontrar dos, principalmente, que son de orden moral. La primera de ellas es la que tradicionalmente se identificaba como uno de los siete pecados capitales: la acidia.

Ésta la definía santo Tomás como “cierta *tristeza que apesadumbra*”.¹² Y como esta tristeza le pesa tanto al alma que la paraliza para realizar para cualquier acción, entonces ha derivado en el pecado capital que hoy denominamos “pereza”. La tristeza se convierte en pereza porque el acídico no tiene esperanza de alcanzar el bien que deseaba y lo da por perdido. Es decir, el bien deja de ser un fin; y entonces toda la actividad se resiente y pierde sentido: ¿por qué seguir actuando? Eso es lo que le sucede, por ejemplo, al padre o al maestro que ya no siente el gozo de educar, y se ve embargado por una pesada tristeza: “¿Por qué seguir educando?”, se pregunta.

Pero parece contradictorio decir que una tristeza que paraliza la actividad del alma pueda ser causa de la absolutización de la praxis. Pues vamos a ver que no. Explica Aristóteles que nadie puede permanecer largo tiempo en la tristeza¹³, de ahí que el acídico trate de huir de ella. ¿Y cómo huye? Mediante una actividad que no busque un fin en el que descansar –pues perdió la esperanza de alcanzarlo–, sino que se mueva en una huida sin rumbo, en “la más agitada actividad” proclamada por Fausto. Es lo que Ca-

¹² “Acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 35, a. 1, in c).

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* VIII, c. 5.

nals denomina “pereza activa”¹⁴, esto es, formas activas de distraerse para huir del vacío interior. Santo Tomás enumera cuatro.¹⁵ La *curiosidad*, esto es, la búsqueda de noticias aparentes y fugaces, en los medios de comunicación, en internet, en la misma educación... La *verbosidad* o vana palabrería, en los políticos, periodistas, maestros, etc., y en ese fenómeno tan propio de la sociedad fáustica que es la reunión. La *inquietud corporal*, que es típica de los niños y los jóvenes, dedicados sin descanso a actividades extraescolares, pero incapaces de mantenerse sentados en una silla leyendo o estudiando. Y, finalmente, la *variabilidad de proyectos*, que es más propia de los adultos, dedicados también sin descanso a redactar informes, diseñar actividades, rellenar formularios, elaborar presentaciones mediante las nuevas tecnologías, o renovar incesantemente las legislaciones, desoyendo aquel sabio consejo de Aristóteles de no modificar frecuentemente las leyes, ni aun cuando sea para mejorarlas un poco.¹⁶

En definitiva, la sociedad acídica se convierte, por causa de su tristeza, en una sociedad fáustica. ¿O no es Fausto en su estudio, antes de dejarse seducir por Mefistófeles, un retrato perfecto del hombre acídico? “¡Convencido estoy de que nada podemos saber...! ¡Y esto consume mi corazón! En realidad, sé un poco más que los necios, los doctores, los maestros, los clérigos y los monjes; ni escrúpulo, ni duda de clase alguna me mortifica; ni el diablo, ni el infierno me amedrentan; pero, gracias a esto, tampoco disfruto de placer alguno”.¹⁷

Pero el análisis de santo Tomás aún nos aporta una última luz, cuando explica que otra de las maneras de huir de la acedia es atacando el mismo bien que causa la tristeza. El acídico ha perdido el gusto por el bien: “De tal manera deprime el ánimo del hombre –sigue explicando el Aquinate–, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido”.¹⁸ Es decir, el juicio moral respecto de lo que

¹⁴ F. CANALS, “La pereza activa”.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 35, a. 4, ad 3.

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política* II, c. 5.

¹⁷ “Und sehe, daß wir nichts wissen können! / Das will mir schier das Herz verbrennen. / Zwar bin ich gescheiter als all die Laffen, / Doktoren, Magister, Schreiber und Pfaffen; / Mich plagen keine Skrupel noch Zweifel, / Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel – / Dafür ist mir auch alle Freud entrissen” (J. W. von GOETHE, *Faust: Eine Tragödie*, cap. 4).

¹⁸ “Quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 35, a. 1, in c).

está bien o está mal deja de ser connatural al hombre ácido. El bien ha quedado, entonces, vulnerable, y puede ser impugnado racionalmente por el ácido, que transmuta el bien en mal. Es lo propio del resentimiento en la moral, que describió Max Scheler.¹⁹ Así, los que tienen las riendas del poder califican de totalitarios a quienes hablan de la verdad, y se les responde como Pilato: “¿Y qué es la verdad?”. O el maestro, que habiendo renegado de su *vocación docente* para sustituirla por un *trabajo asalariado*, reacciona con desprecio hacia aquellos maestros que exigen un esfuerzo o un buen comportamiento, o hacia aquellos alumnos estudiosos o disciplinados, buscando igualar democráticamente las calificaciones.

Y lo que decimos del bien habría que decirlo igualmente de la belleza: la tristeza ácida conlleva una pérdida del gusto por las cosas bellas, resultando aquí también la inversión de los valores estéticos. Son las tristes brujas de Macbeth las que claman entre las tinieblas de su resentimiento que lo bello es feo y lo feo es bello.

IV. La soberbia del hombre fáustico

Anuncié una segunda causa del fenómeno que estudiamos, y que es aún más profunda que la acidia: me refiero a la soberbia, principio de todos los pecados y último en desaparecer.²⁰ La soberbia es un deseo desordenado de la propia excelencia²¹, que lleva al hombre –igual que al diablo– a confiar sólo en sus propias fuerzas y a despreciar el orden de la ley divina.²² Por esto es principio de todos los demás pecados, pues cuando la soberbia desprecia la ley divina remueve los obstáculos que impiden pecar en cualquier materia.²³

Pero la soberbia en sí misma mueve directamente al hombre a querer constituirse en medida de todas las cosas, suplantando la soberanía divina; así, el soberbio ansía determinar qué es lo verdadero y lo falso, qué es el bien y el mal, qué es la belleza y la fealdad... Es, ciertamente, el pecado de Adán, seducido por el diablo tentador: “El primer hombre –explica santo Tomás– pecó sobre todo al desear la semejanza con Dios en cuanto al cono-

¹⁹ Cf. MAX SCHELER, *El resentimiento en la moral*.

²⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 162, a. 7.

²¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 162, a. 2, in c.

²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 163, a. 2, in c.

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 162, a. 2, in c.

cimiento del bien y del mal, como la serpiente le sugirió, es decir, el poder determinar, con su propia naturaleza, lo que era bueno o malo que fuera a sucederles”.²⁴

En consecuencia, el hombre soberbio reniega de cualquier fin al que estén sometidos la naturaleza o las propias acciones. Surge así el rechazo de la Modernidad a la ordenación teleológica en la Física, optándose por un mecanicismo de meras causas eficientes, que antes de la contemplación de las formas en la naturaleza prefiere su transformación material: “Saber es poder”, afirmaba Bacon de Verulamio, abriendo las puertas a la sustitución de la *theoria* por la *póiesis*. E igualmente sucede en el orden moral, en donde el soberbio rechaza un fin último que ordene su vida y no haya sido elección suya: “Nadie os traza el camino que debéis seguir”, dice Mefistófeles a Fausto; actitud que supone la renuncia a la felicidad. De este modo la soberbia prefiere la búsqueda en cuanto tal (Lessing), la afirmación de la propia vida como voluntad de poder (Nietzsche), la construcción de la propia esencia (Sartre)... Es, en definitiva, la absolutización de la praxis.

Mas este hombre soberbio acaba experimentando su contingencia, su condición de creatura, incapaz de satisfacer su deseo de suplantar a Dios. Esta experiencia de su limitación le lleva a caer en la acidia, y, desde ésta, se revuelve con resentimiento contra el bien: “Sois lo que sois, responde Mefistófeles con ironía trágica a Fausto, al darse cuenta éste de que lo que busca sólo puede alcanzarlo un dios, y de que está tan distante del infinito como lo estuvo siempre antes de su compromiso de movimiento permanente”.²⁵

Y es que, en realidad, el hombre capaz de absolutizar la praxis no existe, es radicalmente heterogéneo del hombre de carne y huesos. Esto explica una de las múltiples paradojas de la sociedad fáustica: el hombre enarbola la bandera del espíritu absoluto y libre, emancipado de todo fin, de toda ley superior y de toda naturaleza, pero al mismo tiempo desprecia con resentimiento al hombre individual, “el Cayo o Sempronio que tritura Fichte en nombre del carácter absoluto, activo y libre, del espíritu”...²⁶ Y este hom-

²⁴ “Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggestit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 163, a. 2, in c).

²⁵ F. CANALS, “Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal”, 111.

²⁶ *Ibidem*.

bre individual, mera abstracción según el padre de la sociología moderna, August Comte²⁷, acaba sometido a un poder tiránico y despersonalizador, convirtiéndose en “el hombre a quien nadie miró”, que no merece ser contemplado.

Fruto también de ese resentimiento es, junto con el desprecio por el hombre individual, la transmutación de la verdad, del bien y de la belleza. A ello aspiraba desde el inicio por su soberbia, y al final acaba manifestándose de nuevo como huida del vacío interior experimentado en su contingencia. En definitiva, se socava todo fundamento de la contemplación, y se exclama en una mezcla de soberbia, acidia y resentimiento: *fair is foul and foul is fair*, buscando seducir a Macbeth para que trate de conseguir a toda costa el poder.

V. Volver a la belleza

Mas si queremos evitar la tragedia, hay que comenzar reconociendo la propia contingencia. Frente a la soberbia, se requiere una humildad metafísica que admita la condición creatural del hombre, que se admire ante el orden teleológico de la naturaleza, que contemple la realidad como algo dado a su entendimiento, y no fruto de su voluntad. Es muy cierto que el alma humana tiende a infinitarse por el conocimiento y el amor, pero también lo es que esta tendencia natural se da en una creatura que es a la vez espiritual y corpórea: es el misterio del hombre, “horizonte y confín de la naturaleza corporal y espiritual –afirma bellamente el Aquinate–; por ser como un cierto medio entre ambas, de ambas bondades participa, de las corporales y de las espirituales.²⁸ Y así, el que conoce y ama es este hombre de carne y huesos, cuya alma es “en cierto modo todas las cosas”²⁹, pero todas las cosas que le son dadas.

²⁷ A. COMTE, *Cours de Philosophie Positive*, VI.

²⁸ “Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine inveniuntur quodammodo aggregata: homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales; unde et omnis creaturae nomine homo intelligitur” (TOMÁS DE AQUINO, In III Super. Sent. prol.).

²⁹ “Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 26, a. 2, in c).

Esta humildad metafísica es la que le permite a san Agustín decir “*verum est id quod est*”.³⁰ Pues lo mismo habría que decir de la belleza: “*pulchrum est id quod est*”, la belleza es lo que es. En efecto, algo es verdadero, bueno y bello en tanto que es, en tanto que tiene ser. No hay ningún concepto previo al de ente, y nada se añade al ente que sea extrínseco a él;³¹ así, decimos “uno” del ente, “verdadero” del ente, “bueno” del ente, y “bello” del ente. Son modos de ser el ente: la unidad expresa el ser indiviso del ente; la verdad, el ser inteligible del ente; la bondad, el ser apetecible del ente... ¿Y la belleza? Explica santo Tomás que “se dicen bellas aquellas cosas cuya vista agrada”, o “aquello cuya sola aprehensión agrada”.³² Es decir, que la belleza tiene algo de cognoscitivo, pues se ve y aprehende, y algo de apetitivo, pues agrada. No expresa sólo el ser inteligible del ente, sino el esplendor de la verdad, como ya decían los antiguos, o *splendor formae*, en palabras de san Alberto;³³ y este esplendor es el que agrada y lleva al descanso del apetito, pues “pertenece a la razón de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito”.³⁴

La belleza es, pues, el esplendor del ser del ente, que es también uno, verdadero y bueno. De esta conveniencia con las otras propiedades trascendentales del ente podemos obtener las características que santo Tomás predicó de la belleza: la integridad, la claridad y el orden;³⁵ la integridad corresponde al ente por su unidad indivisa, que es un todo; la claridad le corresponde por su inteligibilidad; y el orden le corresponde en tanto que el ente bello es bueno, pues se dice del bien que se ordena al fin que le corresponde por naturaleza.

Así, partiendo de la humilde contemplación de las formas y del orden al fin, se puede volver a afirmar la objetividad no sólo de la verdad y del bien, sino también de la belleza, reordenando la afirmación de las brujas: “*fair is fair and foul is foul*”. La belleza no es, pues, algo que dependa en su ser del juicio del entendimiento ni del apetito de la voluntad: algo es bello y por eso apetece contemplarlo.

³⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Soliloquiorum*, II, cap. 5.

³¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 1, a. 1.

³² “Pulchra enim dicuntur quae visa placent” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 4, ad 1); “Pulchrum autem dicitur id cuius ipsa apprehensio placet” (*Summa Theologiae* I-II, q. 27, a. 1, ad 3).

³³ ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, q. 1, a. 2, in c.

³⁴ “Sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 27, a. 1, ad 3).

³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 8, in c.

Esta belleza se manifiesta ciertamente a los sentidos externos, capaces de percibir el esplendor de las formas sensibles, en su integridad, claridad y orden. Pero, por encima de éstas, la belleza se manifiesta al entendimiento, que aprehende el esplendor de las formas inteligibles. Esto redundante, sin duda, en la contemplación sensible, la cual se eleva por esta refluencia de lo racional, y alcanza a gozar de la contemplación de *Las Meninas* de Velázquez o de las *Polonesas* de Chopin. Mas el entendimiento humano puede también gozarse en la contemplación inteligible del orden del universo, o de la belleza moral de una buena acción o del alma virtuosa.

Esto último es lo que nos lleva a afirmar la belleza del hombre en tanto que imagen de Dios, y la fealdad de éste cuando por el vicio desfigura dicha imagen. Ya afirmaba al inicio de mi intervención, que la ambición de poder del rey Macbeth puede entenderse como un triunfo de la fealdad moral, sustitutiva de la belleza propia de la virtud. En efecto, la belleza se convierte con el bien, y la inversión de los juicios estéticos lo es también de los juicios morales.

Esta transmutación de valores, a la vez estéticos y morales, impide al alma elevarse hasta la contemplación de la causa última de toda belleza, que es la Belleza divina. De ahí, no sólo la aparición en la historia de un fenómeno exclusivo de la Modernidad como es el ateísmo, sino también que llegue a difundirse y aceptarse culturalmente, en sustitución de la Belleza divina, la fealdad de quien antes que nadie se rebeló contra Dios y busca atraer hacia sí almas como las de Macbeth o Fausto. Pero el hombre, aun en su condición creatural, ansía por naturaleza contemplar la Suma Belleza; y trata de elevarse hasta ella partiendo de la belleza de las cosas creadas. San Isidoro de Sevilla, uno de los más grandes Padres de la Iglesia hispánica, afirma: “Por la belleza circunscrita de las creaturas nos da Dios a entender su Belleza increada, que no puede circunscribirse, para que vuelva a Dios por los mismos vestigios que lo apartaron de Él”.³⁶

VI. Volver a la contemplación

Esta referencia a la Belleza divina nos permite ahora hacer una última reflexión acerca de la necesidad y primacía de la contemplación en la vida

³⁶ “Ex pulchritudine circumscriptae creaturae, pulchritudinem suam, quae circumscribi nequit, facit Deus intellegi, ut ipsis vestigiis revertatur homo ad Deum quibus aversus est” (ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae* I, 4. 2b).

humana. Decíamos antes que el hombre debe admirarse ante el orden teleológico de la naturaleza; esto debe llevarle a reconocer una ordenación teleológica de sí mismo a un fin último, que es lo que rechaza el alma soberbia. ¿Cómo se alcanza el fin último? Santo Tomás lo afirma con claridad: mediante una operación del entendimiento especulativo por la que se contempla la esencia de Dios.³⁷ En esta visión de la Esencia divina sacia el hombre todo su deseo de felicidad y aquieta su apetito; más aún, al contemplar un Bien perfecto y una Suma Belleza, “todo el hombre se perfecciona y hace bueno”.³⁸

Por eso que hay que afirmar la necesidad de la contemplación en el dinamismo perfectivo de la vida humana, pues su perfección última es una operación contemplativa. Ahora bien, se podría objetar que ésa pertenece a la vida eterna, pero no a esta vida terrena, en donde la contemplación supera en cierto modo al hombre, como dice Aristóteles.³⁹ No obstante, la limitación del hombre para la vida contemplativa no quita que ésta sea en sí misma más excelente que la vida práctica, que se busca en orden a otra cosa, mientras que la contemplación se busca por sí misma. Hay, ciertamente, una primacía dinámica de la praxis en la condición actual del hombre, pero siempre que esté debidamente subordinada a la contemplación en esta vida y en la otra. De ahí que los seis días de la vida práctica se deben ordenar al séptimo día, que es el de la contemplación; dice precisamente Aristóteles –¡en la *Política!*– que el ocio es el punto cardinal alrededor del cual gira todo;⁴⁰ y en otro lugar afirma: “Estamos no-ociosos para tener ocio”.⁴¹ Es este orden el que ha sido subvertido por la absolutización de la praxis, haciéndose realidad aquel “vivir para trabajar” que mencionábamos antes.

Por otra parte, la contemplación que es perfectiva de la vida humana no es un mero intelectualismo, sino una operación que nace del amor. Por eso aquieta el corazón del hombre. Explica Canals que “la primacía final de la contemplación ..., la no escisión ni antítesis entre lo teórico y lo práctico, se comprenden sólo si no se ignora la implantación del amor en el orden de lo contemplativo, de la que se deriva la exigencia y el imperio del amor

³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 5 y 8.

³⁸ “Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 5, ad 2).

³⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* X, c. 7.

⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Política* VIII, c. 3.

⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* X, c. 7.

sobre la praxis”.⁴² Desde esta perspectiva, entiende Canals la contemplación esencialmente como una “comunicación de vida personal”; en ésta uno le abre el corazón a su amigo para que pueda darse un diálogo amistoso, en el que ambos se miran y contemplan con amor.

Este diálogo cordial propio de la más auténtica contemplación es el que también nos permite entender el modo en que puede el hombre ordenar su vida a la contemplación de Dios. Una praxis movida por el amor mirará de dialogar con Dios desde la humildad, para pedirle que le alcance aquella contemplación que le supera; tal es la oración, que definía santa Teresa como “tratar de amistad con quien sabemos nos ama”. Nos encontramos, así, con la más perfecta praxis del hombre en esta vida, aquella en la que dialoga con Aquel que puede abrirnos su Corazón para mostrarnos su Rostro, y así contemplar su Belleza eternamente: “Oigo en mi corazón: ¡Buscad mi Rostro! ¡Tu Rostro buscaré, Señor, no me escondas tu Rostro” (Sal 27, 8-9).

VII. Epílogo

Concluiré refiriéndome no ya a Macbeth, de Shakespeare, o a Fausto, de Goethe, sino a don Quijote, de Miguel Cervantes. Encerrado en su habitación, leyendo las novelas de caballería, no vemos a don Quijote sumido en una acidia de la que trate de huir. No. El ingenioso hidalgo de la Mancha elige una lucha moral orientada en todo momento por el bien, que no es otro que defender la belleza de Dulcinea. Y, en su idealismo, no desprecia al hombre de carne y huesos, que se convierte en su más fiel amigo: Sancho Panza.

Pera vayamos al final de la obra, a las playas de Barcelona. Allí don Quijote es retado por el Caballero de la Blanca Luna a luchar para dirimir cuál de sus respectivas damas es la más bella. Y don Quijote pacta con su contrincante; mas la condición que en este pacto se impone al que sea vencido no es la de Mefistófeles, sino el descanso para la salvación de su alma: “Y si tú peleares y yo te venciere –le dice el Caballero de la Blanca Luna–, no quiero otra satisfacción sino que, dejando las armas y absteniéndote de buscar aventuras, te recojas y retires a tu lugar por tiempo de un año, donde has de vivir sin echar mano a la espada, en paz tranquila y en provechoso sosiego, porque así conviene al aumento de tu hacienda y a la salvación de

⁴² F. CANALS, “Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal”, 116.

tu alma”.⁴³ Combaten, y es don Quijote el derrotado. Mas éste, que debería reconocer la primacía a de la belleza de su vencedor, se siente impotente para cambiar la realidad de las cosas; y, aun a riesgo de perder la vida, confiesa: “Dulcinea del Toboso es la más hermosa mujer del mundo y yo el más desdichado caballero d la tierra, y no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad”. El caballero de la Blanca Luna se contenta con el retiro y descanso de don Quijote a su hacienda; y éste lo acepta, pues nada contradice el fin de toda su lucha: la belleza de Dulcinea.

Después de este episodio, don Quijote de la Mancha, Alonso Quijano el bueno, ajeno a todo afán de poder o de desorden de la propia excelencia, en su descanso contemplativo, recupera por fin la razón. Tal es el modelo para una sociedad que ha caído en “la razón de la sinrazón”: luchar por defender la belleza de Dulcinea, “la más hermosa mujer del mundo”.⁴⁴

Enrique Martínez
Universitat Abat Oliba CEU
 emartinez@uao.es

Referencias bibliográficas

AGUSTÍN DE HIPONA (1845). *Soliloquiorum*, Migne: PL XXXII, 867-904.

ALBERTO MAGNO (1972). *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, Bonn: Ed. Coloniensis..

ARISTÓTELES (1985), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid: Gredos.

— (2004). *Política*, Madrid: Gredos.

CANALS, F. (1976). Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal. *Espíritu* XXV, 74, 121-128.

— (2004). La pereza activa. *E-aquinas* II, 1, 2-12.

CERVANTES, M. de. (2004). *Don Quijote de la Mancha*, Madrid: Alfaguara.

COMTE, A. (1869). *Cours de Philosophie Positive*, París: J. B. Baillièere et fils.

⁴³ M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, segunda parte, cap. LXIV.

⁴⁴ *Ibidem*.

- GOETHE, J. W. von (2010). *Faust: Eine Tragödie*, Stuttgart: Reclam.
- ISIDORO DE SEVILLA (1862). *Sententiae*, Migne: PL LXXXIII, 537-738
- MARTÍNEZ, E. (2010). El término 'prósopon' en el encuentro entre razón y fe. *Espíritu* LIX, 139, 173-193.
- MAX SCHELER (1993): *El resentimiento en la moral*, Madrid: Caparrós Editores.
- PIEPER, J. (2003). *El ocio y la vida intelectual*, Madrid: Rialp.
- SHAKESPEARE, W. (1984). *The Tragedy of Macbeth*, East Rutherford, NJ: Penguin.
- TOMÁS DE AQUINO (1888-1906). *Summa Theologiae* Roma: Typographia Polyglotta. CANALS F. (2004). La pereza activa. *E-aquinas* II, 1, 2-12.