



*Universitat
Abat Oliba CEU*

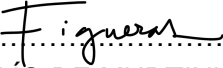
**El artista como imagen de Dios,
en el pensamiento de santo Tomás de Aquino**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

Autor: Pedro del Río de Murtinho
Tutor: Enrique Martínez García
Máster Universitario en: Estudios humanísticos y sociales
Año: 2021

DECLARACIÓN

El que suscribe declara que el material de este documento, que ahora presento, es fruto de mi propio trabajo. Cualquier ayuda recibida de otros ha sido citada y reconocida dentro de este documento. Hago esta declaración en el conocimiento de que un incumplimiento de las normas relativas a la presentación de trabajos puede llevar a graves consecuencias. Soy consciente de que el documento no será aceptado a menos que esta declaración haya sido entregada junto al mismo.

Firma: 

Pedro DEL RÍO DE MURTINHO

AGRADECIMIENTOS

Quería aprovechar esta oportunidad para agradecer al profesor Enrique Martínez, por dirigir este trabajo a pesar de todos los contratiempos, y por su guía a lo largo del Máster. A todos los profesores del Máster por su enseñanza y paciencia en los cursos. Al padre Lucas Prieto hnsscc por su orientación, ayuda y consejo en mi formación a lo largo de estos años. A mis amigos Miguel de la Fuente, Esteban López, Isabel Jordán, Raúl Ahrens, por sus correcciones; y especialmente a mis amigos Manuel Martín y Andrea Torres por su amistad y ayuda.

Quería agradecer también a mis padres y abuelos, por todo lo que he recibido y por hacer posible que pueda dedicarme al estudio. Y muy especialmente a mi señora María Magdalena, por su paciencia y apoyo durante todo este tiempo.

Y finalmente a nuestro Señor Jesucristo, fuente de toda sabiduría y belleza.

A mis abuelos, Pedro Murtinho y Margarita Baixas.

*Todo lo que existe, oculto o manifiesto lo conocí;
ya que la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó.
(...)*

*A esta amé y busqué desde mi juventud,
y pretendí llevármela como esposa,
y me enamoré de su belleza.*

LIBRO DE LA SABIDURÍA

Resumen

El pensamiento de santo Tomás de Aquino puede iluminar, desde su síntesis teológica y metafísica, el sentido de las bellas artes y el lugar de estas entre las actividades humanas. Desde esta perspectiva, la consideración debe enmarcarse en la dinámica de todo el universo de imitar y reflejar la Belleza divina. Entre todas las creaturas físicas destaca el hombre, creado a imagen de Dios, razón por la cual alcanza una mayor semejanza divina y una plena comunicación de su propia perfección, en cuanto obra movido por un verbo interior amado. En ese sentido la realización de la obra artística se inscribe –como ocupando un especial puesto– dentro del plan divino de comunicar su Belleza, siendo fundamentalmente una participación de la belleza divina y tomando, entonces, por ejemplar a la misma operación *ad extra* de Dios. Se comprende así que en las bellas artes el hombre parece realizar de un modo singular su dignidad de imagen de Dios, asemejándose al Verbo, Imagen de Dios, Belleza ejemplar y Arte divino.

Palabras claves

Arte – Belleza – Imagen de Dios – Santo Tomás de Aquino – Verbo divino
--

Abstract

The theological and metaphysical synthesis of saint Thomas Aquinas can shed light the meaning of the fine arts and its place between the human activities. In such perspective the consideration must be framed in the dynamic of the entire universe to imitate and irradiate the Beauty of God. Among all the physical creatures stands out the human being, created in the image of God, for which achieves a greater divine similarity and a fuller communication of his own perfection in so far as he acts moved by an interior loved verb. In that sense, the realization of the artistic work is inserted – as if taking an especial place– in the divine plan of communication of his own Beauty, being fundamentally a participation in the beauty of God and having, thus, as model the same God's ad extra operation. Thus, it is understood that in the fine arts human being especially realizes his dignity of image of God, resembling the Verb, Image of God, Exemplary Beauty and Art divine.

Keywords

Art – Beauty – Image of God – Saint Thomas Aquinas – Divine Word
--

Sumario

Introducción	11
I. LA IMAGEN	15
I.1. Analogía de la imagen de Dios	15
I.1.1. Concepto de imagen	15
I.1.2. Imagen y vestigio en la creación.....	16
I.1.3. Vestigio según Dios uno y trino.....	17
I.1.4. Imagen según Dios uno y trino	21
I.1.5. La Imagen de Dios.	22
I.2. El fin de todo lo creado es imitar a Dios.....	23
I.2.1. Motivo del acto creador en la doble línea de lo bueno y lo bello.....	23
I.2.2. Toda creatura tiende a imitar a Dios.....	25
I.2.3. La comunicatividad como más perfecta imitación de Dios.....	27
I.2.4. El hombre imita más a Dios que los ángeles en un sentido relativo	28
I.3. Conclusiones del capítulo de la imagen.....	30
II. LA BELLEZA.....	32
II.1. La belleza en general	33
II.1.1. Definición de belleza según la doble dimensión subjetivo-objetiva.....	33
II.1.2. La belleza como trascendental	38
II.2. Escala de la belleza creada	40
II.2.1. Belleza sensible individual	40
II.2.2. Belleza sensible del orden del universo.....	45
II.2.3. Belleza espiritual	47
II.2.4. Afinidad entre la belleza sensible y la espiritual.	50
II.3. Belleza en el entendimiento humano	55
II.3.1. Perfección del alma humana y del ser cognoscente	55
II.3.2. Participación de lo bello por el entendimiento como participación de la Claridad divina.....	57
II.4. Dios, Suma Belleza	59
II.4.1. Ascenso a la belleza de Dios	59
II.4.2. Belleza de Dios comparada con la creatura	65
II.4.3. Belleza de Dios según la Trinidad	67
II.4.4. Belleza del Verbo encarnado	71
II.5. Conclusiones del capítulo de la belleza	75
III. EL ARTE	77
III.1. El arte en general	77
III.1.1. Factio o poiesis y las operaciones humanas	77
III.1.2. El arte como virtud intelectual	78
III.1.3. El orden del arte en las actividades humanas	83
III.2. El verbo humano y el arte	88
III.2.1. El verbo artístico humano	88
III.2.2. Cuádruple causalidad del verbo artístico humano	92
III.2.3. El verbo artístico y la belleza	101
III.3. El arte divino	105
III.3.1. Operaciones interiores y exteriores en Dios	105
III.3.2. El Verbo como Ratio factiva perfecta y Belleza ejemplar	107

III.3.3. Cuádruple causalidad en la creación.....	110
III.3.4. Cuádruple causalidad según la belleza.....	113
III.4. Conclusiones del capítulo del arte.....	115
Conclusión.....	117
Bibliografía.....	123

Introducción

En el famoso ensayo *La deshumanización del arte*, Ortega y Gasset señalaba que el arte contemporáneo tiende hacia la “purificación del arte”¹, la cual consiste en una *deshumanización* de su contenido. Por esto el arte nuevo separa a una casta privilegiada, capaz de apreciar su pureza, de la masa común que peca –podríamos decir– de ser demasiado humana. Este arte definido como *nuevo* consiste en un arte para artistas, un arte artístico.

En efecto, muchas veces el hombre común reconoce experimentar cierta perplejidad en la apreciación de las obras del “arte de punta” o “arte culto” contemporáneo. La deshumanización que nota el filósofo español no sólo menta una ausencia de contenidos comunes reconocibles por todo ser humano, sino que “consiste activamente en esa operación de deshumanizar”;² la finalidad del arte nuevo es ese triunfo sobre lo humano y por eso “es preciso concretar la victoria y presentar en cada caso la víctima estrangulada”.³ El sinnúmero de vanguardias, escuelas o modas, se suceden vorazmente unas a otras, buscando una nueva manera de destruir, ridiculizar, y deformar lo real, lo humano, lo bello...

Por otra parte, en oposición a este “arte culto”, tenemos el arte de la cultura de masas o “arte pop”, regido por una lógica de comercio. Se trata de “una mercancía industrialmente fabricable que se mide en valores de mercado”;⁴ un producto realizado para alcanzar el máximo posible de consumidores, y que por ello apunta a las pulsiones más instintivas de la naturaleza humana, o al placer que conlleva lo novedoso por sí mismo. Este arte se reduce en gran parte a una mera entretención, alivio del tedio de la vida cotidiana, vana curiosidad, o a un producto al servicio del erotismo u otros placeres sensibles. En esta perspectiva, lo bello –aquello por lo cual el objeto producido resulta agradable– se enmarcaría dentro de la categoría de bien de consumo, sometida a las leyes de mercado.

Al contrario, para el arte culto o de vanguardia, su grandeza debe cifrarse en la capacidad para superar lo dado y existente, en superar las mismas inclinaciones humanas. La fuerza de voluntad, para Nietzsche, consiste en ese prescindir del sentido de las cosas, y por eso “la preferencia por cosas dudosas y terribles es un síntoma de fuerza; mientras que el gusto por lo bonito y lo gracioso le pertenece a

¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*. Madrid: Austral, 2008, p.52.

² *Op. Cit.*, p.61.

³ *Ibid.*

⁴ JOSEPH RATZINGER, “«Cantad a Dios con maestría». Indicaciones bíblicas orientativas para la música sagrada”, en *Obras completas v.XI*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2018, p.442.

los débiles y delicados”.⁵ La contemplación y lo bello pertenecen a la categoría de la debilidad y pasividad humana. El arte, por su parte, es grandioso en la medida en que cambia y transforma, “no como los conocedores, que dejan todo como es”.⁶

La ausencia de finalidad del arte, su absoluta autonomía, como una acción no condicionada en sí misma, como dijera Canals, parece ser el fundamento de la grandeza del arte entre las actividades humanas; sólo así el arte tendría un *quid divinum*. Por el contrario, la subordinación a la finalidad de la naturaleza humana, a la preeminencia de la contemplación y a la “normatividad” de lo bello trascendente a la conciencia humana, no serían sino un yugo aplastante para la creatividad del hombre.⁷

La Iglesia, por otra parte, le otorga un gran valor a las bellas artes, contándolas “entre las actividades más nobles del ingenio humano” (SS 122). Su valor se cifra en que por ellas el hombre se relaciona “con la infinita belleza de Dios, que intentan expresar de alguna manera por medio de obras humanas” (SS 122). El *Catecismo* señala que “el hombre, «creado a imagen de Dios», expresa también la verdad de su relación con Dios Creador mediante la belleza de sus obras artísticas” (CEC 2500). Por tanto, para el Magisterio de la Iglesia la nobleza de las bellas artes, su *quid divinum*, se funda en esta dignidad del hombre de ser creado a imagen de Dios y en su relación con la infinita belleza de Dios.

Nos preguntamos en este trabajo si la doctrina de santo Tomás podría arrojar una luz sobre esta dignidad de imagen de Dios en las bellas artes, y, a la vez, esclarecer el debate contemporáneo sobre el sentido de estas en la vida humana. Pero parece que recurrir a las obras del Aquinate para buscar el sentido de las bellas artes es un esfuerzo vano, puesto que en el medievo ni siquiera existe un concepto semejante al de bellas artes, y no hay un sólo artículo en su obra dedicado a un tema relativo. Además, de su mismo sistema se podría colegir que las bellas artes no poseen una especial dignidad, puesto que el arte, como virtud del entendimiento práctico, no puede ser el fin último del hombre, ya que lo práctico como tal se ordena a algo otro. Autores como Umberto Eco, afirman que para el pensamiento medieval “el hombre hace arte por indigencia”,⁸ dando a entender que, para aquella cultura, el hombre no haría arte por una especial dignidad del ser humano, sino por las limitaciones de su condición de creatura corporal.

⁵ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sobre arte y artistas. Textos póstumos escogidos y traducidos por Carla Cordua*. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas, 2018, p.37.

⁶ *Op. Cit.*, p.33.

⁷ Cf. ENRIQUE MARTÍNEZ, “Contemplación de la belleza y perfección de la vida humana”. *Espíritu* 62/145 (2013), pp.57-71.

⁸ UMBERTO ECO, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona: Penguin Random House, 2012, p.163.

Incluso la misma concepción del arte de santo Tomás, recibida del pensamiento aristotélico, parece dar razón al indiferentismo teleológico que caracteriza al pensamiento contemporáneo, puesto que la perfección de esa virtud no supone ninguna ordenación al bien del hombre, sino sólo del efecto realizado, sea este el David de Miguel Ángel o el asalto de un banco. Así lo han comprendido algunos insignes tomistas como Maritain.

Para que acudir al pensamiento del Doctor Angélico sea una empresa fructífera, no se debe sólo recomponer las esporádicas pinceladas que da a lo largo de toda su obra sobre el arte y la belleza, sino que se debe intentar comprender el arte dentro de su gran síntesis teológica y metafísica. Sólo así la genialidad y profundidad de santo Tomás será un aporte en la discusión sobre el sentido y destino de las bellas artes.

Nuestra consideración, por tanto, de las bellas artes en el pensamiento de santo Tomás, deberá tomar una perspectiva metafísica, enmarcada dentro de una filosofía cristiana, es decir, “la que sin dejar de ser filosofía ha recibido la iluminación de la fe”.⁹ En cuanto indagación metafísica, ha de dar razón de esta realidad desde la causa final del universo, de aquello en vistas de lo cual todo ha sido hecho. Por la iluminación de la fe, la perspectiva metafísica descendente –es decir, la que desde el conocimiento de Dios desciende a las creaturas– toma una especial fuerza en la síntesis tomista. Santo Tomás hace suya aquella comprensión cristiana del hombre como imagen de Dios, y también de la tendencia de todo el universo con sus partes a imitar y reflejar la perfección divina en la medida en que le es posible.

Por eso, para la comprensión de la dignidad y destino de las bellas artes, hemos tomado la perspectiva de la imagen. Toda creatura busca imitar a Dios en el mismo sentido en que está inclinado a su propio bien, y a mayor semejanza con Dios, mayor participación de su bondad. De modo que, si en las artes el hombre imita de modo especial a Dios, comprenderemos la importancia y alto destino que tienen estas en el orden de las actividades humanas. La perspectiva de la imagen nos permite poner en relación la actividad artística con algunos elementos claves de la síntesis tomista, tales como la herencia agustiniana de la metafísica de la mente humana, la difusividad y comunicatividad del bien, la metafísica de la belleza, la teoría clásica de la triple actividad vital humana desarrollada por Aristóteles, la metafísica de la operación como despliegue del acto y toda la teología trinitaria que santo Tomás recoge de los padres de la Iglesia.

⁹ ENRIQUE MARTÍNEZ, “Los principios del diálogo filosófico y religioso, según santo Tomás”. Ponencia en la sesión plenaria “Religione e religioni. Uno sguardo tomista”, de la Pontificia Academia de Santo Tomás (Roma, 19-21 de junio de 2015), p.1.

Porque, como dice la autoridad del magisterio de la iglesia, es por la relación con la infinita belleza de Dios por la que las artes adquieren una especial dignidad, no sólo hemos de analizar el arte en santo Tomás, sino también el objeto que las especifica: la belleza. De este modo, nuestro trabajo está estructurado por un triple eje: la imagen, la belleza y el arte, que son los elementos constitutivos de nuestro trabajo. En los tres ejes se recorre un camino ascendente en cierto modo simétrico, complementario al orden descendente: a partir del conocimiento de las creaturas sensibles, pasando por la perfección del alma humana, nos remontamos a Dios, y desde allí podremos considerar si en las bellas artes el hombre realiza de un modo especial su imagen de Dios. Pero estos tres ejes no son sólo paralelos, sino que también guardan un orden lineal; la consideración de uno se supone para el siguiente. Por eso, empezamos por la imagen, que es la perspectiva formal de nuestro trabajo, luego la belleza que es lo que especifica la realidad considerada, y por último el arte, que es la esencia de lo que tratamos.

Cabe señalar que, como santo Tomás no desarrolla propiamente este tema en ninguna de sus obras, nuestro esquema de trabajo no puede separar el estudio de textos y la argumentación de la tesis, sino que ambos deben estar unidos. Los tres ejes con los cuales se estructura el trabajo y las ideas que en ellos se ven implicadas, nos indicarán el método para la selección de textos. A su vez, como las distintas afirmaciones que componen nuestro argumento son tomadas textualmente de santo Tomás, podremos demostrar que el planteamiento se puede atribuir a su pensamiento, y que no se trata de un planteamiento forzado para justificar una tesis determinada de antemano.

I. LA IMAGEN

En esta parte debemos estudiar brevemente el concepto de imagen de santo Tomás para poder entender qué significa ser imagen de Dios y por qué la imitación de Dios es la finalidad de todo lo creado. Comprendiendo este concepto podremos tratar si el artista es imagen de Dios.

I.1. Analogía de la imagen de Dios

En este capítulo estudiaremos el concepto de *imagen* como una más perfecta participación de la semejanza de Dios. Veremos, en primer lugar, qué significa en general el concepto de imagen en santo Tomás; en segundo lugar, veremos los distintos grados en que se realiza esta imagen en la creación, en cuanto Dios uno y trino; y finalmente veremos la Imagen perfecta de Dios, que es el Verbo divino.

I.1.1. Concepto de imagen

Hemos de precisar primero el concepto de *imagen* en general en santo Tomás.

Es de la razón de la imagen la semejanza. Sin embargo, no basta cualquier semejanza para obtener el concepto de imagen, sino una imagen específica o, por lo menos, la de alguna nota o signo de la especie. [...] Más aún, para la razón de imagen no es suficiente la semejanza de la especie o la de la figura; sino que para la razón de la imagen se requiere el origen: porque, como dice san Agustín, un huevo no es imagen de otro, porque no ha salido del otro. Luego, para que algo sea verdaderamente imagen, se requiere que proceda de otro como semejante a él en especie o, por lo menos, en algún signo de la especie.¹⁰

En este texto santo Tomás deja precisado el significado del término *imagen*, el que – según lo dicho– podríamos definir como *lo que procede de algo con semejanza específica o alguna nota específica*. Se trata de una semejanza determinada que refiere a un origen o modelo. La escultura es *a imagen* del modelo, o el hijo es *a imagen* de su padre, y no al revés. Un perro no es la imagen de otro perro porque simplemente se parezcan, sino porque procede de él. La semejanza no basta para el concepto de imagen.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.35, a.1, in c. *De ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. [...] Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo: quia, ut Augustinus dicit in libro "Octoginta trium quaest.", unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.* [La traducción se toma de la *Suma Teológica*. 3ª ed. rev. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014-2019. Aunque pueda estar ligeramente modificada].

Tampoco basta la mera procedencia. *Las Meninas* no son la imagen de Velázquez, ni los seres inertes la imagen de Dios, pues, aunque procedan de ambos, no los representan en lo que tienen de específico ni en alguna característica peculiar que nos permita vincularlos como la imagen al modelo. Cuando hay algo que representa un origen pero no su especie sino meramente su causalidad, se le llama *vestigio*,¹¹ que es una cierta huella del agente, como una huella en la arena es el vestigio de algún animal, o el humo o las cenizas son un vestigio del fuego, o así como decimos también que un cuadro lleva el sello o la huella de su pintor.

Santo Tomás nota más adelante que no es necesaria la exacta igualdad para que se dé la imagen.¹² En efecto, llamamos a un hijo la imagen de su padre sin que sea una igualdad exacta, o de un retrato decimos que es la imagen de un modelo, sin que el retrato tenga la naturaleza del modelo. La exacta igualdad solo es necesaria para la imagen perfecta. Esto es lo que le permite decir que el hombre sí es imagen de Dios, aunque no en el mismo sentido en que el Verbo es la Imagen de Dios. Incluso puede bastar un signo de la especie, como la figura, que es lo más característico en los seres corpóreos, según afirma santo Tomás.¹³ Llamamos a una obra de arte imagen de tal realidad sobre todo por la similitud en la figura. No decimos que tal verde es imagen de un determinado árbol, aun cuando sea una característica exclusiva de esa realidad.

1.1.2. Imagen y vestigio en la creación

Santo Tomás dice que todo efecto representa algo de su causa, de este modo, como la creación es un cierto efecto de Dios, podemos ver la semejanza suya en las creaturas, aunque en distintos grados.¹⁴ Como dijimos, el vestigio representa sólo la causalidad de su causa y no la forma específica, como el humo del fuego. La imagen, en cambio, por la asimilación de la forma de la causa, la representa específicamente, como un hijo a sus padres. Tanto el vestigio como la imagen son una semejanza del agente, pero en diversos grados. La imagen es una semejanza más perfecta de su procedente. Por eso en la creación, sólo aquellas creaturas que, debido a su nobleza,¹⁵ imitan y representan de modo más perfecto a Dios son llamadas imágenes:

¹¹ Cf. *Op. Cit.*, I, q.45, a.7, in c.

¹² Cf. *Op. Cit.*, I, q.93, a.1, in c.

¹³ Cf. *Op. Cit.*, I, q.45, a.7, in c.

¹⁴ Cf. *Op. Cit.*, I, q.45, a.7, in c.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis*, L.I d.3, q.3, a.1, c.

A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven, y, finalmente, en cuanto que saben o entienden. Estas, en expresión de san Agustín, «están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima». Es, pues, evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios.¹⁶

Sólo las criaturas intelectuales son imagen de Dios porque se asemejan en cierto modo en la naturaleza. Decimos *en cierto modo* porque santo Tomás sabe que Dios está por sobre todo género, y que hay una distancia infinita entre el Creador y la criatura,¹⁷ de modo que toda criatura es una imagen imperfecta. Esto es lo que “da a entender la Sagrada Escritura cuando dice que el hombre está hecho «a imagen de Dios», porque la preposición “a” indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes”.¹⁸

De todas formas, si bien santo Tomás distingue la semejanza de vestigio y la semejanza de imagen, hay veces que utiliza el término *imagen* con mayor amplitud. Dice, en efecto, que lo imperfecto es una participación de lo perfecto, y que por ello las cosas que no cumplen con la razón de imagen participan, sin embargo, “algo del concepto de imagen, en cuanto que poseen en sí mismas alguna semejanza de Dios”.¹⁹

1.1.3. Vestigio según Dios uno y trino

Hemos visto que, como las criaturas proceden de Dios y todo efecto lleva una semejanza de su causa, en las criaturas encontramos una semejanza de Dios. Esta semejanza se da en diversos grados. Imagen y vestigio corresponden a diversos grados de participación de la perfección divina connotando esta procedencia. La semejanza de imagen corresponde propiamente a la naturaleza intelectual o racional, mientras que el resto de la creación lleva la semejanza de vestigio.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.2, in c. *Assimilantur autem aliqua Deo, primo quimo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.», «ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius». Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.*

¹⁷ Cf. *Op. Cit.*, I, q.93, a.1, in c.

¹⁸ *Ibid.* Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum «ad imaginem Dei»: praepositio enim «ad» accessum quendam significat, qui competit rei distante.

¹⁹ *Op. Cit.*, I, q.93, a.2, ad 1. *Ea quae deficiunt a ratione imagines, in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis.*

Pero como para santo Tomás está claro que “la imagen de Dios no se puede separar de la imagen de la Trinidad”,²⁰ hemos de considerar la semejanza de Dios en cuanto a la representación en las criaturas de una semejanza de la naturaleza divina, y en cuanto a la representación de la Trinidad increada. La representación de vestigio y de imagen debe estudiarse en la doble línea de los atributos esenciales de Dios y de la Trinidad increada. Hay que tener presente que tanto el vestigio como la imagen de la Trinidad en la criatura es una consideración que tiene la fe como punto de partida,²¹ ya que la Trinidad no es demostrable por razón natural.

Trataremos en primer lugar la semejanza de vestigio. Respecto a la semejanza de la naturaleza divina en las criaturas irracionales encontramos “un vestigio del entendimiento que las produce, si consideramos su disposición”. En efecto, el orden y gobierno de cada criatura y del universo físico manifiestan una inteligencia que lo haya creado y que lo dirija hacia su fin. Por eso santo Tomás dice que la meditación sobre las obras divinas, la creación y el gobierno, nos da motivo para admirar y considerar la sabiduría divina, “pues las obras de arte manifiestan el arte con que están hechas, y Dios produjo sabiamente las cosas en el ser, conforme a lo que se dice en el Salmo: *Todo lo hiciste con sabiduría*”.²²

La representación de la Trinidad increada se manifiesta en las criaturas irracionales como una huella de las personas divinas:

En todas las criaturas se encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es preciso reducir a las personas divinas como a su causa. Efectivamente, toda criatura subsiste en su ser, y tiene una forma por la que pertenece a alguna especie determinada, y dice orden a alguna otra cosa. Según, pues, que cada una de ellas es una substancia creada, representa su causa y principio, y de este modo evoca la persona del Padre, que es principio sin principio; en cuanto tiene una forma y pertenece a una especie determinadas, representa al Verbo, según que la forma del artefacto procede de la concepción del artífice; y en cuanto está ordenada, representa al Espíritu Santo bajo el aspecto del amor, porque la ordenación del efecto a otra cosa procede de la voluntad del creador.²³

²⁰ MARTÍN F. ECHAVARRÍA. “La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino”. *Espíritu* LXVIII (2019) n.156, 223-252, p.223.

²¹ Cfr. *Ibid*, p.225

²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*. L.II, c.2. *Ea enim quae arte fiunt, ipsius artis sunt repraesentativa, utpote ad similitudinem artis facta*. [La traducción se toma de la *Suma contra los gentiles*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2017].

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.45, a.7, c. *In creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet criatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas Personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium: et sic demonstrat Personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet*

Habíamos visto que la semejanza de vestigio revela un origen en cuanto a su causalidad, pero no en cuanto a su forma. En ese sentido, teniendo presupuesto el dato revelado, toda la creación corpórea nos manifiesta que existe una coherencia entre su realidad como efecto y las personas divinas como causa. La subsistencia de cada creatura nos representa algo propio de Dios Padre, que es principio sin principio. La forma de la creatura –por la que pertenece a una especie– nos representa al Verbo, ya que la forma de lo producido preexiste de modo inteligible en la concepción o verbo del artífice. Y la ordenación de la creatura hacia un fin nos revela al Espíritu Santo que es amor, porque la ordenación del efecto a su fin procede de la voluntad de su artífice.

Esta semejanza, añade santo Tomás, equivale a los tres términos del libro de la *Sabiduría* (11, 21): *medida*, *número* y *peso*, y también a la división agustiniana del bien finito en *modo*, *especie* y *orden*. La *medida* se refiere al ser de la cosa limitada por los principios, es decir, el *modo*; el *número* a la *especie*, y el *peso* al *orden*.²⁴

Nos interesa resaltar –para utilidad de capítulos posteriores– la genial síntesis tomista de la tríada agustiniana con la cuádruple causalidad aristotélica. La terminología agustiniana se refiere a dimensiones de la bondad o entidad de la creatura que, como dijimos, son vestigio de la Trinidad increada. Ahora bien, “se llaman buenas las cosas en cuantos son perfectas [...] y perfecto llamamos a lo que nada le falta de cuanto requiere su modo de perfección”.²⁵ La perfección de una cosa depende de: su *forma* propia, por la que la cosa pertenece a una *especie*, y las definiciones de la especie son como los *números*, según Aristóteles; sus principios *eficientes* y *materiales* sean conmensurados a la forma, que constituye su *modo* y *medida* propios; y la inclinación al *fin* consiguiente a esta forma, es decir, su *orden* y *peso*.²⁶

De este modo, tenemos vinculada la tríada agustiniana *modo*, *especie* y *orden* –análoga a la triada bíblica *medida*, *número* y *peso*– con las cuatro causas tratadas por Aristóteles: *material*, *eficiente*, *formal* (o *ejemplar*) y *final*. Y estas dimensiones de lo creado son un vestigio de la Santísima Trinidad, por cuanto reflejan algo propio de las personas divinas como causas de lo creado.

quandam formam et speciem, repraesentat Verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, in quantum est Amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis.

²⁴ Cf. *Ibid.*

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.5, c. *Unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum [...]. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.*

²⁶ Cf. *Ibid.*

Santo Tomás también vincula la semejanza de vestigio con la tríada *principio, medio y fin*.²⁷ Dice que, como el vestigio se encuentra en la creatura en la medida en que imita la perfección divina, y como la creatura es imperfecta, ya que su perfección no se posee inmediatamente en sus principios²⁸ sino en la unión con su fin –para lo cual se requiere un medio–; en toda creatura se encuentra un *principio*, un *medio* y un *fin*. Por eso, “en la perfección de cada cosa se considera su *principio, medio y fin*”.²⁹ También podemos considerar como *principio, medio y fin* la tríada agustiniana antes mencionada: el *principio* corresponde a la realidad misma que subsiste por sus principios *eficientes* y *materiales*, el *modo*; la *forma* es el *medio*, por lo que la cosa es específicamente algo, y el *fin* es la ordenación de la realidad a algo otro.³⁰

Presentamos a continuación un esquema, sobre el cual volveremos más adelante, que da cuenta de estos paralelismos sobre la consideración de la semejanza de la perfección divina en la creatura en cuanto que es causada por Dios:

<i>Personas divinas</i>	<i>Tríada del libro de la Sabiduría</i>	<i>Tríada agustiniana</i>	<i>Causas aristotélicas</i>	<i>Tríada del Comentario a las Sentencias</i>
Padre	Medida	Modo	Causas eficiente y material	Principio
Hijo	Número	Especie	Causa formal	Medio
Espíritu santo	Peso	Orden	Causa final	Fin

Es importante resaltar que este cuadro es una esquematización de la doctrina tomista y que por ello conviene no tomarla de una manera tan rígida, pues santo Tomás emplea estos conceptos también con una mayor flexibilidad.

²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis*, L.I, d.3, q.2 a.2 c.

²⁸ Cf. *Íbid.*

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.70, a.3, ad.2. *Cuiuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem*. Esta tríada se puede considerar de distintos modos, ya que los medios entre el principio y el fin son múltiples. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis*, L.I, d.3, q.2 a.2 c.

³⁰ Cf. *Íbid.* Esta consideración nos interesa para nuestro tema sobre todo por lo afirmado por Aristóteles en su *Poética*: hablando de la buena y bella composición de una tragedia (y podríamos decir que de manera análoga cualquier otra obra poética), dice que como cualquier *todo*, está compuesto de un principio, un medio y un fin. Cf. ARISTÓTELES. *Poética*, II, 7, 1450 b 25-26. Del mismo modo SAN AGUSTÍN afirma que para que algo sea un todo, debe constar de un principio, un medio y un fin, y que por eso en el número tres hay una especie de perfección, porque es total. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Musica*, en *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIX. *Escritos varios* (1º). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. L.I, 12, 20.

Como nota aparte en este subepígrafe, nos interesa añadir que en determinado momento santo Tomás se pregunta si el cuerpo humano –lo superior del género corpóreo³¹– es también imagen de Dios, por cuanto la imagen se toma sobre todo de la figura, que pertenece a lo corpóreo. A lo que responde que, si bien no se puede decir propiamente que el cuerpo humano sea a imagen de Dios porque Dios es incorpóreo, es lo más semejante a Dios de lo corpóreo, por cuanto es el cuerpo de un ser que tiene naturaleza intelectual, es decir, que es a imagen de Dios. Por eso afirma que la misma figura corporal del hombre representa la imagen de Dios en el alma por modo de vestigio.³²

1.1.4. Imagen según Dios uno y trino

Respecto a la representación de la naturaleza divina, las creaturas racionales imitan a Dios, “no sólo como ser viviente, sino como inteligente”. Por eso el hombre es el único entre las realidades corpóreas que es imagen de Dios. Pero lo es por su parte más noble, es decir, su mente o entendimiento, lo que para santo Tomás no excluye la dimensión apetitiva o del amor, es decir, la voluntad.³³ Por el resto de las partes el hombre tiene una representación de vestigio,³⁴ aunque, como según vimos, la representación de imagen que posee por su mente redundante en sobre todo su ser,³⁵ y por eso el cuerpo humano es lo más perfecto del género corpóreo.

Respecto de la representación de la Trinidad increada en las creaturas racionales, dice santo Tomás:

Como la Trinidad increada se distingue por la procesión del Verbo de quien lo dice, y la del Amor de entrambos, según dijimos, en la criatura racional, en la que se da la procesión de un verbo intelectual y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica.³⁶

Dice santo Tomás que pertenece absolutamente a la razón de lo que es el entender la concepción de un verbo,³⁷ en el que expresa lo entendido en acto. Porque el acto

³¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.68.

³² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.6, ad 3.

³³ Cf. MARTÍN F. ECHAVARRÍA, “La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino”, p.234.

³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.6, c.

³⁵ Cf. MARTÍN F. ECHAVARRÍA, “La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino”, p.234.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.6, c. *Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra habitum est; in criatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei.*

³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q.9, a.5, c.

es de suyo comunicativo,³⁸ el entendimiento tiene una naturaleza locutiva.³⁹ Así el hombre tiene también un verbo interior en el que expresa lo entendido, y de este verbo “[prorrumpimos] en el amor”;⁴⁰ el verbo mental es también fundamento del amor voluntario y libre. De este modo tenemos una imagen de la Trinidad increada por cuanto el Hijo procede del Padre como Verbo, y el Espíritu Santo procede como Amor de entre ambos.

Ahora bien, santo Tomás en el *sed contra* del artículo en que se pregunta si la imagen de la Trinidad se da en el alma por relación a Dios como único objeto, cita las siguientes palabras de san Agustín: “La imagen de Dios no está en la mente por el hecho de que se recuerda, se conoce y se ama a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a Dios, su autor”.⁴¹ Es evidente, dice en el cuerpo del mismo artículo, “que la diversidad de objetos constituye especies de verbo y de amor distintas”.⁴² No es lo mismo el verbo que formamos sobre un animal, que sobre el hombre, o que sobre el orden del universo, así tampoco el amor a cada una de estas realidades. Y como “el Verbo de Dios nace de Él según el conocimiento de sí mismo, y el Amor procede de Dios en cuanto que se ama a sí mismo”,⁴³ la imagen de Dios en el hombre se considerará “según el verbo concebido del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva”.⁴⁴ Así también, tendrá distintos grados de perfección si este conocimiento y amor se da según el orden natural o según el orden de la gracia o según la gloria.

1.1.5. La Imagen de Dios.

Santo Tomás afirma, apoyado en las Sagradas Escrituras y las autoridades de la Iglesia, que el concepto de Imagen pertenece propiamente al Verbo divino, el Hijo de Dios; sólo Él es la Imagen perfecta de Dios: “es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda creatura” (*Col* 1,15); “siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia” (*Hbr* 1,3).⁴⁵

³⁸ Cf. *Op. cit.*, q.2, a.1 c.

³⁹ Cf. FRANCISCO CANALS, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire. 2004, p.65.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.7, c. *Et ex hoc in amorem prorumpimus*.

⁴¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* en *Obras completas de San Agustín*, vol. V. *Escritos apologéticos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, XIV, c.12. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.8, s.c. *Non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et intelligit et diligit se: sed quia potest etiam meminisse, intelligere, et amare Deum, a quo facta est*.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.8, c. *Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris*.

⁴³ *Ibid.* *Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et Amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat*.

⁴⁴ *Ibid.* *Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum*.

⁴⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.35, a.2, c.

El ser del Verbo divino se identifica con el entendimiento divino, y por lo tanto, también con el ser del mismo Dios, que es su entender. Y como el ser de Dios es su misma esencia, “el Verbo de Dios es el ser divino, y la esencia de Dios, y el mismo Dios verdadero”.⁴⁶ Por eso santo Tomás afirma que el Verbo es la Imagen perfecta de Dios, porque tiene su misma naturaleza y se identifica con el mismo Dios; el Verbo divino, en tanto que procede del Padre como forma entendida, se compara a Dios mismo como su imagen.

Hay que añadir que, si bien santo Tomás afirma que el hombre es a imagen de Dios según toda la Trinidad, el Verbo o Segunda Persona divina, guarda una especial afinidad con el hombre en cuanto que “la divina Escritura atribuye el nombre de *imagen* al Verbo y al hombre”.⁴⁷ Decíamos que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual o racional. Ahora bien, dice santo Tomás, “el Verbo es afín a la razón; por esto, para los griegos, *logos* significa *verbo* y *razón*”.⁴⁸ Esto le permite argumentar que convenía a la Segunda Persona ser la que asumiera la naturaleza humana.

I.2. El fin de todo lo creado es imitar a Dios

Vinculado con el tema anterior debemos tratar también qué significa que toda creatura en cuanto tal tiende a imitar a Dios, es decir, a ser una imagen de Dios, por cuanto *imago* viene de *imitari*, que es la raíz latina de *imitar*.⁴⁹ Esta consideración de la finalidad del universo en cuanto imagen, supone la comprensión de la creación desde una perspectiva descendente, por cuanto no se llamaría imagen sin el conocimiento de un ejemplar del cual procede. Este punto de vista también nos arrojará una nueva luz sobre la semejanza de la creatura con el Creador.

I.2.1. Motivo del acto creador en la doble línea de lo bueno y lo bello

Como decíamos antes, la consideración del fin del universo desde la perspectiva de la imagen es de orden descendente, es decir, a partir de lo que sabemos de Dios desde la razón y la fe consideramos la creación; de la causa descendemos al efecto. El fin del efecto es aquello intentado por la causa, por eso, para conocer el fin del universo hemos de ver cuál es el propósito o motivo por el cual Dios realiza la creación.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.IV, c.11. *Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus.*

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*. L.IV, c.43. *Divina Scriptura nome imaginis et Verbo attribuit et homini.*

⁴⁸ *Ibid.* *Verbum autem rationi affine est: unde apud Graecos logos verbum et ratio dicitur.*

⁴⁹ JOAN COROMINES, *Breve diccionario etimológico*. Barcelona: Gredos, 2017, pp.308-309.

Santo Tomás, tratando la Voluntad de Dios en la *Suma Teológica*,⁵⁰ se pregunta si Dios quiere las cosas distintas a Él, lo cual presenta varias dificultades. Entre otras, parecería que atribuiríamos a Dios una indigencia, una necesidad, y en definitiva, potencialidad. En efecto, para nuestro horizonte de conocimiento proporcionado, que es el de la realidad del universo físico y su constitutiva indigencia, toda acción e inclinación al bien tiende a presentársenos como movimiento, es decir, como acto de lo imperfecto: la consecución de una perfección que no se posee.⁵¹ De este modo, si hablamos de una operación de Dios hacia el exterior, pareciera que Dios busca conseguir algo, y ya no podríamos decir que es Acto puro y Suma perfección. La misma dificultad se presentaba en el artículo anterior, en donde se objeta que la misma afirmación de una voluntad en Dios parece problemática, puesto que la voluntad es un apetito, y el apetito es tendencia a lo que no se tiene.⁵²

Santo Tomás resuelve estas cuestiones con una doctrina que tanto el padre Orlandis⁵³ como su discípulo Francisco Canals⁵⁴ afirman como capital en la síntesis tomista. No toda inclinación al bien se debe a una indigencia, es decir, no siempre es la inclinación de la potencia al acto. Santo Tomás nota cómo incluso en lo creado hay una inclinación según la perfección y el acto:

Los seres de la naturaleza no sólo se inclinan a su propio bien, para adquirirlo cuando no lo tienen y disfrutarlo cuando lo poseen, sino también para difundir el bien propio en otros, según puedan; y por esto vemos que todo agente que es perfecto y está en acto, produce algo semejante a él. Luego en el concepto de voluntad va incluido que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que alguien posee, y de manera especial pertenece esto a la voluntad divina, de la que se deriva por semejanza toda perfección. Si, pues, los seres de la naturaleza, por ser perfectos, comunican su bien a otros, con mucha mayor razón pertenece a la voluntad divina comunicar por semejanza su bien a los demás en cuanto sea posible.⁵⁵

⁵⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.19, a.2.

⁵¹ Para Spinoza en efecto, “si Dios actúa con vistas a un fin, es que –necesariamente– apetece algo de lo que carece”. BARUCH SPINOZA, *Ética*. Madrid: Alianza, 2016, p.113.

⁵² Es lo que señala Schopenhauer: “Todo querer nace de una necesidad, por consiguiente, de una carencia, y, por lo tanto, de un sufrimiento”. ARTHUR SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*. México D.F.: Porrúa, 2013, p.206.

⁵³ Cf. RAMÓN ORLANDIS S.J., *Pensamientos y ocurrencias*. Barcelona: Balmes, 2000, p.322.

⁵⁴ Cf. FRANCISCO CANALS, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.68.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.19, a.2, in c. *Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actum et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est: Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est.*

Si la difusividad del bien compete al ente en cuanto perfecto, entonces, es Dios a quien se le atribuye en mayor grado la comunicatividad. A “todo agente finito le compete que, incluso en su acción, tienda a adquirir algo para sí”, dice Canals comentando a santo Tomás, “pero al primer agente, que sólo es agente, no le conviene obrar por la adquisición de algún fin, sino que intenta sólo comunicar su perfección”;⁵⁶ sólo Dios es máximamente liberal, porque no obra por su utilidad, sino sólo por su bondad.⁵⁷

Pero podemos considerar esta difusividad de lo perfecto como motivo de la creación –y por ende, también como la finalidad de la creación– en la línea de la belleza, siguiendo a santo Tomás:

Es propio del agente perfecto que actúe por amor de aquello que tiene y por esto [Dionisio] afirma que lo Bello, que es Dios, es causa efectiva, moviente y continente, por amor de la propia Belleza. En efecto puesto que tiene Belleza propia, la quiere multiplicar, tal como sea posible, a saber, por la comunicación de su Semejanza.⁵⁸

El carácter comunicativo de lo perfecto alcanza también la razón de la belleza. La realización de la creación en cuanto comunicación por suma liberalidad del Agente perfecto podemos comprenderla también en razón de la belleza, pues Dios se identifica con lo Bello –según veremos más adelante–. Podemos decir con santo Tomás que en cierto modo la Belleza es el fin de la creación.⁵⁹

1.2.2. Toda creatura tiende a imitar a Dios

Hemos visto cómo Dios quiere cosas distintas de sí en cuanto ordenadas a participar de sí mismo, de su misma perfección, bondad y belleza. Y, como “uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tal, aunque de distinto modo”,⁶⁰ el fin de toda creatura será participar de la bondad divina, según la medida de su ser.

⁵⁶ FRANCISCO CANALS, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.68.

⁵⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, ad 1.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis Nominibus*, c.4, l. 5. *Agentis perfecti est ut agat per amorem eius quod habet et propter hoc subdit quod pulchrum, quod est Deus, est causa efectiva et motiva et continens, amore propriae pulchritudinis. Quia enim propriam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare, sicut possibile est, scilicet per communicationem suae similitudinis.* [La traducción se toma de la *Exposición sobre el De divinis nominibus*, trad. ALESSANDRO MINI, en vías de publicación].

⁵⁹ La consideración de la belleza, su definición y su participación por las distintas realidades la dejaremos para la segunda parte de este trabajo.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, in c. *Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter.*

Es preciso que el efecto tienda al fin, de la misma manera que el agente obra por el fin. Ahora bien, Dios, que es el primer agente universal, no obra como si tuviera que adquirir algo con su acción, sino como prodigando algo con ella; porque no está en potencia para recibir nada, sino en acto perfecto, y por esto puede darse pródigamente. Por lo tanto, las cosas no se ordenan a Dios como a un fin para el cual se adquiriera algo, sino para conseguir a Dios por Dios, y a su manera, puesto que Él mismo es el fin.⁶¹

Por eso toda creatura intenta conseguir su perfección, “que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divina”.⁶² El fin de todas las cosas creadas consiste, entonces, en *imitar* a Dios, es decir, ser en cierto modo imagen de Él, según la posibilidad de su ser, “en cuanto en ellas por cierta imitación se refleja la bondad divina, para gloria de Dios”.⁶³ Así, podemos considerar el fin del universo creado según esta razón de imagen de Dios:

Todas las cosas creadas son como ciertas imágenes del agente primero, o sea, Dios, pues todo agente hace algo semejante a sí. La perfección de la imagen consiste en representar su ejemplar asemejándosele, pues tal es su finalidad. Así, pues, la razón del ser de todas las cosas es conseguir la divina semejanza, que es su fin último.⁶⁴

La inclinación a imitar la perfección divina no es otra cosa que la inclinación natural de cada ente a su bien propio. Como todo bien es una semejanza y participación de la primera bondad, al intentar cada creatura conseguir su bien, intenta alcanzar la semejanza divina.⁶⁵

Además, si hemos visto que también podemos considerar el motivo de la creación desde la razón de la belleza, también podemos comprender el fin de todo lo creado como la imitación de la belleza divina: “[Dionisio] afirma que lo Bello, que es Dios, es

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.III, c.18. *Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis.*

⁶² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, in c. *Unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae.*

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.65, a.2, in c. *In quantum in eis per quandam imitationem divinam bonitas repraesentatur ad gloriam Dei.*

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.III, c.19. *Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei: agens enim agit sibi simile. Perfectio autem imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum: ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.*

⁶⁵ Cf. *Íbid.*; *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4, ad 1.

el fin de todo, en cuanto causa final de todas las cosas. En efecto todas las cosas fueron hechas para imitar la Belleza divina de cualquier manera”.⁶⁶

Toda creatura al intentar conseguir su perfección, busca imitar la Belleza divina según que le es posible. Por eso dice Aristóteles que la materia apetece la forma “como lo feo a lo bello”;⁶⁷ la inclinación a participar de lo perfecto es también una inclinación hacia lo bello. Así vemos que cada creatura al alcanzar su perfección irradia su propia belleza; llamamos bello al árbol y la planta cuando florecen, decimos que la belleza es propia de la juventud como el esplendor del cuerpo humano; por eso también dice Dionisio que “el bien es alabado como bello”.

1.2.3. La comunicatividad como más perfecta imitación de Dios

Hemos visto cómo Dios realiza la creación en cuanto agente perfecto, es decir por pura liberalidad da a participar su perfección a las creaturas. El fin de lo creado es por tanto participar de la semejanza divina; toda creatura buscando su propia perfección intenta imitar la belleza y bondad de Dios. Santo Tomás señala que esta comunicatividad de Dios en cuanto agente perfecto es una dimensión de su misma perfección, y por lo tanto, también algo que busca imitar la creatura: “más perfectamente que si sólo fuese buena en sí se acerca la cosa creada a la semejanza de Dios si no sólo es bueno, sino que también puede obrar para bien de otros”.⁶⁸ Así como es más semejante al sol lo que luce e ilumina que lo que luce solamente.

En Dios no sólo está la suma perfección, el sumo bien y la suma belleza, sino también la difusión de su perfección, bondad y belleza. El acto es comunicativo de sí, como hemos visto, de modo que la creatura –en cuanto alcanza su perfección propia– también la comunica, obrando para bien de otros. Es comunicativa en cuanto perfecta, de modo que “para que una cosa pueda ser causa de otra se requiere previamente que sea perfecta en sí misma”,⁶⁹ por eso, “la perfección de poder ser causa de otros es lo último que sobreviene a la cosa”.⁷⁰ Si la creatura busca imitar la perfección divina, busca también comunicar su perfección.

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis Nominibus*, c.4, l. 5. *Secundum ait quod pulchrum, quod est Deus, est finis omnium sicut finalis causa omnium rerum. Omnia enim facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur.*

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Física*. Madrid: Gredos, 1995, I, 9, 192 a 22-24.

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.45. *Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem si non solum bona est sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset.*

⁶⁹ *Op. Cit.*, L.III, c.21. *Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare.*

⁷⁰ *Ibid.* *Haec igitur perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa existat.*

Dios difunde esta capacidad de comunicar a las creaturas para conseguir el orden del universo, y de este modo las creaturas, cuanto más perfectamente imitan y reflejan la bondad y belleza de Dios participada en su propia perfección, más perfectamente se le asemejan.⁷¹ El orden del universo se constituye por esta comunicatividad y difusividad del bien de las creaturas mediante sus operaciones, pues la operación “no es otra cosa que comunicar aquello por lo que se está en acto”.⁷² La operación, dice santo Tomás, “es el fin del que obra, ya que toda cosa está hecha para su operación como su fin próximo”;⁷³ mediante las operaciones que siguen a la actualidad del supuesto –es decir, en cuanto agente perfecto– se comunica la propia perfección para bien de otros, y así “se hace patente la belleza del orden que reina en las cosas creadas”.⁷⁴ Por esto dice Bofill que “la operación tiene valor de fin porque es creadora de unidad”.⁷⁵ El orden del universo, observa santo Tomás, se compone como un todo de sus partes,⁷⁶ cuya unidad se logra por la comunicación de la propia perfección de cada creatura en su operación. Este orden, logrado por la perfección y comunicatividad de las creaturas, alcanza una mayor representación de la bondad y belleza divina: “todo el universo, con sus partes, se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas se representa la bondad divina, por cierta imitación, y esto para gloria de Dios”.⁷⁷

1.2.4. El hombre imita más a Dios que los ángeles en un sentido relativo

Hemos demostrado con santo Tomás que, para que las creaturas imiten más perfectamente la bondad y belleza divina era necesario que no sólo sean perfectas en sí mismas, sino que obrasen con miras a la perfección de otros. De este modo se logra la belleza del orden del universo. Sin embargo, santo Tomás añade otra consideración en esta imitación de la perfección divina:

Se asemeja perfectamente una cosa a otra en el obrar cuando no solamente es una misma la especie de acción, sino también uno mismo el modo de obrar. Luego fue a propósito para la suma perfección de las cosas que hubiese algunas criaturas que

⁷¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.106, a.4, in c.

⁷² TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q.2, a.1, c. *Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu*. [Traducción del autor].

⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a.1, c. *Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum philosophum in I caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum*.; Cf. JAUME BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Cristiandad, 1950, p.40.

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.III, c.70. Así también en la *Summa Theologiae* afirma que esta imitación en el ser causa de otros es lo que conserva la belleza del orden, I, q.23, a.8, ad. 2. Cf. ENRIQUE MARTÍNEZ, “El hombre, responsable de la creación”, p.272.

⁷⁵ JAUME BOFILL, *La escala de los seres*. Barcelona: Cristiandad, 1950, p.42.

⁷⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.65, a.2, in c.

⁷⁷ *Ibid.* *Totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas praesentatur ad gloriam Dei*.

obrasen como Dios obra, y, obrando Dios, según se ha dicho anteriormente, por entendimiento y voluntad, fue conveniente que hubiesen algunas criaturas con entendimiento y voluntad.⁷⁸

En este texto se añade a la consideración de la imitación de Dios en la creación, el que se imite la operación de Dios al modo como Dios obra: según el Verbo y el Amor. Es decir, no sólo alcanzando una perfección y comunicándola, sino también difundiéndola de modo intelectual, por entendimiento y voluntad. Entonces, a la imitación de la perfección divina en cuanto que la criatura también puede obrar para bien de otros, se añade nuestra consideración anterior de la imagen de Dios en la criatura racional, que obra por entendimiento y voluntad. El hombre puede no sólo ser imagen de Dios en cuanto obra por entendimiento y voluntad –es decir, por un verbo interior y un amor voluntario–, sino en cuanto comunica su propia perfección de imagen de Dios a otras criaturas.

Por otra parte, santo Tomás, preguntándose si el ángel imita más perfectamente a Dios que los hombres,⁷⁹ señala que si bien en absoluto (*simpliciter*) el ángel imita más perfectamente a Dios –porque posee una naturaleza intelectual más perfecta–, en un sentido relativo (*secundum quid*) el hombre es más perfectamente imagen de Dios. Por ejemplo, en el hombre está la generación: es hombre de hombre, como Dios de Dios; o el alma está presente en todo el cuerpo, como Dios está en todo el universo. Esta imagen relativa es posible porque el hombre es también cuerpo, pero se debe tener supuesta la naturaleza intelectual, pues de otro modo, como señala el Aquinate, también los animales serían imagen de Dios; es la perfección de su alma la que posibilita la consideración de una imagen relativa en su naturaleza específica.

En este mismo artículo, después de presentar estos ejemplos, santo Tomás añade “en esto y en cosas similares [...]”.⁸⁰ Es decir, habría más aspectos relativos en los que el hombre alcanza una más perfecta imagen de Dios que los ángeles. Nos preguntamos si la actividad artística –y en específico, las bellas artes– puede considerarse como uno de estos aspectos relativos en el los que el hombre, por su naturaleza de horizonte y confín entre lo espiritual y corpóreo, alcanza una más perfecta imagen de Dios que los ángeles.

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.46. *Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectuinem, quod essent aliquae creaturae quae agerent hoc modo quo Deus agit. Ostendum est autem supra quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.*

⁷⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.3.

⁸⁰ *Ibid.* *Et secundum haec et similia [...].*

I.3. Conclusiones del capítulo de la imagen

Al terminar la parte dedicada a tratar la *imagen* en santo Tomás, podemos concluir las siguientes tesis:

- I. La imagen es una semejanza que refiere a un origen en cuanto lo representa específicamente.
- II. Toda creatura es en cierto modo una imagen de Dios, si bien, propiamente hablando, sólo las creaturas racionales son imagen de Dios –aunque imperfectas–; el resto de la creación lleva una semejanza de vestigio.
- III. La imagen de Dios en el hombre se realiza más perfectamente según que el verbo concebido y el amor consecuente refieran a Dios.
- IV. Tanto la semejanza de imagen como de vestigio representan a Dios en cuanto a sus atributos esenciales y en cuanto a las personas divinas.
- V. Dios realiza la creación para participar su perfección a otras creaturas, por eso el fin de todo lo creado es imitar la perfección divina.
- VI. Esta comunicación de la perfección puede considerarse en la doble línea de lo bueno y de lo bello. De modo que podemos decir que tanto su Bondad como su Belleza son el motivo que especifica el acto de la creación.
- VII. La creatura imita más perfectamente la bondad divina no sólo en cuanto posee una semejanza suya, sino también en cuanto la difunde.
- VIII. La difusividad sigue a la perfección, por eso para que la creatura comunique su bondad, se presupone la consecución de su propia perfección.
- IX. La belleza del orden del universo se realiza por esta ley de amor en que todas las creaturas comunican sus distintas perfecciones, y de este modo se refleja la bondad y belleza divina.

- X. Más perfecta es la imagen si además imitar la comunicatividad de lo perfecto, también imita el modo en que Dios lo hace, es decir por entendimiento y voluntad.

II. LA BELLEZA

En nuestro estudio nos preguntamos si el artista realiza una imagen especial de Dios. Recién concluíamos la primera parte preguntándonos si el arte es uno de aquellos aspectos relativos en los que el hombre alcanza una imagen más perfecta de Dios; posibilidad abierta por la peculiar naturaleza de horizonte y confín entre la naturaleza intelectual y la corporal del hombre. Asimismo, vimos en la primera parte cómo para santo Tomás la belleza es también –porque es difusiva y se identifica con Dios– el objeto por el cual Dios realiza la creación. Y como la creación se compara a Dios como las obras de arte al artista, parece ser que esta imagen de Dios en el hombre en cuanto artista debe buscarse especialmente en aquellas artes que tienen la belleza por fin, es decir, aquellas que modernamente llamamos *bellas artes*. De modo que, considerando que “el acto se especifica por el objeto”, antes de estudiar la razón de arte, y si de algún modo se puede decir que imita la obra divina de la creación, debemos considerar la *belleza* según santo Tomás.

La belleza es un tema arduo, advertía Platón,⁸¹ y a esto se añade la dificultad de que en santo Tomás no encontramos un tratado o cuestión sistemática sobre la belleza. Esto no significa que, para santo Tomás, la belleza no es un tema importante, pero sus ideas acerca de ella deben recogerse de múltiples obras, donde trata temas muy diversos. Lo que más se acerca a un tratado de la belleza en santo Tomás, es un capítulo de su *Comentario a los Nombres Divinos* de Pseudo-Dionisio.

Por estos motivos, para esta sección de nuestro trabajo tendremos en cuenta tanto el trabajo de síntesis sobre la belleza de distintos tomistas, como los distintos pasajes dispersos del Doctor Angélico. Respecto al orden de los capítulos, procederemos de forma casi simétrica a la parte dedicada a la Imagen. En primer lugar, estudiaremos la definición o las definiciones que da santo Tomás de la belleza, y su naturaleza de concepto trascendental. En segundo lugar, asumiendo que se trata de un concepto trascendental, estudiaremos su analogía según los distintos grados en que los entes de la creación participan de la belleza según su perfección. En tercer lugar, veremos el modo especial en que el entendimiento humano –por su dignidad de ser a imagen de Dios– participa de la belleza. Y en último lugar, como suma perfección, estudiaremos la belleza en Dios, que se identifica con la misma Belleza.

⁸¹ Cf. PLATÓN, *Hippias mayor*. Madrid: Gredos, 2018, 304e.

II.1. La belleza en general

II.1.1. Definición de belleza según la doble dimensión subjetivo-objetiva

Podríamos decir que la consideración de santo Tomás de la belleza tiene una doble vertiente: una subjetiva, es decir, la del efecto estético en el contemplador; y una objetiva, que son las cualidades del ente por el cual es bello. Son dos definiciones de lo bello cuya diferencia radica “en que la primera denominación de belleza se dice por parte del entendimiento, por lo que ella produce en el sujeto cognoscente, mientras que la segunda se dice por parte del ente bello en sí”.⁸² Ambas dimensiones están estrechamente relacionadas, en efecto, “los elementos de la belleza parecen ser el fundamento en el que se sustenta la denominación de esta desde el entendimiento”.⁸³ Analizaremos muy sucintamente ambas dimensiones, y también veremos cómo ambas se encuentran plenamente armonizadas entre sí.

En cuanto a la dimensión subjetiva podríamos describir –tomando los distintos pasajes en que santo Tomás alude a la belleza– un camino ascendente que parte, como es usual en su obra, por una observación de experiencia común: bello se dice de aquello que visto place.⁸⁴ La belleza se presenta en un primer momento como una percepción sensible que deleita o que “aquieta el apetito”.⁸⁵ La experiencia estética, por tanto, manifiesta guardar relación tanto con el conocimiento como con el apetito,⁸⁶ pues es también un gozo o deleite.

La belleza se manifiesta a todo ser humano de manera evidente a través de lo que perciben la vista y el oído –sobre todo la vista, que es “el más espiritual de los sentidos”–. En efecto, como observa santo Tomás, decimos bellas visiones o bellos sonidos, pero rara vez decimos bellos sabores, olores, texturas, etc. La belleza sensible se descubre casi restrictivamente en los sentidos de la vista y el oído por su eminencia cognoscitiva o, podríamos decir, por su cercanía a la razón. Ahora bien, santo Tomás señala que los sentidos que captan la belleza son la vista y el oído “al servicio de la razón”,⁸⁷ pues sólo el hombre se deleita en la belleza de las cosas sensibles por sí mismas. Entonces, es por la participación en la razón por la que descubrimos la belleza en lo sensible, lo que quiere decir que, si bien la belleza sensible es más evidente *quad nos*, la belleza *per se* pertenece al orden de la razón,

⁸² ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*. Tesis de licenciatura inédita, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 2017, p.41.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad.1. *Pulchra enim dicuntur quae visa placent*. Cf. PLATÓN, *Hippias mayor*, 298a.

⁸⁵ *Op. Cit.*, I-II, q.27, a.1, ad.3. *Sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus*.

⁸⁶ Cf. ENRIQUE MARTÍNEZ, “Contemplación de la belleza y perfección de la vida humana”, p.66.

⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1, ad.3. *Illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes*.

del *logos*, y captamos la belleza sensible por la participación en el *logos*. Por ello el Doctor angélico señala que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas, como en algo semejante a sí mismos, por cuanto los sentidos son cierta razón [*ratio*].⁸⁸

Tenemos entonces, que de la percepción sensible –que es cierta razón, especialmente la de la vista y el oído– hemos ascendido “a la vista y oído al servicio de la razón”, o, como dice Maritain, los “sentidos inteligenciados”, para luego traspasar los sentidos y llegar a la razón. Por eso santo Tomás en otro momento, dice que la belleza se encuentra esencialmente y por sí misma en la vida contemplativa, por cuanto es propio de la razón “manifestar la luz y ordenar la debida proporción en las cosas”,⁸⁹ y la contemplación es un acto de la razón. Algo hay en las cosas que es proporcionado o semejante al espíritu, y por eso deleita, aquieta el apetito.

Hemos de añadir a esta consideración sobre la experiencia estética otra doctrina tomista, que creemos nos ayudará a entender en qué consiste este aquietarse del apetito en la contemplación de lo bello. Algunos autores como Platón, parecen señalar algo opuesto a lo dicho por santo Tomás sobre esta experiencia: que la belleza desgarrar, despierta el apetito más que aquietarlo, produce un éxtasis.⁹⁰ Santo Tomás, tratando una cuestión moral de muy diversa índole, señala dos clases de apetitos que nos ayudarán a entender cómo estas dos dimensiones de lo bello no son contradictorias:

No es del mismo modo infinito el deseo de las riquezas y el deseo del sumo bien. Porque el sumo bien, cuanto más perfectamente se posee, tanto más se ama, y tanto más se desprecian las otras cosas, pues mejor se le conoce [...]. Mas con el apetito de las riquezas y de otros bienes temporales sucede al revés, que, cuando ya se tienen, se desprecian y se apetecen otros.⁹¹

Santo Tomás nos explica dos razones muy diversas de apetitos infinitos. Uno que se funda en lo perfecto, que cuanto más se posee más se desprecian las otras cosas, y otro que se funda en lo limitado, que en cuanto se posee se desprecia. Uno produce

⁸⁸ Cf. *Op. Cit.*, I, q.5, a.4, ad.1.

⁸⁹ *Op. Cit.*, II-II, q.180, a.2, ad.3. *Pulchrum [...] consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinent et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare.*

⁹⁰ Cf. PLATÓN, *Ion*, 534a; *Fedro*, 249c-e; *Banquete*, 203c-d.

⁹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.2, a.2, ad 3. *Alite tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonus quanto perfectius possidetur, tantum ipsummet magis amatur, et alia contemnuntur: quia quanto magis habetur, magis cognoscitur [...]. Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso: nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur.*

un éxtasis sereno; el otro una inquietud frustrante.⁹² La belleza pertenece a la razón de bien perfecto, que cuando se posee, es decir, se conoce, despierta una herida no como frustración, sino como deseo de poseerla más intensamente. Porque en la belleza el alma se serena, se aquieta, desea abandonar las otras cosas:

Y, como se conoce,
en suerte y pensamiento se mejora;
el oro desconoce
que el vulgo vil adora,
la belleza caduca engañadora.⁹³

Respecto a la dimensión objetiva de la belleza, en el pasaje antes citado⁹⁴ santo Tomás nos descubre algunos elementos constitutivos de lo bello: la *luz* y la debida *proporción*, por cuya razón nos deleitamos en el conocimiento de lo bello. Estos dos elementos son los que más menciona al hablar de la “belleza objetiva”; la luz o claridad, y la proporción o armonía. Pero también en la *Suma* añade la *integridad* o *perfección*,⁹⁵ aunque parece ser más una condición de la belleza que un elemento propio de ella.

Analicemos brevemente estos elementos. En primer lugar tenemos la *integridad* o *perfección*. Como observa Lobato, en este elemento se advierte ante todo un sentido excluyente: “lo íntegro es lo que no tiene defectos, no carece de ninguna de las partes que le competen, está exento de mutilaciones”.⁹⁶ Para santo Tomás, en efecto, es perfecto en un primer sentido, aquello a lo que nada le falta de lo que corresponde por naturaleza.⁹⁷ Podemos decir con Bofill que es la noción de lo “*perfectum ut consummatum*”, o “lo perfecto como acabado”.⁹⁸ Ahora bien, este primer sentido de lo perfecto puede ser considerado según “los diversos grados de actualidad en un sujeto”.⁹⁹ Está la perfección de lo que le corresponde por su sustancia, dentro de la cual podríamos considerar la forma y la materia, o desde una

⁹² Esta constitutiva insatisfacción del apetito de lo finito es para Schopenhauer un problema transversal de la voluntad, porque para el filósofo alemán “ningún objeto de la voluntad puede dar lugar a una satisfacción duradera”, por ello en este sistema (así como también de algún modo en Kant y Ortega) la voluntad y el apetito humano no puede tener lugar en la contemplación estética. ARTHUR SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, p.206.

⁹³ FRAY LUIS DE LEÓN, *Oda III a Francisco de Salinas*. Barcelona: Austral, 2016, p.46.

⁹⁴ Cf. n.84.

⁹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.39, a.8, in c.

⁹⁶ ABELARDO LOBATO, “Los tres elementos de la belleza categorial”, *E-aquinas*. Año 4, Enero (2006), p.22.

⁹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturibus*, a.8, in c.

⁹⁸ JAUME BOFILL, *La escala de los seres*, p.15.

⁹⁹ *Ibid.* Así mismo, Andrea Torres señala que este sentido de la integridad o perfección “se presenta en distintos niveles de las cosas”. Cf. ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.42.

perspectiva más agustiniana, las perfecciones de la *especie* y el *modo*. Luego está la perfección de lo que le corresponde en cuanto a su perfección adquirida por la posesión del fin en la operación; aquella que Bofill llama la “perfección integral”, que correspondería a la perfección del *orden* siguiendo la tríada agustiniana.

Hay un segundo sentido de lo perfecto, por el cual “la palabra *perfectum* se opone, no a lo germinal o incipiente, sino a lo bajo y vil”,¹⁰⁰ que es lo “*perfectum ut nobile*”. En este sentido no sólo llamamos perfecto a un ente porque contiene todo lo que le pertenece a su naturaleza, sino que también decimos que un ente es más noble que otro. Es lo “perfecto o íntegro en sentido trascendental”,¹⁰¹ pues es el grado en que un ente contiene la perfección del ser, y por el cual un ente es más o menos noble: “según el modo en que una cosa tiene ser es su modo de nobleza”.¹⁰² Por este sentido llamamos más bello a un ser humano que a un animal.

Respecto a la *proporción*, santo Tomás nos dice que este concepto tiene dos sentidos, como cierta relación de cantidad entre una cosa y otra, o como una relación cualquiera entre una cosa y otra.¹⁰³ En efecto, Lobato señala que el concepto de proporción nos es más manifiesto en el orden matemático, y que luego se traslada al orden análogo del ser.¹⁰⁴ En un nivel sensible, el padre Abelardo observa que la proporción es afin con distintos conceptos, tales como la simetría, la armonía y el ritmo. La simetría o *aequalitas*, en efecto, santo Tomás la define como “una especie de proporción: la de aquellas cosas que tienen una cantidad”;¹⁰⁵ o también como “una relación fundada sobre la unidad de la cantidad”.¹⁰⁶ Para el padre Lobato la simetría tiene un carácter “mensurativo y visual”, y que por eso “tiene mayor aplicación en las artes del espacio”.¹⁰⁷ La *harmonia* es propiamente, para santo Tomás, “la consonancia en los sonidos”¹⁰⁸ o “una consonancia concorde”,¹⁰⁹ que es producida “por la debida proporción de los números”,¹¹⁰ pero también es usada para referirse a cualquier otra debida proporción.¹¹¹ El ritmo es “movimiento ordenado en la sucesión de sonidos con unidad de tiempo y diversa

¹⁰⁰ JAUME BOFILL, *La escala de los seres*, p.17.

¹⁰¹ ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.43.

¹⁰² TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.I, c.28.

¹⁰³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.1, ad. 4; Cf. ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.43.

¹⁰⁴ Cf. ABELARDO LOBATO, “Los tres elementos de la belleza categorial”, p.22.

¹⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis*, L.I, d.19, q.1, a.1 ad.4. *Aequalitas est species proportionis: est enim aequalitas proportio aliquorum habentium unam quantitatem*. [La traducción se toma de *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. 1ª ed. Barañáin: Eunsa, 2002].

¹⁰⁶ *Op. Cit.*, d.31, q.1, a.1, in c. *Aequalitas est relatio quaedam fundata supra unitatem quantitatis*.

¹⁰⁷ ABELARDO LOBATO, “Los tres elementos de la belleza categorial”, p.25.

¹⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, I, l.9, n.4. *Harmonia proprie dicta est consonantia in sonis*. [Traducción del autor].

¹⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.11, l. 2. *Nihil enim est aliud harmonia, quam concors consonantia*.

¹¹⁰ *Op. Cit.*, c.4, l. 6. *Harmonia enim causatur in sonis ex debita proportione numerorum*.

¹¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, I, l.9, n.4.

acentuación”¹¹², y por eso se aplica en las artes que se relacionan con el tiempo y el movimiento, como la música y la danza, y también en cierto sentido en la arquitectura, pues los edificios los recorremos tanto con la mirada como con nuestro caminar. El padre Lobato observa que “el ritmo es para los seres fluyentes lo que la simetría para los estáticos: incorporación en un eje, con medida exacta, de las partes que se suceden”.¹¹³

Ahora bien, todos estos conceptos que la proporción envuelve, pueden extenderse en su significación. En efecto, decimos que en el universo hay una armonía, o que hay un ritmo en las estaciones o en los ciclos de la vida. Santo Tomás observa que hay una proporción en las partes cuantitativas o los miembros de los entes físicos, o que la materia debe ser proporcionada a la forma, etc.

Queremos resaltar especialmente aquella proporción que existe entre el conocimiento y el objeto conocido, que nos ayuda a entender la vinculación entre la dimensión objetiva y subjetiva de la belleza. En efecto, ya mencionamos aquel pasaje del Doctor angélico, en el cual señala que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como en algo semejante a sí mismos. El ente se nos manifiesta, tanto a nivel sensible como inteligible –sobre todo a nivel inteligible– como apto para ser captado por nuestro conocimiento. Como observa Andrea Torres, “la proporción entre la cosa y el entendimiento se refiere, en última instancia, al entendimiento divino: las cosas se siguen de las ideas divinas y son proporcionadas a ellas, mientras que el conocimiento conoce por referencia a estas ideas”.¹¹⁴ Ya habíamos visto con santo Tomás cómo es propio del entendimiento ordenar la debida proporción en las cosas. Entonces, si hay una proporción en todo el universo –proporción de colores, de sonidos, de tamaños, de materia y forma, de partes del universo, etc.– y son proporcionados a ser conocidos, es porque en última instancia es obra de un entendimiento y voluntad. Por eso, como dice Maritain, “la inteligencia goza de lo bello porque en él se reencuentra y se reconoce, y se pone en contacto con su propia luz”.¹¹⁵ La misma inteligencia es una participación de la Claridad primera –según veremos–, y por eso es proporcionada para manifestar la luz inteligible que hay en las cosas. Esto nos lleva a la consideración de la luz o claridad.

Respecto a la *claridad*, hay que tener en cuenta, como señalan Abelardo Lobato y Torras i Bages, que la claridad es el constitutivo formal de la belleza. La centralidad

¹¹² ABELARDO LOBATO, “Los tres elementos de la belleza categorial”, p.26.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.44.

¹¹⁵ JACQUES MARITAIN, *Arte y escolástica*. Buenos Aires: La espiga de oro, 1945, p.39.

de la luz en la belleza es una idea típica de la estética medieval,¹¹⁶ impregnaba tanto las especulaciones teológicas y metafísicas, como las artes y la vida cotidiana.¹¹⁷ Así también, para santo Tomás, la comprensión de lo bello exige previamente la de la luz, y la claridad es de la razón de la belleza.¹¹⁸

El significado originario de la luz “estaba en relación con aquello que manifiesta en el sentido de la vista; luego, se extendió para significar todo aquello que manifiesta según cualquier tipo de conocimiento”.¹¹⁹ Es decir, desde una dimensión sensible pasamos a una espiritual: “la claridad se dice de todo aquello que manifiesta”.¹²⁰ En ese sentido hablamos de la *luz* del intelecto agente, pues este hace inteligible en acto lo que captamos por los sentidos. El concepto de belleza parece apuntar sobre todo a esta manifestatividad del ente¹²¹ y por eso se relaciona constitutivamente con la luz. De ahí que santo Tomás, siguiendo a algunos Padres de la Iglesia, dice que el estado informe de la materia mencionado en el *Génesis* se refiere a la ausencia de hermosura y belleza que proviene de la luz.¹²²

Vimos que santo Tomás describía la belleza como aquello que *visto* agrada; es, pues, la *luz* lo que hace visible las cosas, lo que hace manifiesto los colores y figuras en su belleza. Asimismo, es la luz del entendimiento lo que manifiesta al ente en su esplendor, en su luz inteligible.¹²³ La luz de la inteligencia es manifestativa del ente en último término porque es una participación de la Claridad Primera o Luz increada, según veremos al tratar la belleza en el entendimiento humano. Así como también, para santo Tomás, la forma de cada cosa por la cual es inteligible y luminosa es una irradiación de la Claridad Primera;¹²⁴ y la luz es el constitutivo formal de la belleza. Por eso, la manifestación de la luz inteligible de las cosas por la luz de la inteligencia hace aparecer al ente en su belleza.

II.1.2. La belleza como trascendental

Si la belleza se convierte con el ser o no, si es un trascendental “mediato” o “inmediato” es una discusión clásica dentro del tomismo, y cuya complejidad impide

¹¹⁶ Cf. EDGAR DE BRUYNE, *La estética de la Edad Media*. Madrid: Machado libros, 2010. pp.76-83.

¹¹⁷ Cf. UMBERTO ECO, *Arte y belleza en la estética medieval*, p.77. Pensemos también que santo Tomás es contemporáneo con el apogeo del arte de los vitrales en la arquitectura gótica.

¹¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4, l.5.

¹¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.67, a.1, in c. *Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus: postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem*. Cf. ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.44.

¹²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis.*, L.II, d.13, q.1, a.2 c. *Omne quod manifestum est, clarum dicitur*.

¹²¹ ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.45.

¹²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.66, a.1, in c.

¹²³ Cf. *Op. Cit.*, I-II, q.3, a.6, in c.

¹²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4, l.5.

que la tratemos en este trabajo. Sin embargo, por la autoridad de algunos tomistas¹²⁵ y de algunos textos del Doctor angélico tendremos como supuesta su convertibilidad con el ente, resultando irrelevante para esta cuestión si se trata de un trascendental mediato o inmediato.

En efecto, para santo Tomás la belleza, al igual que la bondad, se funda sobre la forma,¹²⁶ pero a diferencia de la bondad, la belleza “pertenece propiamente a la razón de causa formal”.¹²⁷ Y la forma, es una participación –según hemos dicho– de la Claridad primera:

En efecto, la claridad es de la razón de belleza, como se ha dicho. Pero toda forma, por la cual la cosa tiene el ser, es alguna participación de la Claridad Divina; y es por esto que Dionisio afirma que cada cosa es bella según la propia razón, es decir, según la propia forma. De ahí que sea patente que de la Belleza Divina se deriva el ser de todas las cosas.¹²⁸

La forma es “cierta irradiación que proviene de la Claridad Primera” y la claridad “pertenece a la razón de belleza”. Recordemos que para santo Tomás, una forma es tanto más perfecta cuanto más tiene de ser, pues “el ser es la actualidad de todas las cosas, y también de las mismas formas”.¹²⁹ Asimismo, señala que es “lo más formal de todas las cosas”.¹³⁰ La forma determina, por así decirlo, el nivel de ser de un ente, pues por ella “la cosa tiene ser”.¹³¹

Santo Tomás nos dice que si la razón de belleza conlleva la claridad, y la forma es una participación de la Claridad primera, entonces el ser de todas las cosas deriva de la Belleza divina. Hay que notar que santo Tomás dice “el ser de todas las cosas” y no “las formas de todas las cosas”. Es decir, la consideración de lo formal en las

¹²⁵ “Mientras hay ser, hay belleza; el Ser Sumo es la Belleza Suma; a menos ser, disminución de belleza”. JOSEP TORRAS I BAGES, *Estéticas*. [traducción en proceso del p. Ignacio Manresa hnssc], cap. “Del infinito y límite del arte”, 2.; Cf. ABELARDO LOBATO, “El horizonte estético del hombre medieval. La perspectiva tomista”. *Revista Española de Filosofía medieval*, 6 (1999), pp.57-68.; ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*; JACQUES MARITAIN, *Arte y escolástica*. p.45.

¹²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad.1.

¹²⁷ *Ibid.* *Pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis*.

¹²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4, l.5. *Claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum est; omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod subdit, quod singula sunt pulchra secundum propriam rationem, idest secundum propriam formam; unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur.*

¹²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad.3. *Ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.*

¹³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I q.7, a.1, in c. *Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse*; Cf. *Quaestio disputata de anima*, q.1 ad.7.

¹³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet* I, q.4, a.1, c. *Manifestum est autem quod res habet esse per formam*. [Traducción del autor].

cosas nos lleva al ser. Es importante resaltar esto, porque la objeción de muchos autores de que la belleza no es un trascendental para santo Tomás se funda en que la belleza se refiere a la forma de las cosas y no a su ser. Pero es evidente por este texto y por la relación del ser con la forma de las cosas que hemos visto, que para el Aquinate este fundamento de la belleza sobre la forma, la vincula al ser. De otro modo, la misma objeción se podría aplicar sobre el trascendental *bonum*, pues también se funda sobre la forma.

Si la belleza es un trascendental, es decir, no añade nada real al ente, entonces, al igual que el concepto de ente, se trata de un concepto análogo, es decir, un concepto que tiene un significado distinto para los distintos entes salvando sin embargo cierta unidad. Hay una definición de belleza según lo propio de cada ente: “una es la belleza del espíritu y otra la del cuerpo, y la de este o de aquél cuerpo”.¹³² Por esto la definición de la belleza debe entenderse de modo proporcional.¹³³ La integridad, proporción y claridad será distinta según la naturaleza del ente que estemos considerando. Existe una proporción en las escalas musicales, que es distinta a la proporción de los cuerpos geométricos, sin embargo, nos referimos a ellas con un mismo término, porque hay una unidad proporcional entre ambas proporciones. Hay una luz que proviene del sol y otra del entendimiento, sustancialmente distintas y sin embargo, hay una analogía entre ellas. Esto es lo que Sócrates señala a Hipias, luego de haber admitido que la belleza de la vista es distinta a la del oído: “Tienen, pues, algo idéntico que los hace ser bellos, algo común que se encuentra en uno y en otro conjuntamente y en cada uno de los dos separadamente; de otro modo no serían bellos los dos y cada uno de ellos”.¹³⁴

II.2. Escala de la belleza creada

II.2.1. Belleza sensible individual

Hemos dicho que la belleza en santo Tomás es un concepto análogo, y como esta analogía se funda sobre el ser, la belleza puede ordenarse según una jerarquía de grados al igual que los entes. Pero santo Tomás no hace un recorrido de los distintos grados de belleza como hace con otros trascendentales, sin embargo, nos da varias pistas para hacer una escala de la belleza. En efecto, hemos visto que la belleza se funda sobre la forma, pues la forma es una participación de la Claridad primera, y la claridad es el constitutivo formal de la belleza. La forma determina el

¹³² TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4, l. 5. *Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ PLATÓN, *Hipias Mayor*, 300 a-b.

nivel de ser de un ente, pues por ella la cosa tiene el ser. Por eso santo Tomás dice que se observa fácilmente que “las formas de las cosas difieren entre sí por el grado de perfección”.¹³⁵ Atendiendo a la perfección de la forma podemos entender, entonces, el grado de belleza de los entes según su ser.

Podemos partir por lo ínfimo en el ente: la materia. Santo Tomás, siguiendo al pseudo Dionisio, afirma que “no hay nada que no participe de lo bello y lo bueno”,¹³⁶ y que “cada cosa es bella o buena según la propia forma”.¹³⁷ Sin embargo, la materia en cuanto tal no es acto, y por lo tanto es informe. De algún modo no tiene belleza en sí misma, sino por la forma. Por eso, su belleza consiste entonces en la participación del ser en la recepción de la forma, porque “la materia es para la forma y no viceversa”.¹³⁸ Por eso Aristóteles dice que la materia apetece la forma como lo feo a lo bello, como antes dijimos. De este modo, por la destinación de la materia a participar de la forma, queda despejado todo “maniqueísmo estético” en la doctrina de santo Tomás; la materia participa de la belleza.¹³⁹

Luego podemos seguir con los entes corpóreos, cuya esencia está compuesta de forma y materia. Como los grados han de considerarse en relación a un solo principio, en las sustancias materiales se han de comparar los grados según su principio común: la materia. Cuanto más perfecta una especie más se añade a la imperfección de la materia, y por eso un grado superior incluye la perfección del inferior, así como las plantas se componen de los cuerpos minerales, y los animales poseen operaciones vegetales, etc.¹⁴⁰ Por eso en otro lugar dice también que “cuanto más perfecta es una forma más domina la materia, y queda menos ahogada por esta”.¹⁴¹

Los seres inertes son tan próximos a la materia¹⁴² que de hecho los solemos llamar “materias” o “materias primas”, porque la forma de estos entes apenas actualiza la materia. Por eso no tienen organización de partes, y su figura y cantidad es

¹³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus Creaturis* a.3 in c. *Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum*. [La traducción se toma de *Las criaturas espirituales*, en *Opúsculos y cuestiones selectas* v. I *Filosofía (1)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014].

¹³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis Nominibus*, c.4, l. 5. *Nihil est quod non participet pulchro et bono*.

¹³⁷ *Ibid.* *Unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam*.

¹³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, q.8, in c. *Materia sit propter formam et non e converso*. [La traducción se toma de *Cuestiones disputadas sobre el alma*, en *Opúsculos y cuestiones selectas* v. I *Filosofía (1)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014].

¹³⁹ Cf. TORRAS I BAGES, *Estéticas*, cap. “De la fruición artística”, 3.

¹⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, q.7, c.

¹⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1, in c. *Quanto formam est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur*. Cf. JOSEP TORRAS I BAGES, *Estéticas*, cap. “De la fruición artística”, 3.

¹⁴² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, q.1, c.

producida casi totalmente por agentes extrínsecos. Luego tenemos los primeros seres vivos, las plantas, cuyas formas contienen en sí la perfección de los elementos y compuestos. En ellos ya aparece una organización de partes, por eso su figura y sus dimensiones se deben más a su forma intrínseca que a agentes extrínsecos, aunque también en un nivel inferior. Así vemos que determinado árbol tiende a cierta altura, tiene un tipo de hojas específico, y logra casi siempre una cierta figura. Sin embargo, su forma todavía está sometida a la dependencia de muchos condicionamientos extrínsecos, como su posición respecto a la luz y la sombra, la calidad del suelo, el espacio que tiene para crecer, etc. En un nivel superior está la vida de los animales, en la que la organización de partes y su unidad como un todo es mayor que en las plantas. Aunque es también dependiente de factores extrínsecos, sus distintas propiedades son más determinadas por su propia forma que en los vegetales, lo que es más evidente cuanto más perfecto el animal. De ahí que exista una proporción más fina y determinada entre sus partes orgánicas que en las plantas.

En último lugar se encuentra el cuerpo humano, que es “lo supremo en el género corpóreo”¹⁴³ y “el modo más perfecto de composición”.¹⁴⁴ Esto es debido a su participación en el ser espiritual, ya que su forma es el alma humana, “la más noble de todas las formas”,¹⁴⁵ de la cual recibe su mismo ser.¹⁴⁶ El cuerpo humano es en efecto, el más compuesto y organizado, y también el más autónomo, pues, a diferencia de los animales, su corporeidad no refiere a unas funciones específicas ni a determinado ambiente climático y geográfico. Todos sus miembros están armonizados con finísimas proporciones como describe Vitrubio. El cuerpo humano también es como síntesis de la creación corpórea, en cuanto que reúne de algún modo todos los géneros de perfecciones de los entes físicos; los elementos, los compuestos, la vida vegetativa y la plenitud de la vida sensitiva.

Además, santo Tomás señala que “hay que considerar que según el grado de las formas en la perfección del ser es también el grado de ellas en la capacidad de obrar, ya que la operación es del existente en acto”.¹⁴⁷ Y de este modo, “cuanto una forma es de mayor perfección en dar el ser, tanto es también de mayor virtud en el

¹⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, L.II, c.68. *Aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum.*

¹⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, q.8, c. *Perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano.*

¹⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1, in c. *Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum.*

¹⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1, ad.5.

¹⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, q.9, c. *Considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum opera sit existentis in actu.*

obrar”.¹⁴⁸ Así, en la escala de los seres corpóreos observamos que cuanto más perfecta es la forma, más operaciones tienen, más diversas y más nobles. Vemos que los seres inertes se mueven o por agentes extrínsecos, o cuando los han desplazado de su lugar natural. En cambio, lo propio de los seres vivos es que “se mueven a sí mismos”,¹⁴⁹ y entre ellos hay unos que sólo se mueven por su forma natural, en cambio, hay otros que se mueven por la forma que adquieren por los sentidos, que son los animales, por eso santo Tomás dice que “cuanto tienen más perfectos sentidos tanto más perfectamente se mueven a sí mismos”.¹⁵⁰ En efecto, vemos que el movimiento de un felino es tanto más noble y variado que el de cualquier molusco, o el de un ave que el de un anélido. Y la forma más perfecta de moverse a sí mismo es la de aquellos seres que obran por una forma entendida o palabra interior, por la cual obran personalmente, es decir, con actos que no se reducen a la especie. Estos son los seres racionales, que obran íntimamente.¹⁵¹ Y porque obran íntimamente, sólo los seres humanos pueden ser representados en reposo, ya que el resto de los animales vuelcan su vida sólo hacia el exterior, por eso su fisiología está hecha en razón de actos que siempre son –o están en función de– movimientos físicos. Así también, sólo los hombres pueden ser retratados, porque su rostro refleja una vida interior singular.

Consideremos esta gradación de las formas corpóreas según la razón de belleza, que, según hemos dicho, su “dimensión objetiva” consiste en la *perfección o integridad, proporción o armonía y luz o claridad*. Por eso la belleza del cuerpo consiste en “los miembros corporales bien proporcionados, con cierto esplendor del color conveniente”,¹⁵² o “la adecuada proporción en la cantidad y en la posición”¹⁵³ y el “color claro y nítido”.¹⁵⁴

Según la perfección o integridad, toda forma corpórea incluye la perfección del grado inferior, tanto sustancial como operativa, así los compuestos poseen la perfección y la operación de los elementos; las plantas, la de los compuestos; los animales, la de las plantas; y el hombre, la perfección animal. Así, cuanto superior es la forma, tanto más íntegramente posee la virtualidad de la perfección corpórea.

¹⁴⁸ *Íbid.* Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in operando.

¹⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.1, in c. *Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movente*.

¹⁵⁰ *Op. Cit.*, I, q.18, a.3, in c. *Quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa*.

¹⁵¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.IV, c.11.

¹⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.2, in c. *Pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate*.

¹⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *In De Divinis nominibus*, c.4, l.5. *Sic enim hominem pulchrum dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ*.

¹⁵⁴ *Íbid.* Clarum et nitidum colorem.

Según la proporción o armonía, tenemos la mayor organización y autonomía de los entes corpóreos debida a su forma, lo que incide directamente en la proporción en la cantidad y de sus miembros. En efecto, según vimos, mientras más perfecta es la forma más domina la materia, y “cuanto más domina la forma a la materia, resulta mayor unidad”,¹⁵⁵ más integradas están sus partes en un todo, más proporcionada es su cantidad; mayor armonía hay entre sus partes. Así como también, más armoniosos y proporcionados son los movimientos y operaciones. En efecto, no sólo nos deleitamos en la belleza “estática” del caballo, sino también en su movimiento.

Respecto a la claridad, podemos decir en primer lugar que la misma forma pertenece a la razón de claridad, por eso, cuanto más perfecta la forma, mayor inteligibilidad, mayor cognoscibilidad del ente. Pero, curiosamente, a nivel sensible, santo Tomás nos dice que la claridad se refiere sobre todo a la luz y el color, y para el Aquinate “nada hay más bello en las cosas corpóreas que la belleza de los rayos solares”.¹⁵⁶ Por eso, llamamos más bellos a algunos seres por su diafanidad, brillo o color nítido, como el aire, el agua, las joyas y vidrios, que a seres que aun cuando entitativamente son más perfectos, no poseen estas nobles cualidades accidentales, como un gusano, por ejemplo.

Podemos decir que el color se debe en parte a cierta propiedad del cuerpo en el que se halla, pero sobre todo a la luz que no proviene de él. En efecto, santo Tomás señala “que en cierto modo la luz es la sustancia del color”¹⁵⁷ o “la perfección del color”,¹⁵⁸ pues “el color es hecho visible en acto por la luz extrínseca”.¹⁵⁹ La luz y claridad, que es lo central de la belleza, en los seres corpóreos refiere a algo que excede a las mismas cosas y de la cual ellas participan. La luz es como el acto de las formas sensibles, pues ella los manifiesta, los hace esplender, refulgir, y a la vez, los trasciende.¹⁶⁰

¹⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.68. *Quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.*

¹⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In Job*, c.41. *Nihil autem videtur esse pulchrius in corporalibus rebus quam radii solares.* Casi de la misma manera Schopenhauer afirma que “de las cosas creadas, la más hermosas de todas es la luz”. ARTHUR SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, p.209.

¹⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, II, l.14, n.28. *Lux sit quodammodo substantia coloris.*

¹⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*. q.8 a.1 c. *Lux est perfectio coloris.* [La traducción se toma de *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. 1ª ed. Barañáin: Eunsa, 2016].

¹⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, II, l.14, n.28. *Color per lumen extrinsecum fiat actu visibile.*

¹⁶⁰ Cf. ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.56. La autora señala la interesante posibilidad de inferir en santo Tomás “una analogía entre el ser y la claridad”, fundada en el *Comentario a los Nombres Divinos*, y la metafísica del ser propia del Aquinate.

Hemos de añadir que, según vimos en el capítulo de la imagen, la perfección de una creatura no sólo consiste en su forma por la cual se constituye en una especie, sino que también incluye su dimensión de *modo* y de *orden*. Por eso de algún modo la belleza también consiste en que sus principios eficientes y materiales sean “conmensurados” o proporcionados a la forma, razón por la cual Dios hizo las distintas materias con vistas a las distintas formas.¹⁶¹ Del mismo modo, la forma es proporcionada con aquella perfección que le sigue, que es su orden al fin. Todas las creaturas están ordenadas a su fin propio, el cual consiguen mediante su operación, y mediante este se ordenan a Dios como a fin último. Por esta razón, santo Tomás, comentando el texto del pseudo Dionisio, explica cómo Dios es causa de la armonía en las cosas¹⁶² –que es una dimensión de la belleza– ordenando las cosas entre ellas y llamando a todas hacia Sí mismo, en cuanto las atrae hacia Sí mismo como al hacia el fin. Y por eso explica que “la belleza en griego es denominada [καλός], que [se deriva] del [verbo] *llamar*”.¹⁶³ La belleza del universo o cosmos se logra mediante esta armonía que reina entre las cosas, y es la que estudiaremos a continuación.

II.2.2. Belleza sensible del orden del universo

Hemos visto cómo la belleza es diferente según los diversos entes, razón por la cual santo Tomás dice que en las criaturas su belleza no se identifica con lo bello, pues la belleza particular de una cosa no agota la virtualidad de la belleza. Y si la belleza de una cosa determinada, por ejemplo la de un caballo, se identificara con lo bello, entonces no habría una belleza propia de los elementos, o de los vegetales o los otros animales, sino en cuanto se asemejen o remitan al caballo. Por eso ninguna belleza creada se identifica con lo Bello.

Santo Tomás se pregunta cuál es la razón de la semejanza y desigualdad de las creaturas; si esta es querida por Dios, o es debida a una deficiencia o “precio a pagar” por la creación. A lo que responde que, como Dios hizo las cosas para comunicar su bondad, y como la bondad de una sola creatura representa muy deficientemente la bondad divina; produjo “muchas y diversas [creaturas], a fin de lo que le faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliese por otras”.¹⁶⁴ Por eso la bondad divina se representa de un modo más perfecto por todo el universo que por una sola creatura. Así también, en la *Summa contra Gentiles*, llega

¹⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.40.

¹⁶² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4 l.V.

¹⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4 l.V. *Et propter hoc pulchritudo in Graeco callos dicitur quod est a vocando sumptum.*

¹⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.47, a.1, in c. *Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas criaturas et diversa, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, supleatur ex alia.*

a la misma conclusión argumentando desde la razón de lo que conviene al agente perfectísimo, que es plasmar perfectamente su semejanza en el efecto, así como “cuanto uno es mejor artífice, más perfectamente plasma la forma artística en la materia”;¹⁶⁵ y como en una sola especie de creaturas no se alcanza una perfecta semejanza de Dios, fue oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en lo creado.

En el mismo capítulo de esta *Suma*,¹⁶⁶ y de modo semejante en las *Cuestiones disputadas del alma*,¹⁶⁷ argumenta desde la razón de lo que compete al artista consumado, que es la perfección del efecto facturado. Y como el bien del todo ordenado es más perfecto que el bien de cada parte, el artista atiende sobre todo a lo primero. Ahora bien, el orden exige la diversidad y desigualdad de las partes, por eso se requiere para el orden del universo la variedad de las criaturas. Incluso santo Tomás, en la argumentación de las *Cuestiones disputadas*, señala que esa es la razón de que el arquitecto “no haga igualmente preciosas [*pretiosas*] todas las partes de una casa”,¹⁶⁸ sino más o menos, según lo que convenga a la buena disposición de la casa. La diversidad y variedad es fundamental para la belleza de lo creado.¹⁶⁹

En la primera parte de este estudio vimos cómo la Belleza, que se identifica con Dios, es también la razón de la creación; todas las cosas han sido hechas para imitar y representar la perfección de Dios en cuanto bella. De este modo podemos entender que la variedad y desigualdad de belleza que encontramos en la creación es en razón también de una mejor manifestación de la belleza divina. Así, la belleza propia del orden de las partes del universo físico, que es “lo óptimo en todos los entes causados”,¹⁷⁰ manifiesta de modo más perfecto la Belleza de Dios. Además, debemos considerar, como también hemos visto, que el universo se compone como un todo con sus partes. Por eso, no sólo hay una amplia gama de variedad de belleza, sino que además hay una unidad en ella de un todo con sus partes. En efecto, santo Tomás dice, que las semejanzas y las diferencias de las cosas, las comuniones de los contrarios, las incomixiones de las realidades unidas, etc. y todo lo que pertenece a la consideración de lo *uno*,¹⁷¹ se reduce “a la causalidad de lo bello, porque pertenecen a la armonía, que es propia de la razón de la belleza”.¹⁷²

¹⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.45. *Quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit in materiam.*

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*

¹⁶⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, q.7, c.

¹⁶⁸ *Ibid.* *Unde aedificator non facit omnes partes domus aequae pretiosas, sed magis et minus, secundum quod congruit ad bonam dispositionem domus.*

¹⁶⁹ Santo Tomás dirá por ejemplo, que la belleza de la Iglesia consiste en la diversidad de sus miembros. Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q.183, a.3, in c.

¹⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.42. *Optimum autem in ómnibus entibus causatis est ordo universi.*

¹⁷¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4, l.6.

¹⁷² *Ibid.* *Haec autem omnia ad causalitatem pulchri reducuntur, quia pertinent ad consonantiam, quae est de ratione pulchritudinis, ut supra dictum est.*

Así como también, todo lo que pertenece al orden de las cosas,¹⁷³ como la provisión de los agentes superiores a los inferiores y la atracción de las realidades inferiores “para recibir de las superiores la perfección y el régimen”.¹⁷⁴

Todo esto contribuye a la belleza del universo: la diferente belleza de las cosas, la composición y unidad entre estas, y la comunicación de perfección entre las distintas bellezas, así como la luz solar comunica su belleza a los distintos cuerpos, por eso afirma santo Tomás, “que en el universo las realidades superiores dan perfección a las inferiores y en las inferiores se manifiesta la virtud superior”.¹⁷⁵ En resumen, hay una armonía, debida proporción y orden en el universo, que santo Tomás compara con la armonía musical:

En efecto, la armonía es causada en los sonidos por la debida proporción de los números. Por lo tanto encontrándose las partes dispuestas de este modo, se sigue su composición en un todo, en cuanto a través de todas las partes del universo es constituida una única universalidad de las cosas.¹⁷⁶

Este orden, que exige la razón propia de cada cosa, y su distinta ordenación a sus fines, mediante los cuales se logra el fin último, que es –según vimos– representar la belleza divina, se puede reducir a la razón de belleza, por cuanto “la forma de la que depende la razón propia de la cosa, pertenece a la claridad; el orden, por su parte, al fin, a la consonancia”.¹⁷⁷

II.2.3. Belleza espiritual

La belleza no se agota en la belleza sensible, cuya cumbre “extensiva” se encuentra en el orden del universo, y la “intensiva” en el cuerpo humano,¹⁷⁸ “lo superior del género corpóreo”. Sino que, como dice santo Tomás, hay una belleza del espíritu. Esta belleza también contiene los tres elementos constitutivos: integridad, proporción y claridad, pero análogamente a los analizados brevemente en el mundo sensible.¹⁷⁹ Hay una “claridad” propia del género espiritual, y también una “debida proporción”.

¹⁷³ Cf. *Íbid.*

¹⁷⁴ *Íbid.* *Inferiora convertuntur ad recipiendum a superioribus, perfectionem et régimen.*

¹⁷⁵ *Íbid.* *In universo superiora dant perfectionem inferioribus et in inferioribus virtus superior manifestatur.*

¹⁷⁶ *Íbid.* *Harmonia enim causatur in sonis ex debita proportione numerorum. Partibus ergo sic dispositis, sequitur earum compositio in toto, secundum quod ex omnibus partibus universi constituitur una rerum universitas.*

¹⁷⁷ *Íbid.* *Forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem; ordo autem ad finem, ad consonantiam; et sic motus et quies reducuntur in causalitatem pulchri.*

¹⁷⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.2, ad.3.

¹⁷⁹ Cf. ABELARDO LOBATO, “El horizonte estético del hombre medieval. La perspectiva tomista”, p. 65.

Esta belleza se nos manifiesta más evidentemente en la vida humana, ya que el hombre es como horizonte y confín entre lo sensible y lo espiritual.¹⁸⁰ En efecto, dice santo Tomás en la *Suma* que “la belleza espiritual consiste en que la conducta [*conversatio*] del hombre, o sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón”.¹⁸¹ Lo que coincide, dice santo Tomás con el desarrollo de su misma virtud.¹⁸² Como advierte el padre Lobato, la belleza espiritual coincide con aquel orden que santo Tomás describe como el orden que la razón produce en las obras de la voluntad.¹⁸³

En efecto, decimos que una persona es bella no sólo por su aspecto físico, sino también por su dignidad de ser personal, por sus nobles acciones o su vida virtuosa. La perfección de la virtud hace resplandecer la dignidad de ser personal, su radical individualidad e irrepitibilidad, pues por la virtud el hombre obra íntimamente y no arrastrado por las pasiones. En efecto, santo Tomás, siguiendo a Cicerón, afirma que “es bello lo que se compagina con la excelencia del hombre, la cual consiste en que su naturaleza es distinta de la del resto de los animales”¹⁸⁴ y que los pecados de la intemperancia son aquellos en los “que más falta la luz de la razón, de la cual se deriva la claridad y la belleza de la virtud”.¹⁸⁵ Es decir, hay una mayor belleza en el hombre en razón de aquello que lo distingue del resto de los animales: su razón. Por eso la virtud, que como dijimos, es aquel orden que la razón pone en las obras de la voluntad, hace resplandecer esta luz o belleza, y por eso también la intemperancia, que es aquel vicio relacionado a los placeres venéreos, es la que más opaca esta belleza.

Ahora bien, como dice santo Tomás siguiendo a Aristóteles, lo supremo de la razón no es la virtud moral, sino la contemplación, a la cual la virtud moral se ordena. La luz de la razón se halla sobre todo en la contemplación, y por eso mismo, la belleza espiritual está propiamente en la vida contemplativa:

La belleza [...] consiste en cierta claridad y debida proporción. Pero ambos se hallan radicalmente en la razón, a la cual pertenece manifestar la claridad y ordenar la debida

¹⁸⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, q.1, c.

¹⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.2, in c. *Pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem*.

¹⁸² Cf. *Ibid.*

¹⁸³ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum Prol.* n.1. [La traducción se toma de *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. 3ª ed. rev. Barañáin: Eunsa, 2010]. Cf. ABELARDO LOBATO, OP. “El horizonte estético del hombre medieval. La perspectiva tomista”. p. 65.

¹⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.142, a.2, in c. *Pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiae in eo in quo natura eius reliquis animantibus differt*. Cf. ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.34.

¹⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.142, a.4, in c. *Scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationes, ex qua et tota claritas et pulchritudo virtutis*.

proporción en las cosas. Por eso la belleza se da esencialmente y por sí en la vida contemplativa, que consiste en un acto de la razón. De ahí que en *Sab* 8,2 se diga de la contemplación de la verdad: *Me enamoré de su belleza*. –En las virtudes morales, por su parte, se halla una belleza participada, en cuanto que participan del orden de la razón, de un modo especial la templanza, que repremie las concupiscencias que más impiden la luz de la razón. De ahí que la virtud de la castidad haga al hombre especialmente apto para la contemplación, dado que los placeres venéreos son los que más arrastran a la mente hacia lo sensible, como dice san Agustín en sus *Soliloquios*.¹⁸⁶

La belleza se da esencialmente y por sí en la vida contemplativa, y participadamente en las virtudes morales “en cuanto que son necesarias para la contemplación”.¹⁸⁷ La belleza espiritual consiste principalmente en la contemplación de la verdad, por eso santo Tomás cita el pasaje de la *Sabiduría*: “me enamoré de su belleza” (*Sab* 8,2); y participadamente en ordenar la vida –sobre todo las pasiones más bajas– según la debida proporción con la luz de la verdad. Al entendimiento pertenece manifestar la luz y ordenar la debida proporción en las cosas ha dicho el Aquinate, y por ende, también en sus propios actos. En la misma línea señala san Agustín: “cuando el alma se ordena y embellece a sí misma, entonces es armónica y bella y puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma verdad”.¹⁸⁸

Podemos decir que la belleza espiritual es de fundamental importancia para santo Tomás, pues es lo que hace que el hombre se diriga hacia su último fin, que es la contemplación de la verdad:

El bien no es causa del apetito sino en tanto que es aprehendido, y, por lo mismo, el amor requiere una aprehensión del bien amado. Por esto dice el Filósofo que la visión corporal es el principio del amor sensitivo; e igualmente la contemplación de la belleza o bondad espiritual es el principio del amor espiritual. Así, pues, el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido.¹⁸⁹

¹⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.2, ad. 3. *Pulchritudo [...] consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. 8,2 de contemplatione sapientiae dicitur: “Amator factus sum formae illius”. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis: et praecipue in temperantia, quae reprimat concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem: in quantum delectationes venerae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut augustinus dicit, in libro “Soliloquiorum”.*

¹⁸⁷ ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.26.

¹⁸⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *De ordine*, en *Obras completas de San Agustín, vol. I. Escritos filosóficos (1º)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, L.II, d.2, c.19, 51.

¹⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.2, in c. *Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit, IX “Ethic.”, quod visio corporalis est principium amoris*

La contemplación de la belleza espiritual es el principio del amor espiritual, porque para que el bien sea apetecido es necesario que sea conocido. Es el conocimiento de la belleza, sea sensible o espiritual, lo que despierta el amor del bien; “lo que en la misma aprehensión se revela como bello [*decorum*], aparece como bueno y conveniente”.¹⁹⁰ De ahí que, según santo Tomás, “lo honesto, en cuanto tiene belleza espiritual, sea apetecible”,¹⁹¹ y cita las palabras de Cicerón: “He aquí la forma y, por decirlo así, el rostro de la honestidad; si la contemplaran los ojos, despertaría –como enseña Platón– un amor maravilloso a la sabiduría”.¹⁹²

Santo Tomás también menciona la belleza espiritual refiriéndose a la belleza de la casa de Dios,¹⁹³ que es “la de las buenas obras, o la de los dones divinos, o la de los mismos santos”.¹⁹⁴ En esta belleza también está referida una cierta luz, en cuanto “reluce en ellas la gracia divina que embellece como la luz, pues como dice Ambrosio, sin la luz todas las cosas son torpes”.¹⁹⁵

II.2.4. Afinidad entre la belleza sensible y la espiritual.

Si bien la belleza se manifiesta en los sentidos, sobre todo en la vista y el oído, hemos visto con santo Tomás que “sólo el hombre se deleita en la belleza por sí misma”, y hay deleite estético en los sentidos, en la medida en que son “servidores de la razón”. Es decir, sumado a lo que hemos visto sobre la belleza espiritual, podemos afirmar “que las cosas bellas espirituales son más propiamente bellas que las sensibles”.¹⁹⁶ Por eso santo Tomás también dice que “después de Dios, la suma belleza se encuentra en los ángeles”,¹⁹⁷ que son seres incorpóreos.

Para santo Tomás, sin embargo, hay una afinidad entre la belleza espiritual y sensible, pues ambas provienen del mismo principio y “en las formas sensibles se

sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis.

¹⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.3, ad.1. *Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum.*

¹⁹¹ *Ibid.* *Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile reditur.*

¹⁹² *Ibid.* *Formam ipsam, et tanquam faciem honesti vides: quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae.*

¹⁹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmos*, 25, n.5. [La traducción se toma de *Comentario al Libro de los Salmos*. 1ª ed. Santiago: RIL editores, 2014].

¹⁹⁴ *Ibid.* *Haec autem pulchritudo est bonorum operum, vel divinorum munerum, vel ipsorum sanctorum.*

¹⁹⁵ *Ibid.* *In quantum relucet in eis gratia divina quae pulchrificat sicut lux, sicut dicit Ambrosius, quod sine luce omnia sunt turpia.*

¹⁹⁶ ANDREA TORRES, *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*, p.33

¹⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis*, L.II, d.9, q.1 a.5 s.c.2. *In Angelis est summa pulchritudo post Deum*

participa una cierta semejanza de las substancias superiores”.¹⁹⁸ Esta es la razón por la cual observa que “entre las formas de los cuerpos inferiores, tanto más alta es una forma cuanto más se asemeja y se acerca a los principios superiores”.¹⁹⁹ Podemos tomar en cuenta además que santo Tomás, hablando del cielo empíreo, que es el lugar de los bienaventurados,²⁰⁰ plantea la objeción de que si este es un lugar destinado a la contemplación, y la contemplación debe estar por sobre las cosas corpóreas, entonces este cielo no puede ser corpóreo.²⁰¹ A lo que responde que el lugar corpóreo para la contemplación no es necesario, sino *conveniente*, “para que haya armonía entre la claridad exterior y la interior”.²⁰² Si es posible una armonía entre estas dos claridades –y la claridad es el constitutivo formal de lo bello– es porque existe cierta afinidad entre ambas bellezas, o como recién veíamos, es porque las formas sensibles son una semejanza participada de las substancias superiores. Así también, en otro momento santo Tomás señala que el alma inmaterial humana se deleita connaturalmente como en algo semejante a sí misma en las cosas armonizadas, sean sonidos o colores, porque ella misma es cierta armonía.²⁰³

Es por esto que podemos hablar con términos tomados de las cosas sensibles para expresar realidades espirituales, como la luz para referirnos a lo relativo al entendimiento; o hablar metafóricamente de las cosas sensibles con términos espirituales o antropomórficos, así como decimos que el día está alegre o triste. También las Sagradas Escrituras emplean muchas realidades sensibles para hablar de Dios; se dice en efecto que el Hijo de Dios “se acuesta como león y se echa como leona” (*Nm* 7) para hablar de su majestad de Rey, o que la voz de Dios “retumba como un trueno” (*Sal* 29,3), expresando su fuerza y poder. Del mismo modo hay ciertas cualidades físicas –sobre todo las perceptibles a la vista y al oído– vinculadas a pasiones o estados del alma, como observa Aristóteles²⁰⁴: colores, figuras, ritmos y melodías; o como también observa santo Tomás, “las armonías de la música inmutan el afecto del hombre (...). Por ello es que se ha pensado que en todo culto se ejecutasen algunas armonías musicales, para que el ánimo se levante hacia Dios”,²⁰⁵ etc. Por esta razón afirma Bofill que “el *splendor formae* –este reflejo de la unidad interior que brilla, en cada objeto, en la proporción y *claridad* de sus

¹⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.6, in c. *In formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum*.

¹⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de anima*, q.1, c. *Invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior quanto superioribus principiis magis assimilatur et appropinquatur*.

²⁰⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.66, a.4, c.

²⁰¹ Cf. *Op. cit.* arg.3.

²⁰² *Op. cit.*, ad.3. *Locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat*.

²⁰³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri De anima* I, l.7, n.11.

²⁰⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Política*. Madrid: Gredos, 1988, L.VIII, c.5, 1340a 15-35.

²⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmos*, 32, n.2.

partes materiales, de sus fuerzas, de sus acciones– es adornado metafóricamente por nosotros con caracteres psíquicos”.²⁰⁶ También autores como Hegel reconocen esta afinidad entre la belleza espiritual y la sensible, al referirse a “la propiedad que tienen los objetos de la naturaleza de despertar en nosotros, por simpatía, sentimientos debidos a la secreta analogía que existe entre ellos y las disposiciones del alma humana”.²⁰⁷ Por eso afirma que “la belleza física es un reflejo de la belleza moral”.²⁰⁸

Podemos decir que el arquetipo o paradigma de esta afinidad entre la belleza espiritual y sensible es el cuerpo humano, que según vimos antes, es lo supremo del género corpóreo y el modo más eminente de composición. El cuerpo humano es el cuerpo de un ser que es como el horizonte y confín entre lo sensible y lo espiritual. Sus posturas, sus gestos, sus acciones son expresión también de una actitud espiritual, lo cual se advierte evidentiísimamente en el rostro del hombre: la mirada, los gestos, los rasgos, todo advierte cierto estado interior. El cuerpo humano es debidamente proporcionado para que resplandezca en él la luz de la razón. Esta es la razón por la cual los artistas de la antigüedad intentaban encontrar lo Absoluto en el cuerpo humano ideal, según advierte san Juan Pablo II.²⁰⁹ En el cuerpo humano, sobre todo en el rostro, hay un cierto *quid divinum*, como una cierta materia proporcionada para manifestar la belleza espiritual. Según vimos en el capítulo de la *imagen*, es el cuerpo de un ser hecho a *imagen* de Dios; en él hay un vestigio de esta imagen que se da según el alma, por eso es un cuerpo de distinta dignidad y belleza al resto de los cuerpos.

Tenemos entonces que existe una afinidad o proporción entre los distintos géneros de belleza, que no es sino el reflejo de la analogía que conlleva la belleza, pues en efecto, analogía significa proporción. Pero hemos visto cómo también la belleza se encuentra esencialmente en la razón, y por la participación en el logos también se encuentra en lo sensible, si bien la belleza sensible es más evidente *quad nos*. Hay belleza en lo sensible en cuanto hay un *vestigio*, podríamos decir, de la luz inteligible, y por ello el alma se deleita connaturalmente en ella como en algo semejante a sí misma. Pero la belleza espiritual del hombre consiste en que también su vida se ordene proporcionadamente según la luz manifestada por la razón y la luz de la gracia, por la cual se dirige a su bien, que no es sino Dios: *me enamoré de su belleza*. Por ello, en última instancia, esta belleza en lo sensible que es captada por la vista y el oído al servicio de la razón, no consiste solamente en su inteligibilidad, sino en su armonía con el bien del hombre, que es el bien de la razón. Hay una

²⁰⁶ JAUME BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, p.106.

²⁰⁷ GEORG W.F. HEGEL, *Estética*. Buenos Aires: Losada, 2008, p.121.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ Cf. KAROL WOJTYLA, *El Evangelio y el arte*. Madrid: Ciudad Nueva, 2014, p.11.

cierta “templanza” en la belleza sensible, por la cual se hace partícipe de la belleza espiritual. De algún modo, la armonía que hay en el universo físico es afín con la atemperación o armonía de las virtudes del hombre.

Contra esto se podría poner la misma objeción que plantea santo Tomás preguntándose si lo honesto, que se identifica con la virtud, es lo mismo que lo bello, puesto que existe una belleza opuesta a la virtud.²¹⁰ Diríamos entonces, según este argumento, que lo bello en general no es necesariamente lo armónico con el bien del hombre. Santo Tomás responde que esta objeción se funda sobre la belleza corporal, es decir, el grado ínfimo de belleza. Pero además, señala que también en cierto modo la belleza espiritual puede ser motivo de pecado. A lo que apunta santo Tomás, es que la belleza puede ser motivo de desorden moral pero en cuanto limitada y privada de la integridad de orden. Por eso en el *corpus* de la respuesta cita las palabras de san Agustín: “Llamo honestidad a la belleza intelectual, mejor dicho, espiritual; a las cosas revestidas de belleza sensible se aplica mucho peor el epíteto de hermosas”.²¹¹ La belleza sensible, e incluso la espiritual es motivo de desorden en cuando precisamente es un grado de belleza, pero –según vimos antes– la torpeza del desorden moral es lo que más se opone a lo bello, y por eso, con ella parece opacarse propiamente la belleza.

Si bien la belleza sensible puede llevar al desorden moral, como la belleza se encuentra principalmente en la luz de la razón que resplandece en las acciones debidamente proporcionadas del hombre, son efectos contradictorios los que producen la complacencia de la belleza y el deleite inmoral, según señala el Obispo de Vic. No hay que confundir los grados estéticos, dice también Torras i Bages, ni despreciar una belleza meramente sensible: es claro que el sol de la belleza no “se muestra solamente en las estrellas que de él reciben directamente la luz, sino que también se refleja y con colores vivísimos en la humilde hierba, e incluso en las rocas peladas”.²¹² Negar esto sería una actitud maniquea. Pero es evidente también que hay más belleza cuanto hay una proporción de todos los elementos materiales, formas sensibles, con la luz de la razón. En esa misma línea san Agustín dice que el verso *Deus creator omnium* propuesto como ejemplo en su discusión “es muy grato no sólo a los oídos por su sonido *numeroso* [con medida, con ritmo], sino mucho más al alma por la sabiduría y verdad de su sentido”;²¹³ o también señala que “los

²¹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.3, arg.3.

²¹¹ *Op. Cit.*, in c. “*Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus*”. *Et postea sbdit quod “sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie noesta apellantur”*.

²¹² JOSEP TORRAS I BAGES, *Estéticas*, cap. “De la fruición artística”, 7.

²¹³ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Musica*, VI, 2, 57.

números de la razón sobresalen en belleza”,²¹⁴ y en cierto modo son fundamento de la belleza sensible.²¹⁵

También Platón es afín a esta doctrina. En efecto, en su *República*, señala que lo armonioso y la gracia son consecuencia de la disposición buena y bella del carácter y del alma.²¹⁶ Y por eso añade:

Pues bien, la pintura esta llena de ellas [equilibrio armonioso, gracia y ritmo], y lo mismo toda artesanía análoga, como la de tejer o bordar o construir casas o fabricar toda clase de artefactos caseros; y también la naturaleza de los cuerpos de animales y la naturaleza de las diversas plantas. Porque en todas estas cosas hay gracia o falta de gracia. Y la falta de gracia, de ritmo y armonía se hermanan con el lenguaje grosero y con el mal carácter, en tanto que las cualidades contrarias se hermanan con el carácter opuesto, que es bueno y sabio, y al cual representan.²¹⁷

La belleza de las obras de artes y de la naturaleza se hermanan con el carácter bueno, con la vida honesta. En razón de esto señala también, que es importante para la formación virtuosa del Estado buscar artistas capacitados “para seguir las huellas de la belleza y de la gracia”,²¹⁸ puesto que el flujo de las obras bellas los conducirá desde la tierna infancia hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional.²¹⁹

Respecto a la afinidad entre la belleza sensible y espiritual que venimos tratando, hemos de recordar también otra doctrina tomista resaltada por el doctor Canals:

La composición, la síntesis de algo en alguna línea *superior* o más perfecto con otro elemento de la realidad en cierto sentido inferior, como participativo o receptivo de aquello más eminente que lo perfecciona, nunca suprime ni minimiza este elemento participativo y perfectible.²²⁰

El acto eleva a la potencia a participar de su perfección; lo inferior apetece participar de lo superior según veíamos. La subordinación de las figuras plásticas, los colores, las melodías y acordes, los materiales inertes, a un “tema” o “contenido” espiritual, no minimiza su belleza propia, antes bien, resplandece con una más alta belleza,

²¹⁴ *Op. cit.*, VI, 2, 31.

²¹⁵ *Cf. Ibid.*

²¹⁶ *Cf. PLATÓN, República*. Madrid: Gredos, 2018, 400e.

²¹⁷ *Op. cit.*, 401a.

²¹⁸ *Op. cit.*, 401e.

²¹⁹ *Cf. Op. cit.* 401c-d.

²²⁰ FRANCISCO CANALS, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.94.

como es evidente en las obras del arte sagrado, tales como las catedrales, los cantos litúrgicos, las imágenes de la historia sagrada, etc. La belleza plástica o sensible no se ve comprometida al subordinarse a la belleza espiritual. Generalmente las obras de arte más sublimes de la historia fueron realizadas con motivo del culto religioso, incluso fuera de la fe católica. Por eso tampoco supone una limitación reductiva la adecuación de la belleza sensible a lo honesto, sino una elevación de esta misma belleza, pues a lo honesto pertenece más perfectamente la razón de bello.

Esta afinidad y síntesis de la belleza sensible y espiritual la volveremos a tratar en el tema de la belleza del Verbo encarnado.

II.3. Belleza en el entendimiento humano

Según hemos visto, es propio del hombre deleitarse en la belleza de las cosas sensibles, en cuanto que sus sentidos son servidores de la razón. También vimos que pertenece a la razón manifestar la luz y ordenar en las cosas la debida proporción. Podemos decir, que es en razón de la perfección de su ser cognoscente que el hombre es *capax pulchri*. En este epígrafe intentaremos fundamentar esta apertura a la belleza en razón de la perfección del entendimiento según santo Tomás.

II.3.1. Perfección del alma humana y del ser cognoscente

Para entender la perfección de ser cognoscente en santo Tomás debemos distinguirla como otro tipo de perfección, diferente a la perfección de cada ente del mundo físico. Para esto reproduciremos extensamente un pasaje del *De Veritate*:

Hay que saber que una cosa puede ser perfecta de dos maneras. De una primera manera a tenor de la perfección de su ser, que le compete en virtud de su especie propia. Ahora bien, como el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra cosa, en cualquier cosa creada existe, para una perfección de esa clase, tanta falta de perfección absoluta cuanto de perfección se encuentra en las demás especies; por eso, la perfección de cualquier cosa considerada en sí misma es imperfecta en cuanto es una parte de la perfección del universo entero, la cual resulta de la unión de las perfecciones de todas las cosas singulares. Por ello, para que haya un cierto remedio a ese tipo de imperfección, en las cosas creadas existe otra clase de perfección, por la que la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra: esta es la perfección del cognoscente en cuanto que es cognoscente, ya que algo es conocido por el cognoscente de manera que lo mismo conocido está de algún modo en el cognoscente; por eso se afirma en el *De anima* que “el alma es en cierto modo todas las cosas”, puesto que por naturaleza puede conocer todo; y según este segundo modo es posible que en una sola cosa exista la perfección de todo

el universo; por tanto, según los filósofos, la última perfección a la que el alma puede llegar estriba en que en ella puede reproducirse el orden entero del universo y de sus causas; en esto establecieron también el fin último del hombre, que según nosotros consistirá en la visión de Dios, ya que según san Gregorio “¿qué hay que no vean quienes ven al que lo ve todo?”.²²¹

Santo Tomás se refiere al conocer como a “otra clase de perfección”. Se distingue de las otras perfecciones porque “el conocer en cuanto tal no es una perfección más dentro del universo”.²²² La perfección de cada ente físico está restringida a una forma determinada, y en cuanto posee su propia perfección no posee la de otro ente. Así, si bien ser caballo es una perfección, en cuanto es caballo no es un árbol u otro animal; la virtualidad infinita del ser es restringida a una forma limitada. Por eso santo Tomás formula la perfección del ser cognoscente como un cierto remedio a esta finitud constitutiva del universo físico. Remedio no en el sentido de que Dios tuvo que hacer unos seres que reparasen un error en su creación, sino en el sentido de que toda la perfección multiforme diseminada por el universo no tendría mucha razón de ser sin un ente que fuera capaz de conocer, es decir, poseer toda esa perfección, y así “reproducir el orden entero del universo y de sus causas”.

Ahora bien, el fundamento de esta infinitud del entender es la inmaterialidad. Así lo establece el Aquinate en el mismo texto del *De veritate* antes citado:

Ahora bien, la perfección de una cosa en otra no puede ser según el ser que tiene en tal cosa. Por ello para que sea capaz de estar en otra es necesario considerarla sin aquello que naturalmente la determina. Y puesto que las formas y las perfecciones de las cosas se determinan por la materia, por ello es que según esto una cosa es cognoscible, según que esté separada de la materia. De donde es necesario que aquello en lo que se recibe

²²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.2, a.2, in c. *Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* [La traducción se toma de *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. 1ª ed. Barañáin: Eunsa, 2016].

²²² LUCAS PRIETO HNSSC, *Apuntes de Filosofía*. Toledo: Cor Iesu, 2017, p.238.

tal perfección de la cosa sea inmaterial; en efecto, si fuese material, la perfección recibida estaría en ello según algún ser determinado.²²³

Cuando el pasto recibe la forma del caballo deja de ser pasto; o cuando el árbol recibe la forma del fuego deja de ser árbol. En cambio, en nuestro entender recibimos la forma del caballo o del fuego sin dejar de ser nosotros mismos, puesto que la recibimos sin la materia. El alma es inmaterial en acto, no recibe materialmente las formas de los entes. Ahora bien, hay que recordar que si bien es inmaterial en acto, santo Tomás señala –siguiendo a Aristóteles– que el alma es como potencia pura en el género de lo inteligible, y por eso se dice que es como una *tabula rasa* en la que no hay nada escrito. Por el ser inmaterial del alma, esta se compara a las cosas como el acto a la potencia, pero al no poseer la perfección de las cosas, se compara a ellas como la potencia al acto,²²⁴ y esta la razón de la necesidad del despliegue mediante el conocimiento de lo sensible para consumir su perfección de realidad intelectual.²²⁵

II.3.2. Participación de lo bello por el entendimiento como participación de la Claridad divina

Ahora debemos ver cómo esta apertura infinita a la perfección universal de los entes fundamenta la capacidad del ser humano para lo bello. Para esto, utilizaremos un pasaje de santo Tomás que ha puesto en realce Abel Miró:

Son dos los privilegios de la criatura racional. Uno, que la criatura racional ve en la luz de Dios, y que los otros animales no ven la luz de Dios. Por ello, dice: *en tu luz*. [...] Esta Luz no es participada por los animales brutos, sino que la criatura racional participa de ella, primero en el conocimiento natural. Pues no es otra cosa la razón natural del hombre, sino un fulgor de la claridad divina en el alma. A causa de esa claridad, es imagen de Dios.²²⁶

²²³ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.2, a.2, in c. *Perfectio autem unius rei in altero esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerari absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur. Unde oportet ut et illud in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum.*

²²⁴ Cf. *Op. Cit.*, q.10, a.6, in c.

²²⁵ Cf. ABEL MIRÓ I COMAS, *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2018, p.41.

²²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmos 35*, n.5. *Duo sunt privilegia rationalis creature. Unum, quod rationalis creatura videt in lumine Dei, et quia alia Animalia non vident in lumine dei, ideo dicit, in lumine tuo.* [...] *Istud lumen non participant animalia bruta; sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali: nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima: propter quam claritatem est ad imaginem Dei.* Cf. ABEL MIRÓ I COMAS, *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*, pp.116-117.

Como señala el doctor Miró, hay que tener presente que la *claritas* es el constitutivo formal de lo bello.²²⁷ Entonces, esta participación de la claridad divina en el alma que es la razón o entendimiento humano, funda la “belleza trascendental del hombre”, por la cual el sujeto racional se abre al conocimiento y juicio de la belleza del ente; posibilidad fundada en su dignidad de imagen de Dios. Así como santo Tomás dice que conocemos las cosas en las razones eternas, porque “la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas”,²²⁸ así también, en cuanto esa luz es una participación de la *Claridad divina*, el alma conoce y juzga lo bello.²²⁹

Esta claridad participada que es el entendimiento, por la cual el hombre es imagen de Dios, no sólo le permite conocer las cosas en su verdad, sino aprehenderlas en su belleza. Por eso sólo el hombre se deleita en la belleza por sí misma²³⁰ y naturalmente la desea.²³¹ Porque el hombre es capaz de concebir en su interior la belleza universalmente, es por lo que en su obra, como señala Aristóteles, pueden existir reunidas las características de lo bello que suelen subsistir dispersas y por separado.²³²

Así también, por esta apertura a la universal belleza el hombre puede juzgar según ella la belleza particular de las cosas,²³³ pues conocemos las razones por lo que algo es bello. Por eso dice san Agustín, que nos diferenciamos de los animales no por hacer cosas proporcionadas –ya que las obras de estos también guardan un orden– sino por conocer las proporciones.²³⁴ En efecto, notamos qué sonidos son armónicos, cuándo una voz está desafinada o a tono, qué figura es desproporcionada, qué colores se repelen, etc. Y esta capacidad de juzgar las cosas proporcionadas está en el alma y no en el mismo sentido, porque como señala el mismo Doctor de la gracia, los oídos “no están abiertos a los sonidos buenos de una forma distinta que a los malos”;²³⁵ el deleite de los oídos en los sonidos proporcionados –así como también la vista en los colores y figuras– pertenece a

²²⁷ Cf. ABEL MIRÓ I COMAS, *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*, p.117

²²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, c. *Ipsium enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.*

²²⁹ Cf. ABEL MIRÓ I COMAS, *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*, p.118.

²³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.91, a.3, ad.3.

²³¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmos*, 26, n.3.

²³² Cf. ARISTÓTELES, *Política*, L.III, c.11, 1281b 10-14.

²³³ Cf. ABEL MIRÓ I COMAS, *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*, p.172.

²³⁴ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De ordine*, L.II, d.2, c.20, 49.

²³⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *De musica*, VI, 1, 3.

aquella capacidad “con la que acogemos lo ajustado y rechazamos lo distorsionado”.²³⁶

II.4. Dios, Suma Belleza

Hemos ido recorriendo un camino ascendente por la belleza del universo. Partimos por la que se manifiesta sensiblemente en el universo físico, y vimos que la belleza de los entes puede ordenarse jerárquicamente según su ser, por la perfección de la forma. Luego tratamos brevemente la belleza espiritual, en qué consiste, cómo es superior a la belleza sensible y a la vez afín a ella. Después consideramos la belleza del entendimiento humano en cuanto es capaz de conocer universalmente la belleza diseminada en el universo. Pero si bien por esta belleza trascendental el hombre es capaz de poseer la belleza universal y juzgar de ella, tampoco se identifica con la misma belleza, así como no se identifica con el ser. Por esto san Juan Pablo II citaba las palabras del poeta: “Dentro de ti discurre un flujo de Belleza, pero tú no eres la Belleza”.²³⁷

Si bien el hombre puede poseer en sí la universal belleza, él no es la Belleza. Si la belleza es una propiedad del ente, hemos de ver la belleza de aquel que es el *Ipsum esse subsistens* y por ende la *Ipsa pulchritudo subsistens*, como cumbre de nuestro recorrido.

II.4.1. Ascenso a la belleza de Dios

Podemos decir que el camino al conocimiento de la belleza de Dios es doble. En efecto, de un primer modo, la misma belleza en cuanto perfección trascendental puede ser un camino ascendente para llegar al conocimiento de la existencia de Dios. De un segundo modo, si por otro camino hemos llegado al conocimiento de que Dios es el *Mismo ser subsistente*, y conociendo la razón propia de la belleza, podemos ver si la razón de belleza puede predicarse de Dios y de qué modo. Este segundo camino es más “horizontal”. Analizaremos brevemente estos dos caminos.

San Juan Pablo II, en unos ejercicios espirituales para artistas, mencionaba que la belleza es un camino para demostrar la existencia de Dios, en cuanto que la belleza finita participada en las creaturas nos llevaba a buscar una Belleza absoluta más allá de las creaturas.²³⁸ Ahora bien, en la *Suma Teológica*, tratando las vías para la demostración de la existencia de Dios, santo Tomás no toma explícitamente el

²³⁶ *Op. Cit.*, L.VI, I, 2, 2.

²³⁷ ZYGMUNT KRANSINSKI, *La no Divina Comedia*, Cátedra, Madrid 2009, p.2. Cf. KAROL WOJTYLA, *El Evangelio y el arte*, p.20.

²³⁸ Cf. KAROL WOJTYLA, *El Evangelio y el arte*, p.18.

camino de la belleza, sin embargo, atendiendo a la cuarta vía de la *Suma Teológica* y otros pasajes de distintas obras, podemos ver cómo esto es posible y es un camino auténticamente tomista. Veamos en primer lugar el texto de la cuarta vía:

La cuarta vía se toma de los grados que encontramos en las cosas. Se encuentra, en efecto, en las cosas algo más o menos bueno, o verdadero o noble, y lo mismo con otras cosas semejantes. Pero el más y el menos se dicen de diversas cosas según que se aproximan de diverso modo a lo que es máximo, tal como lo más cálido es lo que más se aproxima a lo máximamente cálido. Hay por tanto algo que es máximamente verdadero, óptimo y nobilísimo, y, en consecuencia, máximamente ente, tal como se dice en la *Metafísica*. Ahora bien, lo que se dice máximo en su género, es causa de todo lo que pertenece a tal género, como el fuego que es máximamente cálido es causa de todos los calores, como se dice en el mismo libro. Por tanto, hay algo que es causa para todos los entes del ser, de la bondad y de las cosas semejantes, y a esto llamamos Dios.²³⁹

Esta vía toma como punto de partida las perfecciones trascendentales, es decir, aquellas que pertenecen al ente en cuanto ente. No se trata solamente de perfecciones que admitan un más y un menos, como también lo son el tamaño, las virtudes morales, etc., sino de perfecciones que no llevan en sí una razón de finitud,²⁴⁰ sino de infinitud. Por eso santo Tomás menciona lo bueno, lo verdadero, lo noble “y otras cosas semejantes”, y luego de decir máximamente verdadero, óptimo y nobilísimo dice “y, en consecuencia, máximamente ente”. Son perfecciones que se siguen del ser y se hallan participadas en diversos grados por los entes.

Santo Tomás no nombra la belleza en este texto, y sin embargo, luego de mencionar algunas perfecciones trascendentales señala: “y otras cosas semejantes”. Es decir, no agota las perfecciones que pueden ser tomadas como punto de partida para la demostración. Atendamos ahora a otro pasaje de santo Tomás, de su *Comentario a las Sentencias*, donde está argumentando para demostrar la unidad de la esencia divina:

²³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c. *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquant maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.*

²⁴⁰ Cf. LUCAS PRIETO HNSSC, *Apuntes de Filosofía*, p.277.

En todas las cosas en las que hay posibilidad de encontrar lo más bello y lo menos bello, es posible encontrar un cierto principio de belleza, por cuya proximidad se dice que una cosa es más bella que otra; es así que encontramos que los cuerpos son bellos en una belleza sensible, y los espíritus, a su vez, son más bellos en la belleza inteligible; luego es preciso que exista algo a causa de lo cual tanto los cuerpos como los espíritus sean bellos y a lo cual se aproximen más los espíritus creados.²⁴¹

Como observa Ángel Luis González, es evidente el paralelismo de esta argumentación y la cuarta vía de la *Suma*, y aunque formalmente santo Tomás está demostrando la unicidad de Dios, es evidente que “proporciona aquí una verdadera prueba de la existencia de Dios”.²⁴² El argumento es materialmente idéntico puesto que son las mismas premisas, excepto porque en este argumento se obvia el que lo máximo en un género es causa de todo lo que se contiene en aquel género.

Además, en la *Suma contra gentiles* santo Tomás señala:

En tercer lugar, esta consideración enciende a las almas de los hombres en el amor a la bondad divina, pues toda la bondad y perfección diseminada entre las creaturas se encuentra acumulada en Él, como en la fuente de toda bondad [...]. Si, pues, la bondad, belleza y encanto de las criaturas cautiva tanto las almas humanas, la fontanal bondad del mismo Dios, comparada diligentemente con los arroyuelos de bondad encontrados en cada criatura, inflammará y arrebatará hacia sí las almas de los hombres.²⁴³

Si bien en este pasaje santo Tomás no está considerando las perfecciones de las creaturas como puntos de partida para conocer la existencia de Dios, menciona a la belleza como una perfección diseminada entre las creaturas y acumulada en Dios como en su fuente. La argumentación de la cuarta vía de la *Suma* señalaba que en lo que hay gradación existe un máximo, y que lo máximo en su género es causa de lo que pertenece a tal género. Ahora, en este texto nos dice que la belleza diseminada se encuentra acumulada en Dios como en su fuente, es decir, lo que se halla graduado en las creaturas está en Dios como en su máximo.

²⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis*, L.I, d.3, q.1 prol. *In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cuius propinquitatem aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant.*

²⁴² ÁNGEL LUIS GONZÁLES, *Ser y participación*. Barañáin: Eunsa, 2001, p.32

²⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.2. *Tertio, haec consideratio animas hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum, sicut, in fonte totius bonitatis [...]. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Deei Fontana bonitas, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet.*

Ahora que sabemos que el camino de la belleza puede ser admitido dentro de las perfecciones de la cuarta vía, volveremos al argumento para repasarlo brevemente.²⁴⁴ En primer lugar, la constatación de experiencia: encontramos en las cosas perfecciones que se dan según un más y un menos. Hemos visto que la belleza es distinta según los diversos entes, pero que también lleva una unidad por la cual las designamos a todas con un mismo concepto, razón por la cual constatamos que hay cosas más bellas que otras. Aunque siempre hayan ciertas discrepancias, parece evidente que un caballo es más bello que un gusano, o una persona que un árbol, o una acción noble que el aspecto físico de una persona, etc. Hay una gradación de belleza. Ahora bien, si es posible una comparación gradual, significa que hay un máximo, respecto al cual se hace la misma comparación. Podemos decir que tal pigmento es más blanco que este otro porque podemos compararlos respecto a la blancura en sí misma; se acercan más o menos al blanco *per se*. Lo máximo de un género es causa de todo lo que se encuentra en ese género, propiamente en la línea de la causalidad ejemplar. Un pigmento es blanco por la blancura; tiene participada la forma de blanco; el agua está caliente porque participa de la forma de calor que recibe de algo caliente en sí (aunque hay causas segundas, siempre llegaremos a uno que lo posee por su propia esencia). Ahora bien, habíamos dicho que no cualquier perfección graduada sirve de fundamento para el argumento, sino solamente las trascendentales. En efecto, como el ejemplo que acabamos de poner, la blancura tiene razón de finitud, es un accidente de los entes corpóreos; lo máximo de la blancura es un universal abstracto y no algo subsistente. Alguien podría objetar que lo mismo sucede con la belleza: lo máximo de lo bello sería un concepto abstracto según el cual comparamos las cosas. Pero lo máximo de la belleza no puede ser un canon abstracto, porque implicaría dos cosas entre otras: uno, que las cosas no son bellas por el ser, sino que es un accidente, lo que no es así según antes tratamos; y segundo, que si lo máximamente bello es algo inmanente al hombre, no habría admiración, ni sorpresa, ni educación, ni error acerca de lo bello, lo cual contraría nuestra experiencia. La razón de belleza es infinita, no pertenece al ente por ser ente de tal tipo, sino a la infinitud del ser. Hay algo bello por sí mismo, por el cual las cosas son bellas, así como son entes, buenas, nobles, perfectas, verdaderas, etc. y a esto llamamos Dios.

²⁴⁴ Para una profunda explicación de esta vía remitimos al lector al libro *Ser y participación* de Ángel Luis González, que consiste en un estudio dedicado específicamente a la cuarta vía de la *Suma Teológica* de santo Tomás. También recomendamos revisar L. CHAMBAT, « La quarta via de saint Thomas », RT 33 (1928), p. 412-422; C. FABRO, « Sviluppo, significato e valore della IV via », Doctor communis 7 (1954), p. 71-109; ID. « Il fondamento metafisico della "IV via" », Doctor Communis 18 (1965), p. 49-70 ; M. CORVEZ, « La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon saint Thomas », dans : *Quinque sunt viae...*, p. 75-83 ; ID., M. CORVEZ, « La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres », RPL 72 (1974), p. 19-52 ; A. CONTAT, « La quarta via di san Tommaso » ; C. CASANOVA, « A Restatement of the fourth thomistic-aristotelian way to prove the Existence of God », The Thomist 81 (2017), p. 361-393.

El texto de *Contra gentes* antes citado nos sirve también para hacer otra consideración sobre la *via pulchritudinis* para la demostración de la existencia de Dios. Señala que la belleza, la bondad y el encanto (*suavitas*) de las creaturas comparada con su fuente “inflamará y arrebatará hacia sí las almas de los hombres”. En efecto, la razón de la belleza, según vimos con santo Tomás, no sólo dice relación con el conocimiento, sino también con el apetito, en cuanto la belleza place y aquieta el apetito, y despierta el amor por una cosa. Decíamos además, que este apetito que la belleza despierta es infinito pero que tiene razón de perfecto. La belleza participada gradualmente en las creaturas no sólo nos abre la posibilidad de llegar al conocimiento de lo máximamente bello, sino que a la vez nos despierta un deseo infinito para que realicemos esta búsqueda. Recordemos que hemos visto con santo Tomás cómo la belleza nos despierta el amor por el bien. Es el camino que san Agustín señala en sus *Confesiones*, pues para el Doctor de Hipona no amamos sino lo bello, y sin belleza de ningún modo nos atraerían las cosas,²⁴⁵ por eso buscando entre las criaturas dice:

Pregunté, por fin, a todas las cosas que están al alcance de mis sentidos: «Si vosotros no lo sois, decidme algo de mi Dios, decidme algo de él». A grandes voces exclamaron: «Él nos ha hecho». Mi pregunta era una simple mirada y su belleza era la respuesta que me daban.²⁴⁶

La belleza era la respuesta que le daban las creaturas, y lo que les hacía decir “Él nos ha hecho”. Es decir, la belleza reflejada en ellas le remitían a un hacedor en quien se encuentra acumulada como en su fuente la belleza, al que luego san Agustín se refiere como “hermosura tan antigua y tan nueva”,²⁴⁷ y que despierta ese amor para buscarlo y que no se aquieta hasta que no descansa en Él.²⁴⁸ La belleza del universo es manifiesta por doquier: “¿Dónde falta una sombra de constancia y regularidad? ¿Dónde no se imita a la verdaderísima Hermosura?”²⁴⁹ dice Agustín. El camino de lo bello, del “aquello que visto place” de santo Tomás, despierta el amor en el hombre –el único que se deleita en la belleza– para buscarle, y finaliza en el reposo del apetito en Aquel que es máximamente bello.

Del mismo modo, el poeta místico haciendo referencia a este pasaje de san Agustín escribe:

²⁴⁵ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, en *Obras completas* de San Agustín, vol. II. *Las Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. L.IV, 13.

²⁴⁶ *Op. Cit.*, L.X, 6.

²⁴⁷ *Op. Cit.*, L.X, 27.

²⁴⁸ Cf. *Op. Cit.*, L.I, 1.

²⁴⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De ordine*, L.I, d.2, c.9, 27.

¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del Amado!
¡Oh prados de verduras,
de flores esmaltado!
decid si por vosotros ha pasado.²⁵⁰
[...]
Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
e, yéndolos mirando,
con su sola figura
vestidos los dejó de hermosura.²⁵¹

Respecto al segundo camino para demostrar la belleza de Dios teniendo supuesta su existencia –es decir, para ver si este predicado conviene a un sujeto cuya existencia ya conocemos– santo Tomás lo menciona de un modo sumamente conciso comentando el Salmo 26:

La suma belleza está en Dios mismo, porque la belleza consiste en la *formosidad* [*formositate*], y Dios es la misma forma que lo informa todo. Por ello, dice, según una versión: *para ver los deleites del Señor. Sabiduría 13,3: si, por encontrar deleite en su belleza, los juzgaron dioses* [al fuego, al aire, al viento, al agua, del giro de las estrellas, al sol y a la luna], *sepan cuánto más hermoso es el dominador de todos ellos; pues el engendrador constituyó todas estas cosas en su belleza.*²⁵²

Para demostrar que la suma belleza está en Dios, santo Tomás recuerda que la belleza consiste en la *formosidad* o hermosura –que proviene de *forma*–, o como dice en pasajes antes vistos, la belleza tiene razón de causa formal. Luego dice que Dios “es la misma forma que lo informa todo”; santo Tomás apela al conocimiento de que Dios es la causa de las creaturas, específicamente en cuanto causa ejemplar. Recordemos que santo Tomás señalaba que la forma es una cierta irradiación que proviene de la Claridad Primera; toda forma es una participación, un reflejo de la Claridad Primera que es Dios, y la claridad pertenece a la razón de belleza. Luego Dios es la Suma Belleza y fuente de toda otra belleza. Por eso santo Tomás cita luego el pasaje del libro de la *Sabiduría*: “pues el engendrador constituyó todas estas

²⁵⁰ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, en *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2010. 4.

²⁵¹ *Op. cit.*, 5.

²⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmos*, 26, n.3. *Summa pulchritudo est in ipso Deo, quia pulchritudo in formositate consistit: Deus autem est ipsa forma informans omnia: ideo dicit, secundum unam literam, ut videam delectationes domini: Sap. 13: si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit.*

cosas en su belleza”. Toda belleza procede de Dios en cuanto es la causa ejemplar de todas las formas.

Además de estos caminos –uno ascendente y el otro horizontal– para demostrar que Dios es la suma belleza, santo Tomás cuenta con la autoridad de las Sagradas Escrituras. Entre otros pasajes señala: “¡Qué hermoso eres, amado mío!” (Ct 1,16), y “en su presencia hay confesión y belleza” (Sal 96, 6).²⁵³

II.4.2. Belleza de Dios comparada con la creatura

Ahora que ya hemos demostrado que Dios es la Suma belleza, debemos tratar en qué consiste esta belleza. Pero el mismo Doctor Angélico nos advierte que “lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina”,²⁵⁴ de modo que a partir de la belleza de las creaturas no podemos comprender esencialmente la Suma Belleza. Sin embargo, santo Tomás también afirma que la creatura, en cuanto efecto de Dios, puede llevarnos a la existencia de Dios “y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas”,²⁵⁵ y por lo tanto, podemos conocer “su relación a las creaturas, o sea, que es causa de todas ellas, y la diferencia entre las creaturas y Él”.²⁵⁶ Es decir, por vía de excelencia y remoción,²⁵⁷ podemos ver qué es lo que en la belleza de la creatura corresponde a la razón de belleza en cuanto tal, y lo que le corresponde en cuanto se halla participada en un ente finito. De este modo, podemos predicar por analogía la perfección que encontramos en las creaturas a Dios. Por eso santo Tomás afirma que “lo bello y la belleza son atribuidos de modo diferente de Dios y a las creaturas”.²⁵⁸

Este camino de excelencia y remoción de la belleza creatural para predicarla de Dios, santo Tomás lo realiza en su *Comentario a los Nombres Divinos*. En primer lugar nos señala, que “en Dios no hay que separar lo Bello y la Belleza, como si en Él una cosa fuera lo Bello y otra la Belleza”.²⁵⁹ Recordemos que tratando la belleza sensible, vimos que la belleza de toda creatura no se identifica con lo Bello, así

²⁵³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4, l.V.

²⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.12, in c. *Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat*.

²⁵⁵ *Ibid.* *Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo “an est”; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est eis convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata*.

²⁵⁶ *Ibid.* *Habitudinem ipsius ad criaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso*.

²⁵⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.13, a.1, in c.

²⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*. c.4, l.5. *Differentiter attribuitur Deo et creaturis pulchrum et pulchritudo*.

²⁵⁹ *Ibid.* *Scilicet Deo non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo*.

como la naturaleza de cada una no se identifica con el ser; la belleza del caballo no es la del árbol, ni la del hombre. Pero como sabemos que Dios es causa de toda belleza, podemos decir que “por su simplicidad y perfección comprende todo, es decir todas las cosas en una sola”.²⁶⁰ Esto es porque “las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están unidas y simplificadas, a la manera como el sol según una virtud produce en los seres inferiores formas varias y multiformes”.²⁶¹ Toda belleza que hallamos en la creación se encuentra reunida como en su fuente en Dios, por eso Dios se identifica con la Belleza. Así también, “la belleza de la creatura no es otra cosa que una semejanza de la Belleza Divina participada en las cosas”.²⁶²

Ahora bien, decíamos que Dios es causa de toda belleza, pero la belleza de la creatura no se predica de modo unívoco con la de Dios, porque la belleza de la creatura, en cuanto efecto, representa deficientemente la Belleza de Dios que es su causa. Por eso se dice de Dios que es *súperbello* [*superpulcher*], en cuanto “tiene en sí mismo excelentemente y antes que todas las demás cosas, la fuente de toda belleza”.²⁶³

Siguiendo al pseudo-Dionisio, santo Tomás también remueve la variabilidad de la belleza propia de las creaturas, que es patente en las corruptibles. En efecto, vemos que la belleza de un árbol depende de su estado de vida: esplende en su madurez, decae cuando está moribundo, y desaparece con su corrupción; también vemos que la belleza espiritual de la virtud de un hombre no viene ingénita, sino que debe adquirirla, y puede aumentar o disminuir. En cambio, Dios “es Bello siempre según Él mismo y de la misma manera”,²⁶⁴ su belleza no se genera ni se corrompe, no aumenta ni disminuye.

Si Dios se identifica esencialmente con la Belleza entonces “no es Bello en alguna parte y feo en otra, tal como acontece a veces en las realidades particulares”,²⁶⁵ así como decimos que la concha de un molusco es bella, pero su interior tiene un aspecto desagradable. Tampoco puede decirse que “es Bello con respecto a algo y no con respecto a otra cosa, tal como acontece en todo aquello que está limitado a un uso o fin determinado que, si se aplicara a otra cosa, no se conservaría la

²⁶⁰ *Ibid.* Propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno.

²⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.13, a.5, in c. *Quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit.*

²⁶² TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*. c.4, l.5. *Pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.*

²⁶³ *Ibid.* In seipso habet excellenter et ante omnia alia, fontem totius pulchritudinis.

²⁶⁴ *Ibid.* Deus semper est pulcher secundum idem et eodem modo.

²⁶⁵ *Ibid.* Deus non est in aliqua parte pulcher et in alia turpis, sicut in rebus particularibus contingit quandoque.

armonía, de ahí que tampoco la belleza”.²⁶⁶ Por ejemplo, el ojo sería deforme para otra función que la vista, o un animal marino sería deforme si viviera como terrestre. Tampoco Dios “es Bello en algún lugar y no en otro, como sucede a algunas cosas por el hecho de parecer bellas a algunos y no parecer bellas a otros”.²⁶⁷ Un determinado árbol o animal parece perder toda su belleza fuera de su ecosistema; o cierto color o figura –siendo bello en sí mismo– parece no adecuarse en determinado lugar de la composición de una obra artística. En cambio, “Dios es Bello en sí mismo y no atendiendo a la relación con algo determinado”.²⁶⁸

Además, porque Dios es Bello en sí mismo, el Doctor angélico excluye la posibilidad de que Dios sea bello “para algunos y no para otros”.²⁶⁹ Se puede decir que en cierto sentido Dios está sobre toda pluralidad de “cánones” y gustos. No en el sentido de que la Belleza de Dios es pura indeterminabilidad, sino que cuanto que en él se encuentra de modo unificado y simple la belleza multiforme de la creación. Respecto a lo finito cabe cierta variedad de gustos u opiniones estéticos; hay gente que es más afin a cierto tipo de paisaje o de estilo artístico y no a otros. Pero es en cuanto todo lo creado participa limitadamente de lo Bello; refleja cierto aspecto determinado de la belleza y no toda su virtualidad. Dios es la misma Belleza, la causa de la belleza de todo ente finito, y por eso excede todo género de belleza. De modo que, análogamente a cómo el hombre está indeterminado respecto a la elección de bienes finitos y no respecto al fin último que es el Sumo Bien, en cuanto a la belleza finita cabe multiplicitud de gustos, pero respecto a la Belleza infinta no podemos sino deleitarnos.

II.4.3. Belleza de Dios según la Trinidad

Hemos tratado la belleza de Dios según lo que podemos conocer por la luz natural de la razón a partir de las creaturas. Ahora veremos la belleza de Dios desde otra fuente, la revelación. Por la fe sabemos que Dios es Trinidad de personas, lo que nos arrojará una nueva luz sobre la Belleza divina. Ahora bien, santo Tomás señala que lo que conocemos por la razón nos sirve para instruirnos en la fe. La razón nos permite elevarnos al conocimiento de los atributos esenciales de Dios, pero no al conocimiento de las Personas divinas. Pero así como utilizamos la semejanza de vestigio y de imagen de la Trinidad en la creación para entrever lo propio de las

²⁶⁶ *Íbid.* Neque iterum est pulcher quantum ad unum et non quantum ad aliud, sicut contingit in omnibus quae sunt determinata ad unum determinatum usum vel finem: si enim applicentur ad aliud, non servabitur consonantia unde nec pulchritudo.

²⁶⁷ *Íbid.* Neque iterum est in aliquo loco pulcher et in alio non pulcher, quod quidem in aliquibus contingit propter hoc quod quibusdam videntur pulchra et quibusdam non videntur pulchra.

²⁶⁸ *Íbid.* Deus quoad omnes et simpliciter pulcher est.

²⁶⁹ *Íbid.* Deus est pulcher in seipso, non per respectum ad aliquod determinatum et ideo non potest dici quod ad aliquid sit pulcher et ad aliquid non pulcher et neque quibusdam pulcher et quibusdam non pulcher.

personas, así podemos servirnos de los atributos esenciales divinos; es lo que se llama la *apropiación*.²⁷⁰

Los atributos esenciales de Dios nos sirven para manifestar lo propio de las Personas en cuanto guardan alguna relación, por ejemplo, “lo que pertenece al entendimiento se apropia al Hijo, que procede por entendimiento como Verbo”.²⁷¹ Santo Tomás, mencionará la *belleza* entre los atributos esenciales, y la referirá a lo propio del Hijo según los tres elementos constitutivos de lo bello antes vistos:

En cuanto a lo primero, [la integridad o perfección] guarda semejanza con una propiedad del Hijo, la de poseer real e íntegramente la naturaleza del Padre; y para insinuar esto dice san Agustín: “en donde”, es decir, en el Hijo, “está la primera y suprema vida”, etc. Respecto a lo segundo, [la debida proporción] conviene con lo propio del Hijo en cuanto que es imagen expresa del Padre, y así vemos que se llama bella una imagen cuando representa el original con perfección, aunque este sea feo; y a esto aludió también san Agustín cuando escribió del Hijo: “Donde es tanta la conveniencia y la primera igualdad [*aequalitas*]”. Lo tercero, [la claridad] conviene también con lo propio del Hijo en cuanto es Verbo, el cual es “luz y resplandor del entendimiento”, como dijo el Damasceno y asimismo sugiere también san Agustín cuando dice: “Como Verbo perfecto a quien nada falta, y de algún modo, arte del Dios omnipotente”, etc.²⁷²

Santo Tomás relaciona los tres elementos constitutivos de lo bello con los tres nombres de la Segunda Persona:²⁷³ la integridad guarda una semejanza en cuanto *Hijo*; la proporción guarda una semejanza en cuanto *Imagen*; y la claridad guarda semejanza en cuanto en *Verbo*. Veamos brevemente estas tres semejanzas o relaciones.

Respecto al par integridad–Hijo, hemos de tener en cuenta que lo propio de la generación es la comunicación de naturaleza. Los actos u obras del hombre guardan semejanza con él, en cuanto son efectos de su naturaleza propia, pero no tienen su misma naturaleza. En cambio, cuando el hombre engendra, comunica su misma

²⁷⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.39, a.7, in c.

²⁷¹ *Ibid.* *Sicut ea quae pertinent ad intellectum, appropriantur filio, qui procedit per modum intellectus ut verbum.*

²⁷² *Op. Cit.*, I, q.39, a.8, in c. *Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit, ubi, scilicet in filio, summa et prima vita est, et cetera. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio filii, inquantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit, ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas, et cetera. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio filii, inquantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus, ut Damascenus dicit. Et hoc tangit Augustinus cum dicit, tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei, et cetera.*

²⁷³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.34, *pro.* “Al Hijo se le atribuyen tres nombres: los de Hijo, Verbo e Imagen”.

naturaleza humana, y por eso el hijo tiene la misma naturaleza de sus padres. La Segunda Persona de la Santísima Trinidad procede análogamente del Padre por vía de generación intelectual y posee su naturaleza íntegramente. Pero además, hemos de considerar –según vimos antes– que el concepto de integridad tiene un doble sentido: *ut consumatum* y *ut nobile*. La integridad del Hijo de Dios no es sólo en cuanto posee íntegramente una naturaleza, sino también en cuanto que la naturaleza del Padre es la suma perfección, y por eso santo Tomás cita las palabras de san Agustín: “en donde está la primera y suprema vida”. El Hijo posee íntegramente toda la perfección del ser, y por ende, toda la virtualidad de la belleza.

En cuanto a la relación proporción–Imagen, hay que recordar lo tratado en el primer capítulo respecto al concepto de imagen, el que definíamos como: *lo que procede de algo con semejanza específica o alguna característica específica*. El Hijo de Dios es Imagen perfecta en cuanto refleja íntegramente la naturaleza del padre, según vimos recién, y por eso santo Tomás cita las palabras de san Pablo: “que es el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia” (*Heb 1,3*).²⁷⁴ Ahora bien, según vimos tratando la imagen y como consta por su definición, este concepto contiene dos elementos: la semejanza de naturaleza y la procedencia de un origen. En el texto en que santo Tomás relaciona la proporción o armonía con el Hijo en cuanto Imagen, apunta especialmente a la dimensión de procedencia de un origen del concepto de imagen: “vemos que se llama bella una imagen cuando representa el original con perfección”.

En efecto, como dice santo Tomás, el movimiento del alma hacia la imagen es doble: uno que lleva la imagen en cuanto cosa, y otro que lleva a la imagen en cuanto imagen.²⁷⁵ El movimiento del alma hacia la imagen en cuanto tal, es el mismo movimiento que aquel que es hacia la cosa representada por la imagen. Por eso llamamos bella a una imagen en cuanto refleja perfectamente una realidad, como un retrato en el que está fielmente reflejado lo propio de una persona, o una composición musical que refleja un estado del alma, etc. Por eso, la debida proporción de la imagen en cuanto imagen es en relación al original al cual refiere, y no a sí misma.

Santo Tomás señala que san Agustín se refiere a esta relación de la Imagen con la proporción al decir del Hijo: “donde es tanta la conveniencia y la primera igualdad [*aequalitas*]”. Recordemos que la razón de proporción se nos manifiesta primero en el orden matemático, y después se amplía para significar cualquier relación entre dos o más cosas. También que santo Tomás definía la *aequalitas* como la unidad en

²⁷⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.35, a.2, in c.

²⁷⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.25, a.3, in c.

la cantidad. Este concepto de *aequalitas* (que se compara a la *proportio* como la especie al género, según Abelardo Lobato), también puede extenderse a la unidad entre dos cosas, no ya sólo según la cantidad, sino según el ámbito del ser. Siendo el Hijo de Dios la Imagen perfecta de su Substancia, ya que es el mismo Dios, hay entre el Hijo y el Padre una perfecta *aequalitas*, una perfecta proporción entre su naturaleza y la del Padre: “El que me ha visto, ha visto al Padre” (*Jn* 14,9).

Respecto a la relación claridad–Verbo, hay que tener presente que la *claritas* es el constitutivo formal de la belleza, y por eso merece especial atención. Lo propio de la claridad o luz es manifestar, según vimos, tanto en el orden sensible como en el inteligible. Así también, el verbo o *logos* pertenece al “carácter locutivo del entender”, como “el lugar natural de la verdad manifestada del ente”,²⁷⁶ por eso Abel Miró observa: “El acto expresado por el verbo tiene su raíz originaria en el ser del espíritu, el cual, por su subsistencia inmaterial, posee una infinita actualidad manifestativa, y en eso coincide con la razón de *luz*”.²⁷⁷

La claridad es el constitutivo formal de la belleza, porque lo propio de ella es la razón de manifestatividad, y así también el verbo pertenece al carácter manifestativo del entender, en cuanto que el entender también es cierta luz y el verbo es el lugar de la verdad manifestada. Ahora bien, debemos distinguir lo que pertenece al verbo en cuanto humano, y lo que al Verbo divino. Nuestro entender no se identifica con nuestro ser, porque nuestro entendimiento está en potencia y luego en acto, y por eso mismo el verbo humano, en el que se expresa la cosa entendida, tiene un ser accidental. Pero el entender divino es la esencia de Dios, y lo entendido en acto es el mismo ser divino, y por eso el Verbo es el mismo Dios.²⁷⁸ Esta es la razón de que el Verbo divino sea “Luz y resplandor del entendimiento”, según las palabras del Damasceno citadas por santo Tomás, identificándose con la Claridad Divina, y por eso, con la Infinita Belleza de Dios.

Además, santo Tomás refiere las palabras de san Agustín: “Como Verbo perfecto a quien nada falta, y de algún modo, *arte del Dios omnipotente*”. En efecto san Agustín menciona el doble carácter del Verbo: imagen y ejemplar. Respecto a Dios es *imagen*, en cuanto es una irradiación de la sustancia divina y el mismo Dios, expresando la infinita actualidad de Dios; y respecto a las creaturas es ejemplar, pues se compara a las cosas como la forma entendida por la cual el artista realiza una obra, y por eso es en cierto modo “arte del Dios omnipotente”. Tengamos presente que la belleza se funda sobre la forma y tiene razón de causa formal; toda

²⁷⁶ FRANCISCO CANALS, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, p.143.

²⁷⁷ ABEL MIRÓ I COMAS, *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*, pp. 47-48.

²⁷⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.IV, c.11.

forma –por la cual las cosas son bellas– es una irradiación de la Claridad Primera, por cuanto toda forma preeexiste en el entendimiento divino; el verbo interior es lo entendido en acto, y se comporta como lo ejemplar respecto a lo facturado racionalmente. Por eso toda forma, por las cuales las cosas son bellas, son una semejanza del Verbo divino –“por el que fueron hechas todas las cosas”; toda belleza es un reflejo de la Luz del Verbo. El Verbo divino, el Hijo de Dios es por eso el ejemplar de toda belleza. En el capítulo del *arte*, ahondaremos más en la comprensión del Verbo como Arte divino.

II.4.4. Belleza del Verbo encarnado

Luego de haber tratado la Belleza de Dios según la revelación –que se apropia a la Segunda Persona en cuanto Hijo, Imagen y Verbo– hemos de tratar su Belleza en cuanto Cristo, el Verbo encarnado.

Santo Tomás comentando el salmo 44 (45), al igual que otros autores eclesiásticos, nos habla de la belleza de Cristo. En efecto, el salmista exclama “Eres el más hermoso de los hijos de Adán, se ha derramado gracia en tus labios”. En primer lugar, santo Tomás dice que la belleza de algo se manifiesta a los sentidos de la vista y el oído: la belleza a la vista, y la palabra graciosa al oído. Ambas cualidades estaban en Cristo, señala el Doctor Angélico, que fue bello y también elocuente en lo que decía,²⁷⁹ y añade las palabras del *Cantar de los cantares*: “enséñame tu rostro, que tu voz resuene en mis oídos; que tu voz es dulce y tu rostro gracioso”. Luego santo Tomás agrega que esta belleza de Cristo es cuádruple:

La primera, es según su forma divina: *quien era en la forma de Dios (Fil 2,6)*. Y según esto fue bello por encima de los hijos de los hombres: porque todos tienen solamente la gracia por derivación y participación, en cambio Él la tiene de sí mismo y en plenitud: *En Él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (Col 2)*; *Él que es el esplendor de su gloria y la impronta de su substancia (Heb 1)*; *Él es el esplendor de la luz eterna, el espejo sin mancha de la majestad de Dios (Sab 7)*. La segunda, es la belleza de la justicia y la verdad: *Que el Señor te bendiga, belleza de justicia (Jer 31,23)*; *Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros; y vimos su esplendor, un esplendor como de Hijo Único que procede del Padre, lleno de gracia y de verdad*. La tercera es la belleza de la conducta honesta, y de esto se escribe: *Siendo el modelo [forma] del rebaño (I Pe 5,3)*. Y según este modelo fue bello por encima de los hijos de los hombres, porque su conducta fue más honesta y virtuosa que la de cualquiera: *Que no cometió pecado, ni se halló pecado en su boca (I Pe 2,22)*. Agustín comenta este pasaje diciendo: “Por nosotros que le

²⁷⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmos*, 44, n.2.

contemplamos Él es siempre bello: bello en los brazos de sus padres, bello en sus milagros, bello en la flagelación, bello deponiendo su alma, bello en el patíbulo, bello en el madero, bello en el cielo".²⁸⁰

Hasta el momento santo Tomás ha comentado tres dimensiones de la belleza de Cristo. La primera en cuanto es Dios, Suma Belleza; la segunda en cuanto es santo, lleno de justicia y de verdad; la tercera en cuanto a su conducta honesta ejemplar, o belleza espiritual según lo antes visto. En estas tres dimensiones Cristo fue más bello que los hijos de los hombres. Sin embargo, en la cuarta dimensión de la belleza de Cristo, santo Tomás introduce una problemática:

La cuarta es la belleza del cuerpo, y esta última también fue inherente a Cristo: *¡Sí que eres bello, mi amado! ¡Cuán agradable!* (Ct 1,16). Pero, según esta belleza, ¿fue bello por encima de los hijos de los hombres? Parece que no, porque se dice en *Isaías: lo vimos y no había en él apariencia ni hermosura* (Is 53,2). También por razón se prueba que Cristo ha querido la pobreza, y no gozar de las riquezas, a fin de enseñarnos a despreciarlas. Así como con las riquezas, también con la belleza del cuerpo: *Falsa es la gracia y vana la belleza* (Pr 31,30). Respondo diciendo que la belleza, la salud, y otras cosas semejantes se dicen en cierto modo en relación a algo. Porque un cierto equilibrio en los humores da la salud al niño, pero no al anciano; algo que da la salud al león causa la muerte en el hombre. Es por esto que la salud consiste en una proporción de los humores en relación a tal naturaleza. Y de modo semejante la belleza consiste en la proporción de los miembros y de los colores. Y es por esto que tal es la belleza de una cosa y diferente la de otra: de este modo la belleza de Cristo fue según lo que convenía a su estado y en atención a su condición. No hay que entender que Cristo fuera de cabellos rubios, o bien de piel colorida, porque esto no le competía. Pero tenía una belleza corporal suma, la que convenía a su estado, reverencia y gracia en su aspecto: irradiaba en su mirada algo de divino que todos lo reverenciaban, como dice Agustín. En resumen, para responder a la primera objeción, hay que decir que el profeta Isaías quiere expresar el ultraje que Cristo padeció en su Pasión, en la cual la forma de su cuerpo fue deformada a causa de una

²⁸⁰ *Íbid. Et nota in Christo quadruplicem pulchritudinem. Unam secundum formam divinam. Phil. 2: qui cum in forma Dei esset. Et secundum hanc fuit speciosus prae filiis hominum: nam omnes tantum habent gratiam secundum redundantiam et participationem; sed iste per se et plene: Col. 2: in eo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter: Heb. 1: cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus: Sap. 7: candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis. Alia est pulchritudo justitiae et veritatis: Jer. 31: benedicat tibi dominus pulchritudo justitiae: Joan. 1: plenum gratiae et veritatis. Alia est pulchritudo conversationis honestae: et de hac 1 Pet. ult.: forma facti gregis. Et hac forma fuit speciosus prae filiis hominum, quia sua conversatio fuit magis honesta et virtuosa quam alicujus: 1 Pet. 2: peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus. Augustinus in originali: nobis cernentibus ubique speciosus: pulcher in manibus parentum, pulcher in miraculis, pulcher in flagellis, pulcher deponens animam, pulcher in patibulo, pulcher in ligno, pulcher in caelo.*

multitud de tormentos. A lo segundo hay que decir que deben ser subestimadas estas riquezas y bellezas, de las cuales hacemos mal uso.²⁸¹

Podría decirse que en esta breve problemática santo Tomás menciona de forma implícita y muy sintética el radical y genuino cambio de “paradigma estético” que introdujo la fe católica en la historia. Parece ser que el Verbo encarnado, la Belleza hecha hombre, no fue más bella que cualquier otro ser humano porque incluso se dice que no tenía aspecto ni hermosura, y además, las Sagradas Escrituras parecen enseñar en varios lugares que la belleza sensible es motivo de pecado. En la respuesta santo Tomás se mueve, por así decirlo, entre dos errores entre sí enfrentados, pertenecientes a la antigüedad pagana y presentes también hoy en día. Uno de carácter sensual, que pretende hacer de la belleza física la belleza absoluta; y otro de carácter espiritual–gnóstico, que desprecia maniqueamente toda belleza física.

Santo Tomás –coherentemente a lo que vimos tratando la belleza sensible– afirma que la belleza física es relativa a algo; una es la belleza del hombre y otra es la belleza del león, una es la belleza de un templo y otra la de una casa. Porque la belleza es respecto a una naturaleza determinada, y toda naturaleza creada es una parcelación de la infinidad del ser, no puede haber una belleza absoluta en lo físico, así como los románticos bajo el influjo del idealismo alemán buscaban la obra de arte absoluta y perfecta, o los griegos el cuerpo humano ideal. En ese sentido, también Cristo al encarnarse tuvo un cuerpo humano de belleza finita, según lo que convenía a su estado y condición. Además, Cristo se despojó de esta belleza en su Pasión, para que nosotros también aprendamos a usar bien de ella, en cuanto que la belleza finita puede apartarnos de la Belleza infinita de Dios, nuestro fin último. Sin embargo, según su estado y condición también le convenía una belleza corpórea por excelencia, es decir, no la rechaza como algo constitutivamente malo, sino que la

²⁸¹ *Ibid.* Quarta est pulchritudo corporis: et haec etiam Christo infuit. Cant. 1: ecce tu pulcher es dilecte mi. Sed numquid secundum hanc pulchritudinem fuit speciosus prae filiis hominum? Videtur quod non: quia Isa. 53, dicitur: vidimus et non erat in eo species neque decor. Item per rationem probatur quod Christus voluit paupertatem habere, et non uti divitiis, ut doceat eas contemnendas. Sed sicut ista sunt contemnenda, ita pulchritudo corporalis: Prov. ult.: fallax gratia et vana est pulchritudo. Respondeo. Dicendum, quod pulchritudo, sanitas, et hujusmodi, dicuntur quodammodo per respectum ad aliquid: quia aliqua contemperatio humorum facit sanitatem in puero, quae non facit in sene: aliqua est enim sanitas leoni, quae est mors homini. Unde sanitas est proportio humorum in comparatione ad talem naturam. Et similiter pulchritudo consistit in proportione membrorum et colorum. Et ideo alia est pulchritudo unius, alia alterius: et sic hanc pulchritudinem Christus, secundum quod competebat ad statum et reverentiam suae conditionis, habuit. Non est ergo intelligendum, quod Christus habuerit capillos flavos, vel fuerit rubeus, quia hoc non decuisset eum; sed illam pulchritudinem corporalem habuit summe, quae pertinebat ad statum et reverentiam et gratiositatem in aspectu: ita quod quoddam divinum radiabat in vultu ejus, quod omnes eum reverebantur, ut Augustinus dicit. Ad primum dicendum prophetam velle exprimere contemptum Christi in passione, in qua deformata fuit sui corporis forma prae multitudine afflictionum. Ad aliud dicendum, eas divitias et pulchritudines contemnendas, quibus male utamur.

abraza como algo conveniente y deseable, porque la belleza finita sensible también es creada por Dios y lleva una semejanza suya por ínfima que sea.

En su unidad según síntesis de las dos naturalezas y en su pasión y muerte de cruz, Cristo redime –por así decirlo– la belleza del hombre y toda la belleza de la creación. Despeja el error de considerarla lo absoluto, el fin último del hombre, pero también de despreciarla como entitativamente perversa. Cristo colgado del madero, ajeno de encanto y hermosura, también nos manifiesta que el amor de Dios por los hombres es más bello que la perfección de la belleza física.

La belleza sensible y también la espiritual, que eran motivo de pecado para el hombre por cuanto lo apartaban de Dios, quedan purificadas en Cristo, verdadero Dios –y por ende, Suma Belleza–, lleno de gracia y de verdad. Todos los grados de belleza sensible –de los cuales el cuerpo humano es como síntesis según vimos– y la belleza de la conducta honesta o virtud son integradas en la persona de Cristo, Suma Belleza. Esto ha sido fundamento para la cristiandad de la legitimidad y conveniencia de utilizar la belleza del mundo físico y de las artes para representar al Verbo Encarnado, y darle culto a través de las imágenes y el canto.²⁸² También ha sido fundamento de algún modo, para que la belleza la encontremos no sólo en la perfección de la forma sensible, sino también en la mirada de los enanos de Velázquez, o en la sencillez de un pesebre.

Santo Tomás, tanto en la *Suma Teológica*²⁸³ como en la *Contra gentiles*,²⁸⁴ argumenta la conveniencia de que fuera la Segunda Persona de la Trinidad la que se encarnara, ya que hay en Él –en cuanto forma ejemplar– una especial afinidad con toda la creación, sobre todo con el hombre; por esta máxima afinidad con el hombre, el hombre es llamado a *imagen de Dios*, así como Él es *la Imagen de Dios*. Por esta razón, también fue convenientísimo que por esta misma forma o verbo ejemplar fuera restituida la creación, y el hombre fuera llevado a la salvación. Es la misma Belleza ejemplar, de la que deriva toda belleza, tanto espiritual como sensible, la que encarnándose viene a restaurar y elevar por la gracia la belleza de todo lo creado, integrándola en su misma unión hipostática. Por esto mismo, la Infinita Belleza del Verbo se ha manifestado también sensiblemente a los hombres

²⁸² Por esto ha podido decir el Damasceno: “la belleza y el color de las imágenes estimulan mi oración. Es una fiesta para mis ojos, del mismo modo que el espectáculo del campo estimula mi corazón para dar gloria a Dios”. JUAN DAMASCENO, *Sobre las imágenes sagradas*, Barañáin: Eunsa, 2013, p.57.

²⁸³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.3, a.8.

²⁸⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.IV, c.42.

en su humanidad, y este el fundamento último de la dignidad de las bellas artes y su lugar entre las actividades humanas, que es el tema a tratar en el siguiente capítulo.

II.5. Conclusiones del capítulo de la belleza

Antes de pasar al capítulo sobre el arte, resumamos las principales tesis tratadas en este capítulo:

- I. Definimos la belleza como aquello que por su integridad, proporción y claridad, contemplado place.
- II. La definición de belleza contiene una doble vertiente: una objetiva y otra subjetiva. Ambas están estrechamente vinculadas por cuanto el hombre se deleita en las cosas debidamente proporcionadas como en algo semejante a sí mismo, y en la luz inteligible de las cosas que es afin a su luz intelectual.
- III. La belleza es una perfección trascendental, una propiedad del ente, y por eso se predica análogamente de las distintas realidades. La definición universal se adapta proporcionalmente a cada cosa.
- IV. La belleza tiene razón de causa formal, por eso los entes pueden ser ordenados jerárquicamente según la perfección de la forma. En los entes físicos la belleza se considera según el grado en que la forma actualiza y sobrepuja la materia.
- V. La belleza se nos manifiesta primero en el orden sensible, pero pertenece propiamente al orden de la razón.
- VI. Si bien la belleza sensible es inferior y de distinta naturaleza a la espiritual, existe una afinidad entre ellas, y una relación acto–potencial, en cuanto la belleza espiritual eleva a la sensible.
- VII. Porque el entendimiento humano es una participación de la Claridad divina, el hombre puede poseer en sí mismo toda la belleza diseminada por el universo, deleitarse en ella y juzgar de ella.
- VIII. El entendimiento humano puede conocer toda la belleza del universo, pero no se identifica con la belleza, así como no se identifica con el ser.
- IX. Por la belleza podemos remontarnos a la existencia de Dios y predicar de Él la Suma Belleza, no sólo por vía cognoscitiva, sino también por vía de amor.

- X. En Dios está la Suma Belleza, pues se identifica con lo Bello, y por eso es la fuente de todo género de belleza.
- XI. La Belleza se apropia a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, en cuanto es Hijo, Imagen y Verbo de Dios, nombres afines con las tres dimensiones de lo bello. El Verbo, Arte divino, es la Belleza ejemplar.
- XII. A Cristo, Verbo encarnado, corresponde una cuádruple belleza, en cuanto Dios, lleno de gracia y de verdad, sumamente virtuoso y también en cuanto a su aspecto físico.
- XIII. Cristo, Suma Belleza, ha asumido en su doble naturaleza toda la belleza de la creación, y en la Cruz la ha redimido del pecado y la elevado a participar de una más perfecta Belleza.

III. EL ARTE

En esta parte trataremos el arte, que es el aspecto formal de las bellas artes, y veremos si puede ser aplicado análogamente a alguna actividad divina. Tratar el arte en santo Tomás, como en cualquier autor medieval, no es sinónimo de hablar de las bellas artes. El término tiene aquí una significación más extensa, abarca todo tipo de actividad que hoy llamaríamos “técnica”; dicho de otra manera, es tan arte la escultura como la medicina, o la arquitectura como la ingeniería. De esta manera, las bellas artes son en cierto modo una especie dentro del género más amplio de las artes. Por eso hay que tratar separadamente el arte, y luego cómo se relaciona con la belleza en santo Tomás.

III.1. El arte en general

El arte es una realidad propia del hombre, por eso no se predica del resto de la creación córporea, a no ser metafóricamente de ciertos animales. En ese sentido el concepto de arte en general no se distingue del que se nos manifiesta en el horizonte de la vida humana. El arte es una actividad humana que luego por analogía predicamos de Dios.

III.1.1. *Factio o poiesis y las operaciones humanas*

El arte es un hábito operativo, por eso debemos estudiar cuál es la razón de esta operación y en qué se distingue de las otras operaciones humanas. Aristóteles distingue tres operaciones humanas fundamentales: *theoria*, *praxis*, *poiesis*.²⁸⁵ Estas operaciones radican fundamentalmente en la parte racional del hombre, es decir, en el entendimiento y voluntad, y por eso se distinguen de otros actos vitales (como la nutrición, crecimiento, etc.) por ser actos específicamente humanos. Santo Tomás es fiel a esta clasificación, si bien su terminología es utilizada muchas veces con más flexibilidad, lo que puede provocar cierta confusión. Intentaremos precisar brevemente esta doctrina en el Doctor angélico.

Santo Tomás distingue en primer lugar dos tipos de operaciones: *actio* y *factio*. La primera, permanece en el operante mismo, como ver, querer y entender²⁸⁶; la segunda, transita o pasa a la materia exterior. En esta distinción parece ser que bajo la *actio* se pueden entender tanto la *teoría* como la *praxis* aristotélicas, y la *factio* coincidiría con la *poiesis*. Pero otras veces toma el mismo término *actio*, *agere*, *agibile*, específicamente como “todo el orden de los actos humanos elícitos o

²⁸⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L.VI, c.1, 1025b 24-25.

²⁸⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L.I, l.1, n.3.; Cf. *Sententia libri Methaphysicae* L.VI, l.1.; Cf. *Summa contra Gentiles*, L.II, c. 1.

imperados por la voluntad, considerados por lo tanto en orden al fin del hombre y en cuanto por ellos este se ordena o dispone de algún modo con respecto al fin”.²⁸⁷ Por esto santo Tomás distingue la virtud de la prudencia de la virtud del arte como la *recta ratio agibilium* mientras que esta sería la *recta ratio factibium*.²⁸⁸ La *actio* en este sentido, se distinguiría de la *contemplatio* o *especulatio* (que coincidiría con la *theoria* griega), aunque ambas son operaciones inmanentes. La *contemplatio* se distingue de la *actio* y la *factio*, entre otras razones, porque es una operación buscada por sí misma,²⁸⁹ mientras las otras dos se ordenan a algo otro como a su fin. En este sentido la *actio* y la *factio*, por oposición a la contemplación, son actividades “prácticas” del alma humana, lo que podría causar la común confusión con el término específico griego de la *praxis*, que es privativo del orden moral. Podemos decir –no obstante la flexibilidad con que santo Tomás emplea estos términos– que la *theoria*, *praxis* y *poiesis* aristotélicas equivalen a la *contemplatio*, *actio* y *factio* de santo Tomás, si bien a veces estas operaciones son aparejadas de distinto modo según el aspecto en que se las considere.

Respecto a la *factio* o el *facere*, santo Tomás distingue dos actos: “A veces se toma alguna materia exterior sólo para usarla, como el caballo para montarlo y la cítara para tocarla. Otras veces se toma la materia exterior para cambiar de alguna manera su forma, por ejemplo, cuando el artesano hace una casa o un lecho”.²⁹⁰ En la primera, el fin es la misma operación: montar o tocar; en la segunda el fin es lo realizado por la operación: la casa o el lecho. Dentro de las bellas artes podríamos decir que las artes plásticas es claro que se encontrarían en el segundo tipo de *factio*, mientras la música, la danza, el teatro y otras pertenecerían al primer tipo. En ambas, sin embargo, lo fundamental es la perfección de un efecto realizado,²⁹¹ sea la operación misma, o lo generado por la operación. Tanto la *contemplatio* como la *praxis* o *actio*, en cambio, perfeccionan al agente.

III.1.2. El arte como virtud intelectual

Las virtudes son hábitos que disponen las diversas potencias en orden a su operación perfecta. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define las virtudes intelectuales como hábitos que perfeccionan a nuestro entendimiento para decir la verdad. Ahora bien, el entendimiento se divide en especulativo y en práctico (en el

²⁸⁷ FRANCISCO CANALS, *El logos, ¿indigencia o plenitud?*, p.136.

²⁸⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.4, in c.

²⁸⁹ Cf. *Op. Cit.*, I-II, q.3, a.5, in c.

²⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L. 1 l. 1 n. 13 *Quandoque enim aliquis exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad equitandum, et cytharam ad cytharizandum. Quandoque autem assumit materiam exteriorem ut mutet eam in aliquam formam, sicut cum artifex facit lectum aut domum.*

²⁹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.1.

sentido amplio de la palabra, es decir, sin distinguir *praxis* de *poiesis*). Por eso las virtudes intelectuales se pueden clasificar según el sujeto o potencia de la operación, es decir, en especulativas y prácticas.

La sabiduría, la ciencia y el entendimiento pertenecen al entendimiento especulativo; la prudencia y el arte al entendimiento práctico. Dice santo Tomás, siguiendo a Aristóteles que “el fin del entendimiento práctico es la operación y el del especulativo es la contemplación de la verdad”.²⁹² Es por esto que la prudencia y el arte, si bien versan sobre operaciones diversas (*actio* y *factio*), son afines en cuanto al sujeto y la materia de la virtud: ambas radican en el entendimiento práctico, es decir, en aquella parte del alma “que razona acerca de nuestras operaciones contingentes”.²⁹³ La semejanza de la prudencia y del arte es en cuanto prácticas (aunque recordemos que “prácticas” no en el sentido de la *praxis* aristotélica).

Decíamos que las virtudes intelectuales disponen bien las potencias para decir la verdad. Ahora bien, distinto es lo verdadero en lo práctico y en lo especulativo, o lo moral y lo estrictamente intelectual. Tanto la *factio* como la *actio* son materias prácticas, contingentes y particulares, y por esto santo Tomás advierte que “el conocimiento de lo contingente no puede tener la certeza de la verdad que rechaza la falsedad”.²⁹⁴ El entendimiento especulativo versa sobre lo necesario y por eso tiene mayor certeza (aunque también graduada según lo que se considere). Hay más certeza en una demostración de un teorema geométrico que en una decisión prudencial concreta de un individuo, o que en la determinación de un artista sobre un aspecto de su obra.²⁹⁵ Es interesante esto, puesto que nos ayuda a entender que el arte se mueve no en un orden necesario sino contingente, y, por lo tanto, en una lógica de conveniencia, es decir, elecciones libres que se fundamentan en una razón que si bien no puede ser demostrada científicamente (que no pueden ser de otro modo), aparece como razonable y óptima. No obstante, pueden haber necesidades según los principios materiales y eficientes (como las leyes físicas–estructurales en la arquitectura), o según el fin determinado (dado el fin, hay medios que son necesarios). Es importante distinguir la no–necesidad de lo irracional o lo que es por azar, puesto que, como advierte Petit, se acostumbra –desde una visión racionalista

²⁹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.16, in c. *Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis*.

²⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, L.1, l.1, n.34. *Prudentia vero et ars est circa animae partem practicam, quae est ratiocinativa de contingentibus operabilibus a nobis*. [Traducción del autor].

²⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L.6, l.3, n.3. *Est autem considerandum quod quia contingentium cognitio non potest habere certitudinem veritatis repellentem falsitatem*.

²⁹⁵ Cabe mencionar que santo Tomás dice que en materia moral hay más certeza que en el arte, ya que la rectitud del apetito es según leyes naturales inmutables, puesto que el fin último del hombre no es determinado por la misma razón.

del mundo— a identificar lo inteligible con lo necesario,²⁹⁶ cuando el mismo Platón señala que el orden de la inteligencia está por sobre el de la necesidad.²⁹⁷ Ahora bien, la belleza, según veremos, impone ciertas leyes al artista.

Podemos ver también la diferencia entre la “lógica” de lo especulativo y lo práctico en el siguiente texto de santo Tomás:

Debe tenerse en cuenta que la razón especulativa y la práctica [operativa] coinciden en algo, pero en algo difieren. Efectivamente, coinciden en que, así como la razón especulativa comienza por un principio y a través de los medios llega a la conclusión intentada, así también la razón práctica llega desde algo primero y por ciertos medios a la operación o la obra que intenta. Pero, en lo especulativo, el principio es la forma y la esencia; sin embargo, en lo práctico es el fin, que unas veces se identifica con la forma y otras no. Además, en lo especulativo, el principio debe ser siempre necesario; pero en lo práctico no siempre lo es. Por ejemplo, al hombre le es necesario querer la felicidad como fin, mas no le es necesario querer la construcción de una casa. Igualmente, en las demostraciones, lo posterior sigue necesariamente a lo anterior; pero en lo práctico no siempre, sino sólo cuando no se puede llegar al fin si no es por determinado camino. Por ejemplo, quien quiere edificar una casa ha de buscar necesariamente madera; pero el buscar madera de abeto depende de un simple querer suyo y no de la razón de casa que ha de edificar.²⁹⁸

El principio en lo práctico es el fin, que puede ser necesario como contingente. Dado el fin, el artista puede ir deduciendo o demostrando lo que debe realizar, que a su vez puede ser una conclusión necesaria, o una determinación libre y conveniente.

Además es distinta la misma razón de verdadero en el orden de lo factible que en el orden de lo contemplativo, así como también del orden moral. Lo verdadero en la *poiesis*, es la adecuación de lo realizado a lo concebido por el artífice, puesto que “el entendimiento práctico [*poiético* en este caso] causa la cosa y así es medida de las

²⁹⁶ Cf. JOSÉ MARÍA PETIT S. “Libertad y determinismo”, en *Obras completas*, T.II, v.II.

²⁹⁷ Cf. PLATÓN, *Timeo*, 47, e5.

²⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.III, c.97, n.12. *Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt, partim vero differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo primo et per aliqua media pervenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et quod quid est: in operativis vero finis, quod quandoque quidem est forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium: in operativis autem quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus aedificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum quod quaerat ligna, sed quod quaerat ligna abiegnat, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus aedificandae.*

cosas que son hechas por él”,²⁹⁹ mientras que especulativo “es receptivo frente a las cosas”;³⁰⁰ y “por esto los productos artificiales se llaman verdaderos por el orden que dicen a nuestro entendimiento; y así hablamos de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto”.³⁰¹ Ahora bien, esto es lo verdadero de la obra de arte en cuanto arte, pero hay otros criterios para referirse a esta –que veremos más adelante–, como cuando se dice “esto es una verdadera obra de arte”, no refiriéndose a si es adecuada a lo que el artista concibió, sino como comparándola con una cierta perfección ejemplar universal. Lo verdadero en el orden de la *praxis* es la conformidad con el apetito recto,³⁰² y en el orden especulativo, es la adecuación del entendimiento a la cosa.³⁰³

La verdad de lo que considera la prudencia es la conformidad con el apetito recto, ya que la materia de esta virtud son las acciones morales, en las que se requiere rectitud del apetito. Por este motivo la prudencia se considera también virtud moral, requiere la rectitud del apetito³⁰⁴ y se distingue del resto de las virtudes intelectuales, y en ese sentido el arte es semejante a las especulativas. Esta distinción es interesante para nuestro propósito:

El arte no es otra cosa que la recta razón de algunas obras que deben hacerse. Ahora bien, el bien de estas cosas depende, no de la disposición del apetito humano, sino de la misma bondad de la obra realizada, pues el elogio de un artista en cuanto tal no depende de la voluntad que pone en la obra, sino de la cualidad de esta. –Así pues, el arte, propiamente hablando, es un hábito operativo. Y sin embargo, algo tiene de común con los hábitos especulativos: lo importante también en estos es la cualidad de los objetos que consideran, no la cualidad del apetito que a tal consideración se apresta.³⁰⁵

La virtud del arte en cuanto tal no perfecciona al hombre (recordemos la distinción de la *factio* y la *actio*), por eso también tiene una deficiente razón de virtud. La virtud

²⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.1 a.2 c. *Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, c. *Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis.*

³⁰² *Op. Cit.*, I-II, q.57, a.5, ad.3.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Cf. *Sententia libri Ethicorum*. L.VI, l.4.

³⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.3, c. *Ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. Quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est, qua voluntate opus faciat; sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas.*

del arte debe ser regida por la prudencia para que su uso se ordene al bien del hombre.

Nos servirá para distinguir las virtudes intelectuales la relación del orden a la razón que describe santo Tomás al comienzo de su *Comentario a la Ética* de Aristóteles. Esta consideración nos será de utilidad también para entender el orden de estas actividades y virtudes entre ellas que consideraremos más adelante. Respecto a las virtudes intelectuales la razón se relaciona con un “cierto orden que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las realidades naturales”.³⁰⁶ Hay un orden que “la razón, al considerar, hace en las operaciones de la voluntad”,³⁰⁷ que es el orden regido por la prudencia. Por último, “se encuentra el orden que la razón, considerando, hace en las realidades exteriores de las cuales es la causa, como en un arca y una casa”,³⁰⁸ y este ámbito pertenece a las artes.³⁰⁹

Ahora bien, en las artes podemos distinguir aspectos especulativos y aspectos propiamente prácticos. Santo Tomás distingue ciencias que “son exclusivamente especulativas, otras exclusivamente prácticas, y algunas que son en parte especulativas y en parte prácticas”,³¹⁰ para lo cual ocupa un triple criterio: según la cosa que estudia, según el modo de conocerla y según el fin. Según el objeto del conocimiento, hay una distinción tajante entre lo especulativo y lo práctico que es coherente con el texto recién analizado: el objeto de lo especulativo es aquello que el hombre no hace ni modifica. Según el modo de conocer, santo Tomás establece qué es lo propiamente operable –que en este caso equivaldría al *facere*– en cuanto tal: “la aplicación de la forma a la materia”.³¹¹ En la misma línea afirma en la *Contra gentes* que “cuanto uno es mejor artífice, más perfectamente plasma en la materia la forma artística”.³¹² Mientras que cuando el artista considera universalmente su objeto está obrando de *modo* especulativo –si bien sigue en el orden de lo práctico, por su objeto y fin–, pues en esa consideración se está tomando como principio cierta forma o esencia, así como el arquitecto considera las proporciones de la casa según

³⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L.I, l.1, n.1. *Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium.*

³⁰⁷ *Ibid.* *Ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis.*

³⁰⁸ *Ibid.* *Ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.*

³⁰⁹ Santo Tomás señala otro orden en esta distinción, que es aquel “que la razón considerando hace en su propio acto, por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas o palabras”. Este orden pertenece a la lógica o *filosofía racional*, que, si bien se relaciona directamente con la contemplación, formalmente hablando es un arte liberal porque es también un orden que la razón hace y que no requiere la rectitud de apetito (en ese sentido no es *contemplatio* ni *actio*).

³¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.16, in c. *Aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica.*

³¹¹ *Ibid.* *Operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam.*

³¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.45. *Quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit in materiam.*

unos principios geométricos, o el músico las armonías de los sonidos, etc. Según el fin de del conocimiento, lo práctico considera en orden a la operación y lo especulativo se ordena a la contemplación misma de la verdad. Por esto, las consideraciones de Leonardo Da Vinci en su *Tratado de la pintura* o de Vitruvio en sus *Diez libros de la arquitectura*, son especulativas respecto al fin, aún cuando el objeto o materia de su tratado sea algo práctico y que en último término esta teoría se ordene a las operaciones propias de estas artes. Lo propiamente práctico es aquello cuyo fin es la operación, o lo realizado mediante la operación.

III.1.3. El orden del arte en las actividades humanas

Como la razón del orden de una cosa se ha de tomar del fin al cual se ordena, si ha de haber un orden entre las actividades humanas, hemos de considerar el fin respecto al cual se estructuran. Sin embargo, aquí nos sale al paso una dificultad que enunciamos en la introducción. El fin de lo *factible* y de la virtud del arte es la perfección de lo por ella efectuado (sea la operación misma como lo realizado por la operación), de donde habrá tantos fines como tantos objetos artísticos puedan ser realizados. Por eso, ordenar el dominio del *facere* al fin del hombre no corresponde a la misma virtud del arte, que es indiferente a la rectitud del apetito, según vimos. De ahí que ciertos autores, como Maritain, afirmen:

El Arte, que rectifica el Hacer y no el Obrar, se mantiene por consiguiente fuera de la línea humana, tiene un fin, reglas y valores que no son los del hombre, sino los de la obra que hay que producir. (...) De ahí el poder tiránico y absorbente del Arte, y también su asombroso poder de apaciguamiento; liberta de lo humano; establece al *artifex*, artista o artesano, en un mundo aparte, cerrado, limitado, absoluto, donde pone su fuerza de hombre y su inteligencia de hombre al servicio de una cosa que hace. Esto es verdad en todo arte; el tedio de vivir y de querer se detiene en la puerta de todo taller³¹³.

Para el filósofo francés, el arte no sería humano por el fin sino solamente por su modo de obrar, por cuanto es obrar racional. La diferencia de razón del hacer (*facere*) del obrar (*agere*), constituye al arte en un mundo “aparte, cerrado, limitado, absoluto”. Maritain olvida, que santo Tomás afirma que “todas las artes y ciencias se ordenan a una sola cosa, a saber, la perfección del hombre, que es su felicidad”.³¹⁴ En efecto, el Aquinate no niega que cada arte y ciencia tiene sus respectivos fines propios que difieren entre sí: “ha de considerarse que no parece ser el mismo el bien

³¹³ JACQUES MARITAIN, *Arte y escolástica*, p.18.

³¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, pro. *Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo*.

al que tienden las diversas operaciones y artes”;³¹⁵ uno es el bien de la medicina, otro de la arquitectura etc. Cada arte tiene su propio fin respectivo que es “aquel en razón del cual se hace todo lo demás”.³¹⁶ Y luego añade santo Tomás:

Si saliera constantemente al encuentro algún fin al cual se ordena todo lo que hacen todas las artes y operaciones humanas, tal fin será realizado como un bien en sentido absoluto, al que se tiende desde todas las actividades humanas. Pero si a esto se presentan varios bienes a los cuales se ordenan los diversos fines de las diversas artes será preciso que la búsqueda de nuestra razón trascienda esta pluralidad hasta llegar a algo *uno*. Es necesario que sea uno el fin último del hombre en cuanto hombre en razón de la unidad de la naturaleza humana, como uno es el fin del médico en cuanto médico por la unidad del arte de la medicina. Este fin último del hombre se llama bien humano y es la felicidad.³¹⁷

El fin que estructura las actividades humanas trascendiendo la pluralidad de sus fines próximos respectivos, para fundarse sobre “la unidad de la naturaleza humana”; todas las artes y ciencias se ordenarán al bien humano, en el que se encuentra la felicidad. Por eso dice Torras i Bages que “el fin del arte es esencialmente humano y, por tanto, si se dirige al hombre debe ser para perfeccionarlo y ennoblecerlo”.³¹⁸ Ya habíamos visto que una de las razones por la cual se distinguía la contemplación o teoría de lo práctico –*praxis* y *poiesis*– era que la contemplación se buscaba por sí misma, mientras las otras operaciones se ordenaban a algo otro como a su fin: “La contemplación es buscada por sí misma, mas el acto del entendimiento práctico no se busca por él, sino por la acción, y las mismas acciones se ordenan a algún fin”.³¹⁹

De este modo, ni el acto de la prudencia ni del arte –en cuanto son prácticos³²⁰– pueden ser el fin último del hombre. El fin último del hombre, en donde está la suprema felicidad, es la contemplación de la verdad, y todas las otras operaciones

³¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L.I, l.9, n.2. *Considerandum est quod in diversis operationibus et artibus videtur aliud et aliud esse bonum intentum.*

³¹⁶ *Ibid.* *Hoc est illud cuius gratia omnia alia fiunt in illa arte vel illo negotio.*

³¹⁷ *Ibid.* *Si ergo occurrat statim aliquis finis, ad quem ordinentur omnia quae operantur omnes artes et operationes humanae, talis finis erit operatum bonum simpliciter, idest quod intenditur ex omnibus operationibus humanis. Si autem adhuc occurrant plura bona ad quae ordinentur diversi fines diversarum artium, oportebit quod inquisitio rationis nostrae transcendat ista plura, quousque perveniat ad hoc ipsum, id est ad aliquod unum; necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut est finis unus medici in quantum est medicus propter unitatem medicinalis artis; et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas.*

³¹⁸ JOSEP TORRAS I BAGES, *Estéticas*, cap. “De la fruición artística”, 10.

³¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.5, c. *Contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsae etiam actiones ordinantur ad aliquem finem.*

³²⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.III, c.36.

parecen estar ordenadas a esta como a su fin;³²¹ todos los oficios se ordenan en la *civitas* humana a favor de este acto, así mismo las artes prácticas a las especulativas. La operación teórica o contemplativa, en el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás, “constituye el bien último y perfecto del hombre y el fin del universo”,³²² afirma Canals.

Respecto a la contemplación de la verdad, como la suprema operación del hombre – su fin último y felicidad– es preciso añadir una consideración de santo Tomás que es fundamental para nuestro tema. El doctor angélico se pregunta si la contemplación no dice relación alguna a la voluntad sino sólo al entendimiento. A lo que responde que si bien, esencialmente pertenece al entendimiento, es la voluntad la que nos impulsa a ejercer esa operación, y este impulso es doble:

La voluntad nos impulsa al conocimiento, sensible o intelectual, de algo: unas veces, por el amor de la cosa conocida, porque “donde está tu tesoro, allí está tu corazón”; otras, por amor al conocimiento mismo, que se adquiere en la contemplación de ese objeto. Por eso san Gregorio pone la esencia de la vida contemplativa en el “amor de Dios”, en cuanto de este amor se pasa a contemplar su belleza. Y, puesto que el deleite consite en alcanzar lo que se ama, el término de la vida contemplativa es el gozo, que radica en la voluntad y que, a su vez, aumenta el amor.³²³

Habíamos visto anteriormente que la belleza dice relación tanto al conocimiento como al apetito, en cuanto es un conocimiento que deleita. También vimos que es la belleza lo que mueve a amar el bien. Es por esto que santo Tomás, al afirmar que el fin último del hombre –la contemplación de la verdad– guarda también relación a la voluntad por cuanto mueve a la posesión del bien y al deleite en la operación del conocimiento, dice que del amor a Dios se pasa a contemplar su belleza. Es por la belleza que encuentra en la contemplación de la verdad por la que el hombre se deleita y aumenta su amor hacia la contemplación de la verdad.³²⁴ También veíamos antes con santo Tomás que la belleza se encuentra esencialmente y por sí misma en la vida contemplativa y participadamente en las virtudes morales –en cuanto

³²¹ Cf. *Íbid.*

³²² FRANCISCO CANALS, *El logos, ¿indigencia o plenitud?*, p.132.

³²³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.1, c. *Movet autem vis appetitiva ad aliquod inspiciendum, vel sensibiliter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae, quia, ut dicitur Matth. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum, quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex qua etiam amor intenditur.*

³²⁴ Por esto, nos apartamos también de la opinión de Gilson, para quien mientras más deleite por la contemplación en la obra de arte, menos deleite en la belleza por sí misma; y para quien, asimismo, en las bellas artes la verdad y la contemplación deben subordinarse al arte como la materia a la forma. Cf. ETIENNE GILSON, *The Arts of the Beautiful*, p.15.

disponen para el acto de la contemplación—, a lo que podríamos añadir, que también se encuentra participadamente en la virtud artística. En el acto de la contemplación, en el que el entendimiento se relaciona con un orden de cosas que no hace sino que sólo considera, se encuentra la belleza esencialmente y por sí misma. Y por eso, en el supremo acto del hombre, al cual se halla inclinado por naturaleza como a su fin, se incluye la contemplación de lo bello.

También es oportuno añadir otra consideración sobre la contemplación de la verdad que hace santo Tomás. En la misma cuestión del artículo que acabamos de analizar, santo Tomás se plantea otra pregunta: si la vida contemplativa consiste únicamente en la contemplación de Dios o también en la contemplación de cualquier otra verdad.³²⁵ A esto responde que, si bien el fin último de la vida humana es estrictamente la contemplación de la verdad divina, como a través de los efectos divinos podemos llegar a la contemplación del mismo Dios, también pertenece a la vida contemplativa la contemplación de los efectos divinos “en cuanto su conocimiento empuja al hombre al conocimiento de Dios”.³²⁶

En una de las objeciones trae a colación una doctrina de Ricardo de san Víctor, según la cual hay seis grados de contemplación, y por lo tanto la contemplación no sólo se referiría a la verdad divina, sino también a cualquiera de estos grados. A lo que responde:

Esos seis grados de contemplación designan los grados por los que se llega de las criaturas a la contemplación de Dios, pues en el primero se pone la percepción de las cosas sensibles; en el segundo se pasa de lo sensible a lo inteligible; en el tercero se juzga lo sensible a través de lo inteligible; en el cuarto está la consideración absoluta de lo inteligible a que se ha llegado por las cosas sensibles; en el quinto, la contemplación de lo inteligible que no puede ser descubierto a través de las cosas sensibles, pero que puede ser comprendido por la razón; y en el sexto, la consideración de lo inteligible que la razón no puede ni descubrir ni comprender, y en lo cual consiste la sublime contemplación de la verdad divina, perfección suprema de la contemplación.³²⁷

³²⁵ Cf. *Op. Cit.*, II-II, q.180, a.4.

³²⁶ *Op. Cit.*, in c.

³²⁷ *Op. Cit.*, ad.3. *Per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; in tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quae per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium quae ratio nec invenire nec capere potest, quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.*

Lo que es interesante para nuestro trabajo, es que los diversos grados de contemplación –entre los cuales se encuentra el ámbito de la contemplación de las obras artísticas– pertenecen a la perfección de la contemplación en cuanto son un camino para llegar a la contemplación de Dios. Lo propiamente contemplativo y perfectivo del hombre es la contemplación de Dios, y participadamente la contemplación de los efectos divinos en cuanto son grados “por los que se llega de las criaturas a la contemplación de Dios”. Por eso santo Tomás cita en el cuerpo de la respuesta las palabras de san Agustín: “en la consideración de las criaturas no debe saciarse una vana curiosidad, sino servirnos de medio para elevarnos a las cosas inmortales y eternas”.³²⁸

Debemos continuar ahora con el orden de las operaciones y virtudes humanas. Vimos que la contemplación, y por ende las virtudes especulativas, son superiores a las operaciones y virtudes prácticas. Es evidente también que la *praxis* o *actio* es superior a la *poiesis* o *factio*, ya que por la prudencia, *recta ratio agibilium*, el hombre se dispone bien para su último fin, no así con el arte. Además, la misma *factio* depende de la *actio*, por cuanto “el intelecto no obra sino mediante la voluntad”³²⁹; la forma inteligible, por la que el artista realiza la obra, “en cuanto está en el que entiende, tampoco es principio de acción sino se le añade tendencia a producir un efecto, cosa que hace la voluntad”.³³⁰ Por eso afirma Canals, que la *factio* o *poiesis* no está integrada únicamente por su elemento intelectual, sino también por “el impulso de la voluntad libre por el que el agente se determina a hacer lo que concibe, pues el entendimiento *non agit nisi mediante voluntate*; y así la *poiesis* debe actuarse por un imperio práctico según el que la voluntad obra en orden a un fin”.³³¹ No existe un ejercicio *poiético* o de la *factio* al margen de una decisión práctica o moral, aun cuando podamos analizar ambos actos según sus razones propias, en cuanto que la perfección de lo *facturado* no dice relación en cuanto tal al bien del hombre.

Hemos visto entonces, cómo en las actividades humanas existe un orden jerárquico en el que todo se ordena –el hombre como individuo y la sociedad– a la contemplación como fin último, única operación buscada por sí misma. La *factio*, el dominio del hacer –como lo llama Maritain– supone por su mismo ejercicio una decisión práctica, y en cuanto actividad del hombre requiere que la prudencia

³²⁸ *Op. Cit.*, in c. *In creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus*. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione*, c.29.

³²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet* VI, q.2 a.1 c. [Traducción del autor]; *Summa contra Gentiles*, L.II, c.23. *Intellectus autem non agit nisi per voluntatem*.

³³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.8, in c. *Forma intelligibilis non nomina principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae es per voluntatem*.

³³¹ FRANCISCO CANALS, *El logos, ¿indigencia o plenitud?*, p.167.

recitifique su uso hacia el bien del hombre. La razón propia de la virtud del arte, esto es, la perfección y bien de lo realizado –aún cuando esto pueda ser un robo– puede llevarnos a considerar el ámbito técnico y artístico como un mundo absoluto y parcelado, olvidando que es una actividad del hombre, no solo por su modo (obrar racional), sino también por el fin. Canals lo sintetiza del siguiente modo:

El arte como virtud intelectual no dispone al hombre para que su entendimiento impere y mueva el *bien obrar* humano, sino para que *regule* la causación racional de la *obra bien hecha* (...). De aquí la posibilidad de que una actitud de artificiosidad o *esteticismo*, olvidando que *todas las ciencias y artes se ordenan a algo uno, que es la felicidad y perfección del hombre*, pueda optar por desconocer la normatividad práctica del imperativo moral, y la finalización de la *praxis* por la felicidad como bien óptimo del hombre, para constituir como fin último el ejercicio creativo, convirtiendo, en sentido deformador, todo conocimiento de la verdad, toda acción moral, y toda comunión personal humana, en algo considerado únicamente en la línea de la perfección de lo libremente efectuado por el hombre, como *obra bien hecha*.³³²

III.2. El verbo humano y el arte

III.2.1. El verbo artístico humano

Hemos visto que el arte es una virtud intelectual que bien dispone para una operación propiamente racional, cual es la *poiesis* o *factio*. Santo Tomás nos dice que todo agente obra por la forma que está en acto, por eso hemos de tratar en qué consiste la forma por la que se constituye el arte en una actividad específicamente humana, es decir, el verbo artístico.

En la parte de la imagen, se llegó a la conclusión de que fue conveniente para la perfección del universo que hubiese creaturas que obren como Dios obra, por entendimiento y voluntad, por un verbo y por un amor. Las creaturas racionales participan de una más perfecta operación que el resto de las creaturas. Veamos entonces, en primer lugar, en qué consiste este modo más perfecto de obrar, para lo cual nos moveremos con dos textos paralelos en los que santo Tomás trata la escala de los vivientes según dos criterios: (1) según el grado en que se mueven a sí mismos para obrar; y (2) según el grado de intimidad de lo emanado.

Respecto al primer texto, tratando la vida de Dios, santo Tomás hace un recorrido análogo por los diversos grados de vivientes. Señala que “si la vida se atribuye a los seres que obran por sí mismos y no movidos por otros, cuanto con mayor

³³² FRANCISCO CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 657-658.

perfección convenga esto a un ser, tanto más perfecta será la vida que hay en él”.³³³ La vida es un nivel más perfecto de participación en el ser, en el cual el ente es capaz de obrar por sí mismo. Más perfecta será la vida en un ente según el dominio que tenga de su operación. En el lugar ínfimo están los vegetales, que obran por una forma y un fin dados por naturaleza, y por esto se mueven a sí mismos meramente en cuanto a la ejecución del movimiento; cuando el árbol crece, él mismo ejecuta su movimiento, no así cuando un metal “crece”, puesto que sólo se expande por una acción externa. Pero el árbol no determina la forma hacia la que crece ni el fin mismo de crecer. Luego están los animales que, además de la forma natural, obran por la forma que adquieren por sus sentidos, y cuánto más perfecto sean estos, más perfecto es su movimiento (más perfecto y complejo es el movimiento de un felino que el de un molusco), aunque ellos no se determinan a sí mismos el fin de sus movimientos. En un nivel más perfecto están los seres que obran por la razón y entendimiento por los cuales pueden conocer “la proporción entre el fin y lo que es para el fin, y ordenar esto a aquello”,³³⁴ y por eso pueden fijarse ellos mismos el fin de sus operaciones. Por tanto, señala santo Tomás, “el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de entendimiento, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos”.³³⁵ No obstante, en todo ser cognoscente finito hay un fin que de antemano le es fijado por naturaleza.

En el segundo texto, cuyo fin es explicitar una cuestión trinitaria, santo Tomás nos ordena los grados de entes según el grado de intimidad de lo que ellos emanan. En primer lugar distingue los entes dotados de vida de los inanimados, ya que en estos “no se dan otras emanaciones que las producidas por la acción de unos sobre otros”,³³⁶ así como el fuego genera fuego cuando actúa sobre la madera. En el primer grado de vida, en cambio, ya hay una emanación que procede de dentro, puesto que las plantas conciben en su interior la semilla que luego en la tierra se desarrolla como planta. Pero esta emanación comienza exteriormente, con la nutrición de los distintos elementos, y acaba afuera transformándose en otra planta. En la vida sensitiva, que es un grado de vida superior, hay una emanación que, “aunque comience en el exterior, termina interiormente, y, a medida que avanza la emanación, penetra en lo más íntimo”.³³⁷ Los sentidos externos reciben las

³³³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.3, in c. *Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quae ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita.*

³³⁴ *Ibid.* *Cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum*

³³⁵ *Ibid.* *Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum: haec enim perfectius movent seipsa.*

³³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.IV, c.11. *In quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum.*

³³⁷ *Ibid.* *Etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur.*

cualidades sensibles, que luego pasan a la imaginación y después al tesoro de la memoria. Sin embargo, advierte santo Tomás, “en cada proceso de esta emanación, el principio y el término obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre sí misma”;³³⁸ el sentido no siente el mismo sentir, y por eso es de algún modo externo a sí mismo.

Luego santo Tomás, de forma semejante al otro texto analizado, señala: “y hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque este vuelve sobre sí mismo y puede entenderse”.³³⁹ Es un máximo grado de intimidad, puesto que el entendimiento vuelve sobre su propio acto: entiende su entender. Sin embargo, también en este nivel de vida hay diversos grados. En primer lugar se nos presenta el entendimiento humano, que, aunque “pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo del exterior el punto de partida para su propio conocimiento”,³⁴⁰ y por esto, para entender debe abstraer las formas inteligibles de los sentidos, no así los ángeles. Sin embargo, ni los mismos ángeles son el supremo grado de vida intelectual porque en ninguna creatura se identifica el ser y el entender, que es propio de Dios, razón por la cual se identifica la idea entendida con su misma esencia, como tratamos en la parte de la imagen. Esta idea entendida se llama “verbo interior”, que en Dios se identifica con su mismo ser, y por eso el Verbo divino es el mismo Dios.

En ambos textos se nos ha manifestado el entender como un grado más perfecto de vida, del cual participan –ocupando el último lugar– los hombres. En razón de esta perfección, por una parte, el hombre se mueve más perfectamente a sí mismo a obrar, y por otra, emana algo más íntimo en su operación: el verbo interior. ¿Cómo se relacionan ambas dimensiones?, y además, ¿qué tienen que ver estas observaciones con nuestro objeto? El siguiente pasaje de santo Tomás nos dará la clave para responder ambas dudas:

Como todo agente obra en cuanto está en acto, la forma por la que está en acto es el principio de todas sus operaciones. Conviene, pues, que según sea la forma, así sea la acción que sigue a esa forma. La forma que no depende del agente que obra en virtud de ella misma, causa una acción de la que no es dueño el agente. Pero si se diese alguna forma que dependiese de aquel que obra en virtud de ella misma, este sería dueño del obrar consiguiente. (...) La forma intelectual, por la que obra la sustancia intelectual,

³³⁸ *Íbid.* In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur.

³³⁹ *Íbid.* Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest.

³⁴⁰ *Íbid.* Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit.

depende del entendimiento mismo, en cuanto que él la concibe y en cierto modo excogita; como ocurre con la forma artística, que el artista concibe, medita y por ella obra. Luego las sustancias intelectuales se determinan a sí mismas a obrar, como quien tiene dominio de su acción.³⁴¹

Santo Tomás parte por una premisa que nos lleva a la consideración con la que partimos este epígrafe: la forma por la que está en acto un agente es el principio de sus operaciones; y, por lo tanto, según sea la forma, será la operación. Luego, señala que la forma que no depende del agente que obra por ella, causa una acción de la que no es dueño, y al contrario sucede con la forma que depende del mismo agente. Y como la sustancia intelectual concibe ella misma la forma intelectual o verbo, es dueña de su acción. Es decir, la forma intelectual o verbo interior, que es concebida íntimamente en el entendimiento, es la razón por la cual la sustancia intelectual puede obrar con mayor perfección, con mayor dominio de su acto.³⁴² Y justamente el ejemplo que utiliza el Doctor angélico es la operación artística. Porque el mismo artista concibe y excogita la forma y obra por ella, es dueño de la obra que va a realizar. Así vemos que cuando los entes obran por la sola forma natural, tienden a un sólo determinado efecto, el fuego genera fuego, la planta crecen hacia un tipo predeterminado de forma, el león se abalanza sobre la gacela una vez que la identifica, etc. El mismo ser humano desarrolla su cuerpo según lo que la naturaleza le determina, pues no crece según lo que concibe su entendimiento; no elige él mismo ser varón o mujer, alto o bajo, etc. Tampoco el ser humano elige buscar la felicidad, ni en qué consiste esta. Pero en la actividad artística –que es nuestro tema– él concibe la forma por la que obra, elige si obrar o no, qué medios utilizar, etc. Por eso en el arte el hombre está abierto a realizar infinitos efectos; lo que hace se ajusta a lo que él concibe en su mente.

Toda obra auténticamente humana, entre las que se cuenta la obra artística, tiene su origen y fundamento en el verbo interior, cuya emanación se debe a un más perfecto grado de vida. Todo el dinamismo de la vida humana, que encuentra en la operación de la contemplación su última perfección según dijimos, se enraíza en la perfección de este verbo. Como señala Canals:

³⁴¹ *Op. Cit.*, L.II, c.47, n.4. *Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis operans dominium habebit. [...] Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem.*

³⁴² Cf. ENRIQUE MARTÍNEZ, *El hombre, responsable de la creación*, p.274.

El entendimiento humano no sólo concibe en sí este verbo, en orden al conocimiento de lo que las cosas son; sino que la actividad del entendimiento, expresiva y locutiva de un *logos* interno, viene constitutivamente a insertarse en el movimiento del hombre hacia su fin y en su capacidad misma de eficiencia libre.³⁴³

El verbo concebido interiormente, en cuanto es la forma por la que obra el artista, es la razón o norma directiva a cuya semejanza se realiza la acción artística, participando así el hombre de un modo más perfecto de causar. Entonces, como también observa Canals, “se presupone la naturaleza de *expresado* en el decir del alma, que pertenece tanto a la *recta razón de lo efectuable*, como a la *recta razón de lo agible o práctico*”.³⁴⁴ En efecto, la definición de la virtud del arte o *técnica* como *recta ratio factibilium* –traducción latina del griego– que da Aristóteles expresada en su lengua original:³⁴⁵ *ἔξις μετα λόγου ποιητική*, menta esta pertenencia al verbo, por cuanto la palabra griega *logos* es tanto la *ratio* como el *verbum* latinos.³⁴⁶

Para seguir profundizando en esta operación según un *verbum* o *logos*, debemos analizar la relación del verbo artístico humano con los cuatro géneros de causas desarrollados por Aristóteles y que santo Tomás asume en su síntesis, ya que el arte es cierto causar; análisis que además nos permitirá comparar analógicamente la actividad artística humana con el Arte divino.

III.2.2. Cuádruple causalidad del verbo artístico humano

Santo Tomás dice que en el artífice consideramos tres cosas: “el fin del artífice, el ejemplar y el propio efecto ya producido”.³⁴⁷ Estas tres cosas tienen un orden, “en el artífice precede la intención del fin, viene después la invención de la forma de la obra y en último lugar la obra es llevada al ser”.³⁴⁸ En efecto, ya habíamos visto que los principios de las ciencias prácticas son los fines, y además, la causa final es la primera de todas las causas. Luego viene la invención de la forma o ejemplar por la que obra el artista, y por último la obra es llevada al ser, esto es, la forma se plasma en la materia, lo que conviene con la razón de causa eficiente. Sin embargo, como hemos dicho que el arte es una causalidad según un verbo y este tiene propiamente razón de causa ejemplar, estudiaremos primero la causa ejemplar o formal, luego la final, después la eficiente y por último la material.

³⁴³ FRANCISCO CANALS, *El logos, ¿indigencia o plenitud?*, pp.130-131.

³⁴⁴ FRANCISCO CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, p.656.

³⁴⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L.VI, c.4, 1140a 21.

³⁴⁶ Cf. FRANCISCO CANALS, *El logos, ¿indigencia o plenitud?*, p.138.

³⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.4, a.1. c. *Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum.*

³⁴⁸ *Ibid.* *Et sicut in artifice praecedat intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificii, et ultimo artificiatum in esse producitur.*

Causa formal: Habíamos mencionado que el obrar artístico es una operación según un verbo. El verbo o concepto es la forma entendida que existe en el que entiende, y esta puede expresar la semejanza de la cosa conocida, o bien, ser el modelo de la cosa a realizar. Santo Tomás nos dice que en el primer sentido, se dice que el verbo es *imagen* de lo conocido en cuanto se refiere a ello como a su principio; y en el segundo sentido se dice que el verbo tiene carácter de *ejemplar*, y es el principio por el cual el artífice realiza la obra.³⁴⁹ Hay que especificar esta razón de *ejemplar* que tiene la forma entendida que es principio de una operación.

Habíamos visto que todo agente obra por una forma, y esta puede ser natural o entendida:

El agente no obraría con vistas a la forma si en sí mismo no tuviese su semejanza, cosa que puede ocurrir de dos maneras. Hay agentes en quienes la forma de lo que han de hacer preexiste en su ser natural, cual sucede en los que obran por naturaleza, como en el hombre cuando engendra a otro hombre, o en el fuego cuando enciende fuego. Pero en otros está por su ser inteligible, y así está en los que obran por el entendimiento; y de este modo preexiste la semejanza de un edificio en la mente del arquitecto, y a esto puede llamarse idea del edificio, porque el arquitecto se propone hacerlo semejante a la forma que concibió en su entendimiento.³⁵⁰

Porque el hombre concibe y *excogita* interiormente la forma por la que obra –según vimos– tiene dominio de su acto, y así puede determinarse él mismo el fin por el que obra (aunque no respecto a su naturaleza como también vimos). Santo Tomás nos dice que es específicamente cuando la forma por la que obra existe de este modo inteligible en el agente es cuando esta se llama *idea ejemplar*; pues sólo cuando la forma está de este modo en el que obra, el agente puede determinarse él mismo hacia el fin; no decimos que la forma del hombre que engendra es la idea o el ejemplar del hombre engendrado.³⁵¹

El verbo interior, entonces, es la idea ejemplar cuando es la forma que se imita por intención del agente que se da a sí mismo el fin y no determinado por su naturaleza, lo que es posible porque sólo el ser intelectual tiene dominio de lo que concibe

³⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentes*, IV, c.11.

³⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.15, a.1. c. *Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit.*

³⁵¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.3, a.1. c.

íntimamente. El fundamento, por tanto, de la creatividad y originalidad de la obra artística radica en la perfección e intimidad del verbo artístico, por el cual el artista puede obrar por sí mismo con dominio de lo que ha de hacer. Porque el entender vuelve sobre sí mismo puede juzgar sobre lo que ha de realizar, por qué y cómo lo ha de realizar: “ninguna potencia capaz de enjuiciarse se mueve a juzgar sin antes volver sobre su acto, porque para que se mueva a juzgar es preciso que conozca su dictamen, cosa propia del entendimiento”.³⁵²

Si bien el entender tiene razón de infinitud, porque en él puede existir toda la perfección diseminada por el universo, vimos que el alma humana es como potencia pura en el género de lo inteligible. Respecto a la perfección de las cosas se compara como la potencia al acto. El entender humano supone el enriquecimiento que obtiene por el conocimiento de lo sensible, no sólo en la línea de lo contemplativo, sino también en el orden *factivo*. Es por esto que, por paradójico que resulte, ninguna creatividad ni originalidad ni libertad respecto a lo que ha de realizarse serían posibles sin el aprendizaje imitativo de las formas y del orden del universo físico. De ahí el clásico adagio: *el arte imita la naturaleza*:

La razón por la que el arte imita la naturaleza es que el principio de la operación artística es el conocimiento; todo nuestro conocimiento es recibido por los sentidos a partir de las cosas sensibles y naturales; de donde en lo artificial obramos a semejanza de las cosas naturales. Ahora, las cosas naturales son imitables por el arte, porque toda la naturaleza se ordena a su fin por un principio intelectual, de donde la obra de la naturaleza parece ser una obra de la inteligencia, en cuanto procede hacia ciertos fines a través de determinados medios; por esto también en el obrar el arte la imita.³⁵³

El arte imita la naturaleza porque el principio de la operación artística es el verbo, en el que se expresa lo entendido, y este supone el conocimiento de lo sensible. Pero a su vez, afirma santo Tomás, la naturaleza resulta imitable porque también es la obra de una inteligencia, y ello se manifiesta en que está ordenada a un fin. En el capítulo de la imagen habíamos considerado la representación de vestigio que hay en todo el universo físico, y que en su orden y disposición hallábamos un vestigio del entendimiento que las produce, así como también en la forma por la que se

³⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.48. *Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat.*

³⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *In libros Physicorum*, L.II, l.4, n. 6. *Eius autem quod ars imitatur naturam, ratio est, quia principium operationis artificialis cognitio est; omnis autem nostra cognitio est per sensus a rebus sensibilibus et naturalibus accepta: unde ad similitudinem rerum naturalium in artificialibus operamur. Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit: quod etiam in operando ars imitatur.* [Traducción del autor].

constituye cada cosa en su especie hay una huella del Verbo, según que la forma del artefacto procede de la concepción del artífice. Así santo Tomás afirma que el arte procede de manera semejante a la naturaleza, de lo primero a lo posterior y en vistas a un fin. Pero el conocimiento humano no es un mero reflejo pasivo de la naturaleza; el entendimiento humano abstrae la esencia de las cosas, lo universal, el orden que hay en el cosmos. Por eso, esta imitación debe entenderse en un sentido amplio.³⁵⁴

Entonces, para que el entendimiento conciba íntimamente el verbo por el cual la obra realizada se origina radicalmente en la creatividad del autor, es necesario que este asimile las formas de la naturaleza y el modo con que esta obra. Habíamos visto que cuanto más perfecto un ente tanto más íntimo es lo que emana; y como el verbo expresa lo entendido en acto, cuanto más consumada se halle la perfección del entendimiento por el conocimiento al que se ordena, tanto más íntimo será este verbo, y por ello, más original, más personal lo realizado.

Este conocimiento de la naturaleza a partir de lo sensible supone la experiencia: “como todo nuestro conocimiento tiene su origen por el sentido, y al sentir algo repetidas veces se hace la experiencia, en consecuencia la virtud intelectual requiere de la experiencia por largo tiempo”.³⁵⁵ Si esto corresponde a toda virtud intelectual, con mucha razón conviene al arte, cuyo objeto es lo realizado en la materia. Pero no sólo necesitamos de la experiencia propia, sino que también, como corresponde a todo lo humano, se necesita de la enseñanza de otro: “muchas cosas se descubren porque se las aprende de otro, más que porque se las descubre por uno mismo”.³⁵⁶ El arte, como todo conocimiento, supone la enseñanza de un maestro y la riqueza de la cultura que se transmite de generación en generación.³⁵⁷

³⁵⁴ Santo Tomás pone un ejemplo tomado de la arquitectura: la construcción comienza por las fundaciones, sobre estos los muros y por último el techo en la cima; del mismo modo las plantas fijan sus raíces en la tierra, luego se alza el tronco al modo de un muro o una columna, y por último las ramas en la cima, como un techo. Si bien el ejemplo es básico, lo que nos interesa es que se puede captar la amplitud con que es entendida la imitación de la naturaleza. No se trata simplemente de un calco mecánico, sino que abarca sus operaciones, sus leyes, sus figuras, etc. Es revelador, también, el hecho de que utilice la arquitectura como ejemplo, puesto que no se considera un arte representativo. Autores como Hegel, por ejemplo, rechazan la imitación de la naturaleza en el arte, entre otras razones, porque dice que no todas las artes son imitativas, y pone como ejemplo la música y la arquitectura. Lo que nos da a entender aquí santo Tomás, es que las artes no son imitativas de la misma manera.

Otros autores como John H. Newman y Romano Guardini han expresado con profundidad esta amplitud de la imitación o *mimesis* de la naturaleza. Cf. JOHN H. NEWMAN, *La poética de Aristóteles y la poesía*; ROMANO GUARDINI, *La esencia de la obra de arte*.

³⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L.II, l.1. *Et quia omnis cognitio nostra ortum habet a sensu et ex multotiens sentire aliquid fit experimentum. Ideo consequens est quod intellectualis virtus indigeat experimento longi temporis.*

³⁵⁶ *Ibid.* Plures enim sunt, qui possunt cognoscere veritatem ab aliis addiscendo quam per se inveniando. Leonardo Da Vinci, por ejemplo, en su *Tratado de la pintura*, señala que un aprendiz debe “de la mano de un buen maestro, ejercitarse en las bellas proporciones, después practicar del natural para confirmar las razones de las cosas aprendidas, observar por un tiempo la mano de

Causa final: Hemos visto que sólo los agentes que obran por una forma entendida que ellos mismos conciben pueden determinarse a sí mismos el fin por el que obran. Es por esto que los agentes naturales están determinados a un solo efecto, incluso en aquellos animales, que por la perfección de su nivel de vida tienen un cierto arte; como el castor hace represas o las aves nidos, o aquellos depredadores que despliegan toda una “técnica” al cazar. Sin embargo, parece ser que no pueden obrar de otra forma; están determinados al mismo efecto que les es dado por naturaleza;³⁵⁸ por eso mismo tampoco aprenden ni progresan en su técnica. Sólo el ser que tiene conocimiento formal del fin y de los medios al fin, por cuanto obra por una forma entendida, puede dictarse a sí mismo lo que obra. Y por esto “no todo arquitecto hace la casa de la misma manera, por cuanto el artista juzga la forma de la forma artificial y puede cambiarla”.³⁵⁹

Vimos recientemente que la forma *ejemplar* es la norma o regla por la cual se juzga lo que ha de hacerse. Antes mencionamos también, que la forma entendida en cuanto tal no mueve a la operación sino mediante la voluntad de un fin. Por esto afirma santo Tomás que “el artífice obra según la concepción de su entendimiento y por el amor de su voluntad hacia algún fin”.³⁶⁰ Ahora, “si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin”.³⁶¹ Por esto, “la forma aprehendida es principio de acción en tanto que se aprehende bajo la razón de bien o conveniencia”,³⁶² y así “la acción exterior, en aquellos que se mueven a sí mismos procede del dictamen con que se juzga la bondad o conveniencia de algo por dicha forma”.³⁶³ Es por esto que el verbo interior, para ser ejemplar y ser fin de la operación, ha de tener carácter de perfecto y de

diferentes maestros, y habituarse a cultivar y practicar el arte”. Cf. LEONARDO DA VINCI, *Tratado de la pintura*, II, 46.

³⁵⁷ Por eso también es posible clasificar distintas escuelas o movimientos artísticos, distinguir periodos de la historia del arte, o incluso dar razón hasta cierto punto de las características de una obra de arte a partir de la cultura en la que se inscribe. Pero no hasta el punto en que, como afirma Taine, toda la obra de arte no se explique “más que por su ambiente”, como si esto fue se la “causa primitiva que determina lo demás” (HIPPOLYTE TAINE, *Filosofía del arte*. México D.F.: Porrúa, 2010, pp. 6-7). Puesto que en el arte el hombre obra desde una forma que él mismo concibe íntimamente, y respecto a la cual no se halla determinado a obrar.

³⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Physicorum*, L.II, l.13, n. 5.

³⁵⁹ *Ibid* Non enim omnis aedificator similiter facit domum, quia artifex habet iudicare de forma artificiat, et potest eam variare.

³⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.45, a.6, c. *Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur.*

³⁶¹ *Op. Cit.*, I, q.5, a.4, c. *Bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat.*

³⁶² TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.48. *Forma aprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis.*

³⁶³ *Ibid.* Actio enim exterior in moventibus seipsa procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam praedictam.

comunicable, tanto en la línea de lo útil como de lo estético, y ser así fin de la acción artística.³⁶⁴ Como sintetiza Canals:

La ejemplaridad supone perfección, pues es lo perfecto lo que tiende a comunicarse, y la perfección poseída antecede a toda comunicabilidad y ejemplaridad. Por lo mismo la perfección del concepto factivo por la virtud intelectual del arte, supone no solo la existencia inteligible de la forma inmaterial a semejanza de la cual se puede producir un efecto, sino un juicio discretivo, un juicio sobre la perfección de la obra artificiable. La virtud intelectual del arte supone pues juzgar a la luz de un principio o ideal normativo con respecto a la obra factible y que se presenta por sí como perfecto y digno de aprobación e imitación.³⁶⁵

Por el juicio discretivo sobre la perfección de lo concebido interiormente, este verbo o forma entendida es fin de la actividad poiética. Ahora bien, hay que distinguir un doble fin en la generación artística. Santo Tomás dice que el fin que se persigue en la generación de una cosa es su forma, por eso la forma debe preexistir en el agente (sea la forma natural o sea una forma intelectual).³⁶⁶ El fin de la generación coincide con la forma, pero el fin de lo generado no siempre; el fin de la producción de un cuchillo es la forma del cuchillo, pero el fin de este es el cortar.³⁶⁷ Esto vale para todas las artes útiles. Pero hay veces en que este fin sí coincide con la forma,³⁶⁸ como cuando esta no se busca por otra cosa que por sí misma. Así, puede ser que el fin de lo generado sea la manifestación de su misma forma, es decir, de lo concebido interiormente en el verbo artístico, que por su perfección se hace digna de ser comunicada. Este es el caso de las bellas artes, de lo cual hablaremos más adelante.

Hay que conciderar en este punto también, que es evidente “que el hombre está ordenado a algo otro como a su fin, ya que no es él el sumo bien”.³⁶⁹ El hombre no es acto puro, es indigente, su perfección y felicidad se halla en algo otro que sí mismo. Por lo cual, como agente, le compete adquirir algo en su obrar: “hay algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales son agentes imperfectos; a estos les compete el que, aun al obrar ellos, intenten adquirir algo”.³⁷⁰ Sólo Dios puede, como veremos, actuar por pura liberalidad, mientras que toda creatura,

³⁶⁴ Cf. JAUME BOFILL, *La escala de los seres*, p.9.

³⁶⁵ FRANCISCO CANALS, *El logos, ¿indigencia o plenitud?*, p.168.

³⁶⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.15, a.1. c.

³⁶⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De principiis naturae*, n.4.

³⁶⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, III, c.97.

³⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.2, a.5. c. *Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem: non enim homo est summum bonum.*

³⁷⁰ *Op. Cit.*, I, q.44, a.4, c. *Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta: et his convenit quod etiam in agendo intendunt aliquid adquirere.* Cf. EMMANUEL PERRIER, *L'attrait divin*, pp. 378-385.

incluso cuando comunica su perfección, intenta conseguir alguna perfección. Es por esto que como causa final última del obrar artístico se encuentra la perfección del hombre.

Causa eficiente: Hemos visto que por la apertura universal del entendimiento al ser, así como por la vuelta de este sobre su acto, el hombre puede realizar infinitos efectos. Sin embargo, su entender y su voluntad no se identifican con el ser, por eso el artista, además del verbo concebido y la voluntad de un fin, necesita de:

Las potencias capaces de producir realmente el efecto; porque el entendimiento no da el ser, sino que dirige ejemplarmente la producción del efecto según su forma, y solo la voluntad divina identificada con el ser infinito puede por su movimiento causar un efecto. La eficiencia pues, en cuanto actuación real, se funda en una acción distinta del acto mismo del entendimiento o de la voluntad. Así en el caso de cualquier acción del hombre sobre los seres materiales, no puede sino actuar por medio de sus órganos corpóreos.³⁷¹

El hombre, así como necesita de los sentidos para llegar al conocimiento intelectual, así también precisa de ciertos órganos corpóreos para realizar sus efectos sobre la materia. Ahora bien, este cuerpo debe ser proporcionado al alma intelectual, por eso santo Tomás afirma:

El alma intelectual, que es comprensiva de lo universal, tiene virtud para lo infinito. Por eso no podía ser restringida por la naturaleza a determinadas características naturales, ni tampoco a medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen percepciones y facultades determinadas a objetos particulares. Pero en su lugar posee el hombre de modo natural la razón y las manos, que son “el órgano de los órganos”, ya que por ellas puede preparar variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos.³⁷²

De la misma manera, en otro pasaje comenta que “si el hombre anduviera curvado, sus manos deberían hacer de patas anteriores, y no podría utilizarlas para la ejecución de diversas operaciones”.³⁷³ Las manos –a diferencia por ejemplo de las garras o pezuñas que están constituidas en orden a ciertas actividades específicas– tienen una capacidad para infinitos efectos y operaciones, reflejando así aquella

³⁷¹ FRANCISCO CANALS, *El logos, ¿indigencia o plenitud?*, p.167.

³⁷² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.5. ad.4. *Anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.*

³⁷³ *Op. Cit.*, I, q.91, a.3, ad.3. *Si homo haberet pronam staturam, uteretur minibus loco anteriorum pedum. Et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret.*

apertura universal del entendimiento humano. Esto no es otra cosa que aquel vestigio en el cuerpo del alma humana, imagen de Dios, que vimos en el capítulo de la imagen. El hombre posee un cuerpo proporcionado a la universalidad del entender, y por ello también para la actividad artística que, a diferencia de las acciones naturales, no está determinado a un solo efecto. Y no sólo las manos, sino también potencias sensitivas como la imaginación reflejan esta capacidad realizar infinitos efectos. En efecto, como dice santo Tomás, sólo la imaginación humana es capaz de aunar y disociar las imágenes como cuando con la imagen de caballo y la de hombre formamos la de un centauro, que jamás hemos visto,³⁷⁴ y no sólo ser un depósito de las formas que recibimos por los sentidos. En la imaginación humana se expresa también el carácter inventivo y original de su capacidad artística y técnica, y por ellos los artistas son alabados por su imaginación.

Causa material: El arte humano se realiza sobre una materia existente, algo que ya posee el ser y una forma específica que no depende del artista: “Todo el que hace algo de algo, aquello de que lo hace se presupone a su acción y no es producido por esa misma acción; y así obra el artífice sobre las cosas naturales, como sobre la madera y el bronce”.³⁷⁵

Los efectos son proporcionados a sus causas, nos dice santo Tomás,³⁷⁶ y como el hombre es un agente particular, puesto que tiene una forma determinada, sólo puede causar un ser determinado y no el ser en absoluto. En la actividad artística, que se realiza mediante el cuerpo, sólo se pueden modificar accidentalmente las cosas, según “la composición, el orden o la figura”.³⁷⁷ Por eso “todas las formas artificiales son accidentales, ya que el arte sólo opera sobre lo que ya está constituido por naturaleza en su ser perfecto”.³⁷⁸ Porque este tipo de formas no son sustanciales, los artificios humanos no poseen un principio intrínseco de movimiento y de reposo, es decir, una naturaleza, a no ser por accidente, según aquello de lo que están hechos:³⁷⁹ el cuchillo se oxida en cuanto está hecho de metal, no en cuanto a su forma de cuchillo.

³⁷⁴ Cf. *Op. Cit.*, I, q.78, a.4, c.

³⁷⁵ *Op. Cit.*, I, q.45, a.2. c. *Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem : sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex limbo et aere.*

³⁷⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.21.

³⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.2, a.1. c. *Compositio, vel ordo, vel figura.*

³⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Prin. Nat.*, 1. *Omnes enim formae artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura.* [La traducción se toma de *Los principios de la naturaleza*, en *Opúsculos y cuestiones selectas v. I Filosofía (1)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014].

³⁷⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Physicorum*, L.II l. 1.

Pero como observa santo Tomás, la figura es el accidente más cercano a la forma de la substancia, lo más específico y, por tanto, lo más representativo de un ente corpóreo. La materia del arte, por su parte, es lo más próximo a la materia prima en el universo, y por eso son llamadas “materias primas” o “materiales”; según vimos en el recorrido analógico por la belleza de lo sensible, la forma de estos entes apenas actualiza y determina a la materia. La materia del arte es casi siempre (salvo en casos como la jardinería o la medicina) un ser inerte que por su carácter máximamente potencial se hace apto para recibir todo tipo de formas y determinaciones artísticas.³⁸⁰ Por eso, si bien el arte no configura sustancialmente una cosa, no se puede negar un cierto carácter de “nuevo ser” y de radical unidad a la obra artística, ni por ello, de cierta “creación” a la actividad misma.

La consumación del arte en cuanto virtud intelectual práctica se da en la realización del efecto, “todo arte se refiere a la generación o a la constitución y complemento de la obra, que se pone primero como fin del arte”,³⁸¹ y por eso, la perfección de un artista se mide en la plasmación de la forma en la materia, por cuanto lo operable consiste en la aplicación de la forma a la materia.³⁸² Por tanto, en la concepción de la forma artística ha de estar referida la materia que se ordena a tal forma artística, porque “si no hubiera proporción entre la materia y la forma, no podrían juntarse para constituir algo uno”,³⁸³ y por eso es necesario que a diversas formas correspondan diversas materias.³⁸⁴ Pero “es imposible ordenar varias cosas si no se conoce la relación y proporción de lo que se ha de ordenar entre sí y respecto a algo más alto, que es su fin”,³⁸⁵ y conocer “y las proporciones de varias cosas entre sí es propio solamente de quien tiene entendimiento”.³⁸⁶ La perfección del verbo artístico incluye la proporción con la materia que toma del universo físico; conocimiento posible por la perfección de su entendimiento. Por esto, la acción del artista, dice santo Tomás, tiene tres aspectos: considerar cómo algo debe hacerse; obrar en relación con la materia exterior; constituir la obra misma.³⁸⁷

³⁸⁰ También hay artes que utilizan ciertas partes del cuerpo humano que pueden ser especificadas de muy diversos modos, como sucede en el canto, la danza o el teatro. En efecto, la voz humana puede realizar múltiples sonidos y una amplia gama de tonos, a diferencia de los animales que realizan sólo unos determinados sonidos; del mismo modo, el cuerpo humano posee una gran flexibilidad y complejidad para realizar todo tipo de movimientos, que son susceptibles de ser ordenados armónica y rítmicamente según una *ratio* artística.

³⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L.VI, l.3. *Omnis ars est circa generationem, id est circa constitutionem et complementum operis, quod primo ponit tamquam finem artis.*

³⁸² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.16. c.

³⁸³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.III, c.97. *Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire nisi esset aliqua proportio inter ea.*

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*

³⁸⁵ *Op. Cit.*, L.II, c.24. *Ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum.*

³⁸⁶ *Ibid.* *Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum.*

³⁸⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L.VI, l.3.

III.2.3. El verbo artístico y la belleza

Hemos dicho que la forma intelectual o verbo interior es ejemplar en cuanto que por su perfección se vuelve imitable o modélica, y por ello, fin de la acción artística, cuya consumación se encuentra en la plasmación de la forma en la materia. De este modo, el verbo artístico constituye la norma de la obra a realizar, aquella *recta ratio* que es la regla o justo medio según la cual se regula lo “hecho por las manos”:

Toda ciencia operativa hace bien su obra porque, según la intención, mira al medio y según la ejecución, conduce su obra al medio. Pueden tomarse signos de lo expresado porque los hombres, cuando una obra está bien hecha, acostumbran decir que nada debe añadirsele ni quitársele, dando a entender por esto que el exceso y el defecto corrompen la bondad de la obra, que se salvaguarda en la medida media. Por eso, los buenos artífices, como dijo [Aristóteles], obran mirando al medio.³⁸⁸

Los artífices obran mirando al medio, que cuando se plasma perfectamente en la obra, se dice que ya nada debe añadirsele ni quitársele,³⁸⁹ como diciendo que la obra ha alcanzado su perfección. Este justo medio, que consiste en la perfección de lo concebido por el artista es “el signo al cual mira aquél que tiene *recta ratio*”,³⁹⁰ y es la regla del arte. Nos preguntamos ahora por aquella perfección del verbo o forma ejemplar por la que se vuelve comunicable por sí mismo y regla de lo realizado; nos preguntamos por el lugar del verbo artístico en la obra de bellas artes.

En el capítulo de la belleza trascendental vimos que, porque el hombre es imagen de Dios, el alma participa de un modo especial de la Claridad divina, en cuanto que no sólo le compete un grado de belleza específico según su forma natural, sino que también es capaz de poseer la belleza de todo el universo físico e incluso la belleza que trasciende lo sensible. Es por esto que el hombre, entre todos los animales, es el único que se deleita en la belleza y naturalmente la desea. Además, acabamos de tratar cómo el verbo no sólo expresa lo conocido en acto, sino que, supuesta la perfección del entender, este puede concebir y excogitar desde su intimidad aquella forma por la que obra, realizando así una obra particular, original, que no se reduce

³⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L.II, l.6. *Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate. Unde et boni artifices, sicut dictum est, operantur respicientes ad medium.*

³⁸⁹ Alberti, por ejemplo, ha dicho “Juzgamos óptima aquella cosa que de suyo está hecha de tal modo que no se puede cambiarla si no es empeorándola”. LEON BATISTA ALBERTI, *De re aedificatoria*, p.277.

³⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, L.VI, l.1. *Est aliquid quasi signum ad quod respicit ille qui habet rectam rationem.*

–digámoslo así– al obrar de la especie. Es por esto que el hombre, porque puede poseer la belleza diseminada por el universo, y expresarla en una palabra interior, es capaz de concebir –o crear en cierto modo– una forma original de la belleza y plasmarla en una materia exterior.

Hemos de dar razón de esta relación “productiva” del verbo con la belleza, según su triple dimensión antes estudiada: perfección, proporción y claridad:

Según la integridad o proporción, hay que decir que porque el entendimiento humano vuelve sobre su acto, puede juzgar la perfección de aquello que dice mentalmente y que luego realiza en el exterior. De este modo, puede juzgar cuándo aquella forma concebida está *acabada*, *íntegra*, es decir –como recién vimos– cuando nada puede añadirsele ni quitársele sin corromper la belleza de lo concebido. Además, según el sentido de lo perfecto *ut nobile*, el hombre puede poseer toda la perfección diseminada por las creaturas, y expresarla de modo universal, razón por la cual Aristóteles decía que la poesía (y lo mismo valdría para todo arte de la belleza) es más filosófica que la historia, por cuanto es más universal.

Según la proporción o armonía, habíamos dicho que conocer la proporción entre dos cosas o más es propio de quien tiene entendimiento. Hablamos, según también vimos, no sólo de una proporción en sentido aritmético o geométrico, sino de todo tipo de proporciones que hay en las distintas dimensiones del ser: la forma con la materia; el todo con las partes, las causas con los efectos, la forma sensible con el contenido, lo material con lo espiritual, lo proporcionado al hombre etc. Y juzgamos de aquellas proporciones no sólo en un sentido de adecuación práctica, así como se juzga que tal medio es adecuado para tal propósito, sino también de aquella proporción que deleita por su mismo conocimiento. Porque el alma es cierta armonía se deleita connaturalmente en lo armónico. Así distinguimos los sonidos desafinados de los afinados, los cuerpos deformes de los bien complexos, o también, por ejemplo, la conducta desproporcionada con la dignidad del hombre, de la conducta adecuada, etc.

Según la luz o claridad, hay que recordar que el alma humana es un “fulgor de la claridad divina” por cuanto participa del ser de un modo más perfecto según que su alma subsiste sin materia. La claridad es de la razón de lo bello, vimos con santo Tomás, y de este modo puede conocer el ente, el universo, la proporción y perfección que hay en las cosas según la belleza. Por eso puede impregnar de esta luz participada la materia sensible, del mismo modo que el alma humana, “que está de tal modo próxima a las realidades materiales, que las realidades materiales son

elevadas a participar de su ser”,³⁹¹ y por eso forma un cuerpo. Mediante este fulgor de la claridad divina –que en cuanto tal tiene razón de infinito, pues el entender tiene razón de infinito– puede hacer resplandecer el infinito en lo finito, la luz divina en la obra artística, la belleza espiritual en la materia sensible.

Por estas razones podemos entender aquel texto ya citado de santo Tomás: “La belleza (...) consiste en cierta claridad y debida proporción que radicalmente se encuentran en la razón, a la cual pertenece *manifestar la luz y ordenar la debida proporción en las otras cosas*”.³⁹² Ahora bien, es en este mismo texto donde el Aquinate afirma también que la belleza se halla esencialmente y por sí misma en la contemplación. Tratando las distintas operaciones humanas, vimos que en la *theoria* o *contemplatio* el entendimiento humano se relaciona con aquel orden de cosas que el hombre considera pero no hace ni modifica; y en la *poiesis* o *factio* con aquel orden de cosas que el entendimiento hace en el exterior. Recordemos también que el verbo humano no se identifica con la belleza, si bien puede manifestarla universalmente, y que por eso la belleza se encuentra radicalmente y por sí misma en aquel orden de cosas que el entendimiento humano no hace ni modifica.

Entonces, aquella *ratio* ejemplar que el verbo humano concibe en su interior, por cuya perfección se vuelve apetecible y comunicable por sí misma, es la belleza que el hombre puede contemplar por ser *imagen* de Dios. Pero la belleza no se identifica con el hombre: “Algo no es bello porque nosotros lo amamos, sino porque algo es bello y bueno, es amado por nosotros; en efecto, la voluntad nuestra no es causa de las cosas”.³⁹³ Si el hombre es capaz de concebir esta *norma* de lo realizado artísticamente según la belleza de manera original y creativa, es porque primero la ha contemplado en el universo y la ha asimilado en su alma. Así, el fundamento de la creatividad en las bellas artes se encuentra en la imitación de la belleza de la naturaleza contemplada. Por eso, “no hay inconveniente en fundar la capacidad estética del hombre en su poder de imitación”.³⁹⁴ La creatividad artística, el talento genuino para expresar lo bello en la materia proporcionada, presuponen la contemplación por la cual el hombre conoce y ama la belleza.

³⁹¹ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. III. *Ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum*. [La traducción se toma de *El ser y la esencia*, en *Opúsculos y cuestiones selectas v. I Filosofía (1)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014].

³⁹² Cf. n.84.

³⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4, l.10. *Non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis*.

³⁹⁴ ABELARDO LOBATO, “El horizonte estético del hombre medieval. La perspectiva tomista”, p.68.

Entonces, porque la belleza concebida por el artífice en el verbo interior es la razón de su manifestación en la obra de arte, y es como la norma que rige dicha creación; y porque la belleza pertenece esencialmente al orden contemplativo; el artista se somete a una normatividad más universal que la propia de cualquier actividad artística: la Belleza ejemplar. A su vez, se relaciona con un orden de verdad que ya no es sólo aquel “de lo conforme a lo concebido por el artífice”, sino de lo conforme a la realidad del ente, a la perfección ejemplar de lo bello. O más bien, puede decirse, porque el artista concibe la belleza en el verbo artístico, la verdad de lo adecuado a su concepción es la adecuación a la belleza universal del ente. Por ello, el arte –la *recta ratio factibilium*– siendo la perfección de lo efectuado en cuanto a la belleza universal, queda formalmente y por sí mismo inscrito en el orden del hombre a su fin, aun cuando todavía requiera de la virtud moral para la perfección del artista en cuanto hombre.

Porque la belleza concebida por el artífice en el verbo interior tiene su raíz en la contemplación, y porque es la misma belleza de lo concebido lo que mueve al artífice a manifestarlo y plasmarlo en la materia, ha de decirse que las bellas artes, siendo formalmente actividades práctico–*poiéticas* –y por eso ordenadas a algo otro–, pertenecen en cuanto al principio y fin –pues el fin es principio en lo práctico– a la esfera de lo contemplativo, y participan de aquello que es buscado por sí mismo. Por la vinculación con la contemplación es posible pensar un arte que no se rige bajo criterios práctico–técnicos ni “por criterios empresariales de utilidad económica”.³⁹⁵ La sola felicidad consiguiente a la contemplación de lo bello, por cuanto es consecuencia necesaria el gozo de todo ente en la operación propia, es la justificación de la existencia de las bellas artes.³⁹⁶ Por eso dice santo Tomás, que el poeta se asemeja al filósofo en que ambos se relacionan con lo maravilloso, lo admirable [*mirandum*];³⁹⁷ la admiración [*admiratio*] es “cierto deseo de saber”³⁹⁸ y “todo lo admirable es delectable”.³⁹⁹ Los grados de contemplación que se dan en la obra de bellas artes, según la doctrina de Ricardo de san Víctor que santo Tomás incorpora, son un camino hacia la contemplación de la belleza de Dios, y por eso participan en un grado del gozo de esta operación suprema.

³⁹⁵ JOSEF PIEPER, *Solo quien ama canta*, p.19.

³⁹⁶ Santo Tomás dirá por ejemplo, que el placer experimentado en el hombre al escuchar un sonido bien armonizado “no pertenece a la conservación de la naturaleza”. *Summa Theologiae*, II-II, q.141, a.4, ad.3. *Ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae*.

³⁹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicorum.*, I, l.3. Cf. JOSEF PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, p.86.

³⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.8, c. *Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi*.

³⁹⁹ *Ibid.* *Omnia mirabilia sunt delectabilia*.

III.3. El arte divino

Hemos de ver ahora si esta actividad que se nos ha presentado en el horizonte de la vida humana, puede predicarse de Dios y de qué modo.

III.3.1. Operaciones interiores y exteriores en Dios

Santo Tomás encabeza el segundo libro de la *Suma contra gentiles* –donde trata la creación– con las palabras del salmo 143: “Medité en todas tus obras y consideré lo hecho por tus manos”.⁴⁰⁰ El propósito del libro es tratar la creación para conocer a Dios, ya que no es posible conocer una cosa a perfección desconociendo su obrar.⁴⁰¹ Luego dice que hay dos clases de operaciones, aquella misma distinción que antes vimos al tratar las operaciones humanas: una que permanece en el agente y le perfecciona y otra que termina en algo exterior y perfecciona al efecto producido por ella. Y añade:

Ambas convienen a Dios: una, en cuanto entiende, quiere, goza y ama; otra, en cuanto da el ser a las cosas, las conserva y las gobierna. Pero como las acciones de la primera clase son perfección del agente, y las de la segunda lo son del efecto, y, por otra parte, el agente precede por naturaleza al efecto y es causa del mismo, es natural que las primeras sean razón de las segundas y las precedan naturalmente, como la causa al efecto.⁴⁰²

Ambas operaciones convienen a Dios, tanto las del entendimiento y voluntad, que en Él son las procesiones trinitarias; como aquellas que terminan en el exterior: la creación, la conservación y el gobierno. A estas segundas operaciones se refieren las palabras del salmo “y consideré lo hecho por tus manos”, a lo que comenta santo Tomás: “dándonos a entender con esto de *efectos de sus manos* el cielo, la tierra y todo aquello cuyo ser depende de Dios, como del artífice procede la hechura de sus manos”.⁴⁰³ Es decir, santo Tomás, apoyado en las Sagradas escrituras, utilizará constantemente el arte humano para referirse a la obra de la creación: “todas las cosas creadas se comparan a Dios como las obras de arte al artista”⁴⁰⁴, y estas

⁴⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.1. *Meditatus sum in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabar.*

⁴⁰¹ Cf. *Íbid.*

⁴⁰² *Íbid.* *Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet, et amat; alia vero in eo quod res in esse producit, et eas conservat et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti; agens autem naturaliter prius est facto et causa ipsius: oportet quod prima dictatum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum.*

⁴⁰³ *Íbid.* *Ut per facta manuum ipsius intelligamus caelum et terram, et omnia quae procedunt in esse a Deo sicut ab artifice manufacta procedunt.*

⁴⁰⁴ *Op. Cit.*, L.II, c.24. *Comparatur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificata ad artificem.* Cf. L.III, c.100

manifiestan la sabiduría divina, “pues las obras de arte manifiestan el arte con el que están hechas”.⁴⁰⁵ También dirá que “la ciencia divina se compara a las cosas producidas por Él como la ciencia del artífice a las cosas artificiales”.⁴⁰⁶ Por eso se puede decir que “el arte está propiamente en Dios”,⁴⁰⁷ e incluso habla de Dios como de un *Summus bonus artifex*.⁴⁰⁸

Es cierto que santo Tomás, sobre todo en la *Suma Teológica*, introducirá la prudencia para explicar la providencia divina.⁴⁰⁹ Es decir, la razón del orden de las cosas al fin, lo que un primer momento de su obra también explicaba mediante el arte o la producción humana. Pero jamás abandona el arte humano como camino analógico para explicar la producción de la creación. La actividad artística le permite explicar que la creación es una obra según entendimiento y voluntad, y no como una emanación natural. Así vemos que afirma en la *Suma Teológica* de manera casi exacta a la *Contra gentes*, que “la ciencia divina es, respecto a los seres creados lo que la del artífice respecto a lo que fabrica”,⁴¹⁰ y el artífice “obra guiado por su pensamiento, por lo cual la forma que tiene en el entendimiento es principio de su operación”.⁴¹¹ Semejantemente, en la cuestión de las ideas, afirma que Dios obra por una forma inteligible, así como “preexiste la semejanza de un edificio en la mente del arquitecto, y a esto puede llamarse idea del edificio, porque el arquitecto se propone hacerlo semejante a la forma que concibió en su entendimiento”.⁴¹² Lo mismo hace al tratar si Dios es la causa ejemplar de las cosas.⁴¹³

Es decir, la utilización de la analogía del arte nos sirve para entender que la creación es una acción según un verbo. Antes veíamos que como la actividad artística es según un verbo, es una acción libre. Por esto también nos sirve para entender que la obra de la creación es libre y gratuita. Ahora bien, como también vimos, el conocimiento de la existencia de un Verbo y Amor subsistentes en Dios nos fue dado a conocer por la revelación. Por eso la utilización analógica del arte no sería posible sin la referencia al misterio de la Trinidad. En efecto, santo Tomás nos dice que nos fue dado a conocer las divinas Personas, entre otras cosas, para sentir

⁴⁰⁵ *Op. Cit.*, L.II, c.2. *Ea enim quae arte fiunt, ipsius artis sunt repraesentativa, utpote ad similitudinem artis facta.*

⁴⁰⁶ *Op. Cit.*, L.II, c.26. *Divina scientia comparatur ad res ab ipso productas sicut scientia artificis ad res artificiatas.*

⁴⁰⁷ *Op. Cit.*, L.I, c.93. *Est igitur proprie ars in Deo.*

⁴⁰⁸ Cf. *Op. Cit.*, L.II, c.45.

⁴⁰⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.22, a.1, c. Para una explicación detallada del tema véase EMMANUEL PERRIER, *L'attrait divin*, “L'apparition du traité du gouvernement divin”, p.412.

⁴¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.8, c. *Scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiatas.*

⁴¹¹ *Ibid.* *Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis.*

⁴¹² *Op. Cit.*, I, q.15, a.2, c. *Sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus: quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit.*

⁴¹³ Cf. *Op. Cit.*, I, q.44, a.3, c.

rectamente acerca de la creación.⁴¹⁴ Porque Dios hizo las cosas por su Verbo sabemos que no fueron producidos por necesidad de su naturaleza. En efecto, vimos que los agentes que obran por su sola forma natural obran determinados a un solo efecto, no así los que obran por una forma inteligible, es decir, por una palabra o verbo interior. Y asimismo, la procesión del Amor nos da a entender que las criaturas no son hechas por un amor indigente, sino por pura liberalidad, por el amor de su propia bondad.

El conocimiento de las Personas divinas, por tanto, es fundamental para la comprensión de la naturaleza del acto creador. Y como para entrever lo propio de las Personas, según vimos, es necesario utilizar las cosas proporcionadas a nuestro horizonte de conocimiento, el arte humano nos sirve para explicar de qué modo la Trinidad realiza la creación. También vimos en el texto de la *Contra gentes* antes citado que las operaciones internas de Dios –por ser perfección del agente y porque el agente es anterior al efecto– son razón de las exteriores. Y como la actividad artística, es una operación según un verbo, hemos de ver la relación del Verbo divino y la creación.

III.3.2. El Verbo como Ratio factiva perfecta y Belleza ejemplar

Respecto al Verbo dice santo Tomás:

En el Verbo está comprendida una referencia a la criatura, porque Dios, al conocerse a sí mismo, conoce todas las criaturas. Asimismo, el verbo concebido en la mente representa cuanto en un acto se entiende, y de aquí que en nosotros hay tantos verbos cuantas son las cosas que entendemos; pero como Dios con un solo acto se entiende a sí mismo y a todas las cosas, su único Verbo expresa no sólo al Padre, sino también a todas las criaturas. Además, así como la ciencia de Dios respecto al mismo Dios es exclusivamente cognoscitiva, y, en cambio, la que tiene de las criaturas es cognoscitiva y productiva [*factiva*], de igual manera el Verbo divino es exclusivamente expresivo de lo que hay en Dios padre; pero en cuanto a las criaturas es expresivo y operativo. Así se dice en un salmo: “Dijo, y fueron hechas [*facta sunt*]”, porque en el Verbo se incluye la razón productiva [*ratio factiva*] de lo que Dios hace [*facit*].⁴¹⁵

⁴¹⁴ Cf. *Op. Cit.*, I, q.32, a.1, ad.5.

⁴¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.34, a.3, c. *In verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum non solum patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei eius quod in Deo patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in Psalmo XXXII, dixit, et facta sunt; quia in verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit.*

Santo Tomás nos dice que en el nombre de Verbo hay una referencia a la creatura, por cuanto al conocerse a sí mismo conoce todas las creaturas, y por eso su Verbo no sólo expresa al Padre, sino a todas las creaturas. Respecto a estas tiene una ciencia no meramente cognoscitiva sino también *factiva*, y “el arte se dice *ratio factiva*”.⁴¹⁶ Por eso en el Verbo se incluye la *ratio factiva* de las creaturas, es decir, el verbo artístico. En un solo Verbo Dios se entiende a sí mismo y a todas las creaturas, porque conoce la esencia divina en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, “ya que cada criatura tiene en su propia naturaleza específica en cuanto de algún modo participa de la semejanza con la esencia divina”.⁴¹⁷ Por eso santo Tomás, señala que el Verbo, no sólo es la *ratio factiva*, sino la *ratio perfecta* de todo lo que es hecho [*facta*].⁴¹⁸

Se dice que la sabiduría es de algún modo especial apropiada al Hijo, puesto que las obras de sabiduría convienen sumamente a las propiedades del Hijo. Entre estas obras de sabiduría está la producción de las cosas:

En efecto, Él posee, de las cosas creadas, como el artífice de los artefactos, tanto la sabiduría especulativa como la operativa; de ahí que en *Salmos*, 103 se diga: “Has hecho todo en la sabiduría”. En *Proverbios*, 8, 30 habla la sabiduría: “Estaba yo con Él, construyendo todas las cosas”. También esto es atribuido especialmente al Hijo, en la medida en que es la imagen de Dios invisible, respecto a cuya forma todas las cosas han sido formadas. De ahí que en *Colosenses*, 1, 15, se diga “El que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en Él fueron creadas todas las cosas”; y en *Juan*, 1,3: “Todas las cosas han sido hechas mediante Él”.⁴¹⁹

Hay que añadir, que del Verbo, en cuanto concepto de la sabiduría eterna, se “deriva toda la sabiduría humana”.⁴²⁰ En efecto señala santo Tomás que “el progreso del hombre en la sabiduría, que es en lo que consiste su perfección de ser racional, se realiza en la medida en que participa del Verbo de Dios, al modo como el discípulo

⁴¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Super de Trinitate*, III, q.5, a.1, ad.3. *Ars dicatur ratio factiva*. [Traducción del autor].

⁴¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.15, a.2, c. *Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentia similitudinem*.

⁴¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.IV, c.13.

⁴¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis*, prol. *Ipsa enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiat; unde in Psalm. 103: omnia in sapientia fecisti. Et ipsa sapientia loquitur, Proverb. 8, 30: cum eo eram cuncta componens. Hoc etiam specialiter filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde Coloss. 1, 15: qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa; et Joan. 1, 3: omnia per ipsum facta sunt*.

⁴²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.3, a.8, in c. *Quod Verbum est conceptus aeternae sapientiae, a qua omnis sapientia hominum derivatur*.

se instruye en la medida en que recibe el verbo del maestro”.⁴²¹ De la misma manera argumenta en *Contra Gentiles*:

Así como el que obra intelectualmente da el ser a las cosas a través de la idea que en sí tiene, así también quien enseña a otro causa en este la ciencia a través de la idea que tiene en sí; siendo la ciencia del discípulo una derivación de la ciencia del maestro, como cierta imagen de la misma. Pero Dios no sólo es causa por su entendimiento de todo lo que subsiste naturalmente, sino que también todo conocimiento intelectual se deriva del entendimiento divino, como consta por lo dicho. Es preciso, pues, que todo conocimiento intelectual sea causado por el Verbo de Dios, que es la *ratio* del entendimiento divino. Por lo cual dice san Juan: *La vida era la luz de los hombres*. Porque, efectivamente, el mismo Verbo, que es la vida y en quien todas las cosas son vida, manifiesta la verdad a las mentes de los hombres a manera de luz.⁴²²

El Verbo divino, *ratio* del entendimiento divino y *ratio factiva perfecta* de toda la creación, es también causa de todo conocimiento intelectual. Toda perfección del hombre en la sabiduría es una participación del Verbo, Sabiduría de Dios. Por eso, todo cuanto puedan concebir los hombres se deriva del entendimiento divino, en el que están las ideas ejemplares de todas las cosas.

El Verbo, Sabiduría eterna, es el que “manifiesta la verdad a las mentes de los hombres a manera de luz”, vimos en el texto recién comentado. Attendamos ahora a este carácter luminoso de la sabiduría:

Ahora bien, el mismo verbo de sabiduría [i.e, verbo sabio] concebido por la mente, es una cierta manifestación de la sabiduría del inteligente, porque, incluso en nosotros, todos los hábitos se manifiestan por los actos. En conclusión, como la sabiduría se dice luz, en cuanto que consiste en un puro acto de conocimiento; y la manifestación de la luz es propia del esplendor que procede de ella, con toda conveniencia también el Verbo de la Sabiduría divina se dice *esplendor de luz*, según aquello del Apóstol, que dice del Hijo:

⁴²¹ *Íbid.* *Et ideo homo per hoc in sapientia proficit, quae est propria eius perfectio prout est rationalis, quod participat Verbum Dei: sicut ut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri.*

⁴²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, c.13. *Sicut autem operans per intellectum per rationem quam apud se habet, res in esse producit; ita etiam qui alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo: cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus patet. Oportet igitur quod per verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio. Propter quod dicitur Ioan. 1-4: vita erat lux hominum: quia scilicet ipsum verbum, quod vita est, et in quo omnia vita sunt, manifestat, ut lux quaedam, mentibus hominum veritatem.*

*Siendo el esplendor de su gloria. Por eso se atribuye al Hijo la manifestación del Padre: Padre, he manifestado tu nombre a los hombres.*⁴²³

La sabiduría se dice luz, dice santo Tomás, y la manifestación de la luz es propia del esplendor que procede de ella, por eso el Verbo divino se dice *esplendor de luz*. En el capítulo de la belleza de Dios según la Trinidad, vimos que al Verbo se le atribuía la belleza, entre otras razones por la vinculación de la *claritas* o luz con el Verbo. Es propio de la luz el manifestar, que lo hace mediante su mismo esplendor. Al Verbo corresponde la manifestación de la luz de una triple manera: (1) El Verbo es el esplendor del Padre. (2) El Verbo manifiesta la luz a los hombres, y por eso toda perfección racional es una participación del Verbo. (3) Por la forma del Verbo “todas las cosas han sido formadas”, y por eso toda forma es “un fulgor de la Claridad Divina”.

El Verbo, *esplendor de luz*, es la *ratio factiva perfecta* de todas las cosas, y por eso Belleza ejemplar de toda belleza, tanto la que hallamos en la forma de cada cosa, como aquella que pueden concebir originalmente los hombres. El Arte divino, que es el Verbo, se identifica con la Belleza misma.

III.3.3. Cuádruple causalidad en la creación

De manera semejante al capítulo del arte humano, hemos de ver cómo el Arte divino se relaciona con los cuatro géneros de causa. Santo Tomás en la *Suma Teológica*, al tratar la cuestión de la procesión de las creaturas de Dios, trata cuatro artículos según cada género de causa.⁴²⁴ Veremos resumidamente cada causa, pero lo trataremos según el orden establecido en el capítulo del arte humano y no según el orden establecido por santo Tomás:

Causa ejemplar: Dios es causa de todas las cosas; la producción de cualquier cosa exige un ejemplar para que el efecto consiga la determinada forma –y es manifiesto que toda creatura tiene una forma determinada–; por eso la determinación de las formas de las cosas hay que reducirla como a su primer principio a la Sabiduría divina, “que es quien ideó el orden del universo, el que consiste en la distinción de las cosas”.⁴²⁵ En efecto, hay que recordar que algo se distingue por la forma. Por

⁴²³ *Op. Cit.*, L.IV, c.12. *Ipsium autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis: sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit; lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens: convenienter et verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur, secundum illud apostoli de filio dicentis: cum sit splendor gloriae. Unde et filius manifestationem patris sibi adscribit, Ioan. 17-6, dicens: pater, manifestavi nomen tuum hominibus.*

⁴²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.44.

⁴²⁵ *Op. Cit.*, I, q.44, a.3, in c. *In divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit.*

eso afirma santo Tomás, que en la Sabiduría divina, el Verbo de Dios, “existen las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, esto es, formas ejemplares existentes en la mente divina”.⁴²⁶ Y estas ideas “no son algo realmente distinto de la esencia divina, según que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres”.⁴²⁷

A diferencia del entendimiento humano, el entendimiento divino no debe extraer el conocimiento de las cosas existentes fuera de sí, porque su mismo entendimiento es causa de las cosas. El Arte divino no necesita imitar la naturaleza ni nada que se distinga de sí mismo porque es causa de la naturaleza; “extrae”, podríamos decir, de sí mismo las formas por las que crea las cosas. Y porque se identifica con la Belleza, no necesita de ninguna “norma estética” exterior, puesto que el Arte divino es la misma norma ejemplar de toda belleza.

Causa final: Todo agente obra por un fin, y todo agente imperfecto –cual es toda creatura en menor o mayor grado– intenta adquirir alguna perfección al obrar. Pero al primer agente, el cual es Dios, “no puede convenirle el obrar por la adquisición de algún fin, sino que únicamente intenta comunicar su perfección”.⁴²⁸ Y así vimos en la parte de la imagen, “que Dios se quiere a sí mismo y a las demás cosas, pero a sí mismo como fin, y lo demás como ordenado a este fin, por cuanto es digno de la bondad divina que sea participada por otros seres”.⁴²⁹ Sólo porque Dios es suma perfección puede obrar por pura liberalidad, esto es, para comunicar su perfección; mientras que la operación difusiva en la creatura supone el previo enriquecimiento de la perfección a la que se halla inclinado por naturaleza.

Causa eficiente: Todo lo que es, es por Dios. Sólo Dios es el mismo ser subsistente, en cambio en todas las cosas se encuentra el ser por participación. Y “si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego”.⁴³⁰ Como el ser es la actualidad de todas las cosas, y también de las mismas formas, “nada se puede presuponer a esta emanación”,⁴³¹ por eso se dice que crear en

⁴²⁶ *Íbid.* In divina sapientia sunt rationes omnium rerum: quas supra dicimus “ideas”, id est formas exemplares in mente divina.

⁴²⁷ *Íbid.* Tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode.

⁴²⁸ *Op. Cit.* I, q.44, a.4, in c. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem.

⁴²⁹ *Op. Cit.*, I, q.19, a.2, in c. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut Finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.

⁴³⁰ *Op. Cit.*, I, q.44, a.1, in c. Si enim aliquid invenitur in aliquot per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne.

⁴³¹ *Op. Cit.*, I, q.45, a.1, in c. Impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi.

sentido estricto es hacer algo de la nada, es decir, producir el ser absolutamente. De modo que el crear no puede convenir más que a Dios.⁴³²

Porque causa el ser, y el ser es lo más íntimo de cada cosa, Dios produce las formas sustanciales de cada ente, imprimiendo así también, la inclinación natural – proporcionada a la forma– hacia el fin, el cual es Dios mismo, por cuanto todo bien al que tiende cada creatura es una semejanza participada de la Bondad divina.

Causa material: Si Dios es la causa universal del ser, y la materia prima es un cierto modo de ser, esto, es el ser en potencia, entonces Dios, causa universal de los seres, es también creador de la materia prima.⁴³³ Y porque la materia se ordena a la forma como a su acto y perfección, Dios “no produce tales formas de las cosas para tales materias, sino más bien produjo tales materias para que se den tales formas”.⁴³⁴ Dios no tiene que adaptar la forma entendida a una materia preexistente, sino que, porque su causar se extiende a la misma materia, adapta las materias a las formas.

Ahora bien, porque el arte es un conocimiento práctico, y este “no es perfecto sino en cuanto llega a los singulares, porque el fin del conocimiento práctico es la operación, que se halla en los singulares”,⁴³⁵ al Verbo divino, *ractio factiva perfecta*, le corresponde conocer singularmente la creatura, es decir, en cuanto individualizada por la materia. Además, el poder divino se extiende no sólo a las formas sino también a la materia,⁴³⁶ por eso su ciencia alcanza el conocimiento singular de la creatura. A lo que agrega santo Tomás: “algo parecido sería la ciencia del artífice si fuese capaz de producir no sólo la forma del objeto artístico, sino todo su ser”.⁴³⁷ La *ratio factiva* del entendimiento divino, no sólo contiene la forma universal de lo creado, sino lo singular individualizado por la materia, extendiéndose así hasta los accidentes individuales.

Así, santo Tomás concluye la cuestión diciendo que “siendo Dios la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, y procediendo de Él la materia prima, es manifiesto que el primer principio de todas las cosas es realmente uno sólo”.⁴³⁸

⁴³² Cf. *Op. Cit.*, I, q.45, a.5, in c.

⁴³³ Cf. *Op. Cit.*, I, q.44, a.2, in c.

⁴³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.II, c.40. *Ergo [Deus] non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit ut sint tales formae.*

⁴³⁵ *Op. Cit.*, L.I, c. 65. *Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur : nam practicae cognitiones finis est operatio, quae in singularibus est.*

⁴³⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.11, c.

⁴³⁷ *Ibid.* *Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.*

⁴³⁸ *Op. Cit.*, I, q.44, a.4, ad.4. *Cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem.*

Recordemos que en la parte de la Imagen vimos que las creaturas llevan impresa un vestigio de la Trinidad en cuanto causa, y de este modo, según la forma (o la especie agustiniana), representan lo propio del Hijo; según los principios eficientes y materiales (el *modo*) representan al Padre; y según la inclinación al fin (el *orden*) representan al Espíritu santo.

Recordemos también que la belleza tiene razón de causa formal, y que toda forma es un reflejo de la Claridad primera, por eso la belleza de las cosas es un vestigio del Verbo divino, Belleza ejemplar. Y si por este Verbo fueron hechas las cosas, hemos de estudiar la cuádruple causalidad de la causa primera según la belleza.

III.3.4. Cuádruple causalidad según la belleza

En el *Comentario a los Nombres divinos*, santo Tomás explica la causalidad de lo bello, y la razón según la cual lo bello es llamado causa, luego desarrolla los cuatro géneros de causa según la belleza. De modo que podemos ver un paralelo del texto de la *Suma* recién analizado en la línea de la belleza. Santo Tomás procede en un orden distinto al texto de la *Suma* y al orden con el que procedimos nosotros; en esta oportunidad seguiremos el orden del Aquinate. Analicemos brevemente el texto:

Respecto a la *causa eficiente* dice santo Tomás:

Es propio del agente perfecto que actúe por amor de aquello que tiene y por esto [Dionisio] afirma que lo Bello, que es Dios, es causa efectiva, moviente y continente, *por amor de la propia Belleza*. En efecto puesto que tiene Belleza propia, la quiere multiplicar, tal como sea posible, a saber, por la comunicación de Su semejanza.⁴³⁹

Es propio del agente perfecto obrar por amor de aquello que tiene, y como el Verbo divino es la misma Belleza, Dios es causa eficiente (ya que la causa efectiva, moviente y continente se reduce a la eficiente⁴⁴⁰) por amor de la Belleza que Él mismo es. Algo es causa en cuanto está en acto y es de algún modo perfecto. Dios es causa eficiente primera por cuanto es el mismo ser subsistente, según vimos. Ahora, porque el ser se identifica con la belleza, Dios da el ser, mueve y conserva las cosas por amor de su Belleza, que se expresa en su Verbo.

⁴³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In de Divinis nominibus*, c.4, l.5. *Agentis perfecti est ut agat per amorem eius quod habet et propter hoc subdit quod pulchrum, quod est Deus, est causa efectiva et motiva et continens, amore propriae pulchritudinis. Quia enim propriam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare, sicut possibile est, scilicet per communicationem suae similitudinis.*

⁴⁴⁰ Cf. *Ibid.*

Respecto a la *causa final* dice: “[Dionisio] afirma que lo Bello, que es Dios, es *el fin de todo, en cuanto causa final* de todas las cosas. En efecto todas las cosas fueron hechas para imitar la Belleza Divina de cualquier manera”.⁴⁴¹ Porque Dios hizo las creaturas para comunicar su Belleza, el fin de toda la creación es imitar la Belleza divina. Todo el universo con sus partes tiende a imitar a Dios y así manifestar la belleza divina, en cuanto a cada parte en sí misma y en cuanto al todo logrado por el orden del universo.

Respecto a la *causa ejemplar* dice que lo bello “es *causa ejemplar*, porque todas las cosas se distinguen según lo Bello divino y signo de esto es que nadie se esfuerza por reproducir o representar sino en vistas a lo bello”.⁴⁴² Las cosas se distinguen según lo bello, por cuanto la belleza dice razón de causa formal, y algo se distingue por la forma que lo determina en algo específico y perfecto. Las cosas han sido formadas “mirando” lo Bello, pues esto es lo digno de ser imitado. Santo Tomás señala que prueba de esto es el hecho de que no buscamos representar o retratar sino lo que es bello, como las acciones heroicas y nobles, los rostros bellos, o la misma persona en su singularidad, etc. Es por la belleza que la forma es digna de ser conocida, y por eso comunicada, imitada, y si toda belleza es un fulgor del Verbo divino, en último término, algo es digno de ser representando o comunicado artísticamente porque lleva un sello del Verbo, *esplendor de luz*.

Respecto a la *causa material*, santo Tomás añade al tratado de Dionisio que también “la materia prima *participa de lo Bello y lo Bueno*”,⁴⁴³ pues “no hay nada *que no participe de lo bello y lo bueno*”.⁴⁴⁴ La materia participa de lo bello por cuanto está potencialmente ordenada a recibir la forma que le comunica la belleza.

Dios, que es Suma Belleza –por la que las cosas son bellas–, es el Sumo artífice; en Dios el Arte y la Belleza son una misma cosa: el Verbo divino. Por el Verbo de Dios, Arte divino y Belleza ejemplar, fueron hechas todas las cosas, y en orden a imitar y representar su belleza según les sea posible. Todo ha sido hecho para manifestar la gloria de Dios, que es lo mismo que la claridad. Si las obras artísticas manifiestan el arte con el que están hechas, y todas las cosas creadas se comparan a Dios como las obras de arte al artista; los grados de belleza que se encuentran diseminados por la naturaleza y la belleza que resulta del orden y distinción del universo, manifiestan la Belleza del Arte divino.

⁴⁴¹ *Ibid.* Secundo ait quod pulchrum, quod est Deus, est finis omnium sicut finalis causa omnium rerum. Omnia enim facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur.

⁴⁴² *Ibid.* Est causa exemplaris, quia omnia distinguuntur secundum pulchrum divinum et huius signum est quod nullus curat effigiare vel repraesentare, nisi ad pulchrum.

⁴⁴³ *Ibid.* Materia prima participat pulchro et bono.

⁴⁴⁴ *Ibid.* Nihil est quod non participet pulchro et bono.

III.4. Conclusiones del capítulo del arte

- I. Santo Tomás define el arte como la *recta ratio factibilium*. Es decir, como una virtud intelectual práctica que bien dispone para la perfección de lo *factible*.
- II. La contemplación es la suprema de las operaciones humanas y la única que es buscada por sí misma. Por eso, la *actio* y la *factio* se ordenan a esta como a su fin.
- III. Porque la *factio* apunta a la perfección de lo realizado, la virtud del arte en cuanto tal no perfecciona al hombre, sino que debe ser ordenada por la virtud moral al fin último del hombre.
- IV. El fin del arte en cuanto actividad humana es la felicidad y perfección del hombre, que radica en la contemplación.
- V. La *factio* es una operación según un verbo. Por eso el arte supone la perfección de un verbo por el cual el artista obra desde sí mismo y con dominio de su acto. La creatividad y originalidad tienen su fundamento en la perfección del verbo artístico.
- VI. Como el hombre es potencia pura en el género de lo inteligible, el verbo presupone el enriquecimiento de lo que conoce a partir de los sentidos, y por eso el arte imita a la naturaleza. A su vez, esto es posible porque la naturaleza es una *opus intelligentiae*.
- VII. El arte humano necesita un cuerpo proporcionado a la infinitud y universalidad del entendimiento, no sólo en orden al conocimiento sino también para el *hacer*. Por eso el cuerpo humano es inespecífico y adecuado para generar todo tipo de efectos y de herramientas, lo que es máximamente manifiesto en sus manos.
- VIII. Porque el hombre es capaz de conocer la belleza universal, puede concebir una obra, juzgarla según su belleza y plasmarla en la materia.
- IX. La belleza se encuentra por sí misma y esencialmente en la contemplación, es decir, en aquel orden de cosas que el hombre no hace ni modifica, y participativamente se encuentra en lo práctico. De ahí que la obra de bellas

artes tiene su origen en la contemplación y amor de lo bello, y a ello se ordena.

- X. En Dios hay arte en sentido propio y es el *Summus bonus artifex*, por eso las creaturas se comparan a Dios como las obras de arte al artista.
- XI. En el Verbo está la *ratio factiva perfecta* de todas las cosas, también de lo que pueden concebir los hombres.
- XII. En Dios, la Suma belleza se identifica con su Arte; el Verbo es *ratio factiva perfecta* y *exemplaris pulchritudo*, por cuya Belleza fueron hechas todas las cosas.

Conclusión

Luego de haber tratado los elementos constitutivos supuestos para lo que pretendemos demostrar, hemos de ver finalmente si en las bellas artes el hombre imita a Dios, o planteado de otra forma, si mediante las bellas artes el hombre realiza de un modo especial esta imagen de Dios que tiene por su dignidad. En el desarrollo del texto, vimos que toda imagen *relativa* de Dios en el hombre, debe llevar supuesta esta imagen esencial que tiene en razón de su alma inmaterial, que es una más perfecta participación en el ser. Por tanto, como anunciábamos al principio de nuestro trabajo, la consideración de las bellas artes como imagen de Dios ha de dar razón de si las bellas artes se fundan en esta perfección del ser humano, o si, –como lo entienden los medievales según plantea Umberto Eco– son una actividad *ex indigentia*; y también en qué sentido específico mediante el arte se imita alguna operación divina.

Si recapitulamos lo expuesto hasta ahora, en el medio del camino ascendente por la escala de los seres que hemos recorrido por cada uno de los tres ejes que estructuran nuestro trabajo (imagen, belleza y arte), nos ha aparecido la relación entre cada concepto y la perfección de ser racional del hombre.

En la parte de la imagen, vimos que el hombre es imagen de Dios por la nobleza de su alma, que es inmaterial, por la que participa en grado ínfimo de la naturaleza de Dios, y por eso descuella entre toda la creación corpórea. Esta semejanza de imagen se da en diversos grados según la perfección del verbo que forma en su interior; y si Dios forma su Verbo entendiéndose a sí mismo, y procede su Amor en cuanto se ama a sí mismo; más perfecta será esta imagen según que el verbo sea concebido del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva.

En la parte de la belleza, vimos que porque esta imagen de Dios en el hombre es una participación de la Claridad divina, el hombre puede conocer y poseer la belleza diseminada por el universo y expresarla en un verbo, y así remontarse hasta la Suma Belleza de Dios. Por eso sólo el hombre se deleita en la contemplación de la belleza por sí misma, y naturalmente la desea.

En la parte del arte, vimos porque el hombre obra según un verbo interior, es capaz de moverse a sí mismo con dominio de su acto. Por eso en su obrar no está determinado a un efecto limitado. Porque el hombre concibe aquella forma por la que obra es capaz de una obra original y libre; puede manifestar aquella perfección

universal que concibe en su interior. Asimismo, es capaz de juzgar de ella según la norma concebida de la belleza, que no se identifica con él mismo.

La perfección de imagen en la creación, por otra parte, ha de entenderse no como un grado de ser “estático” –por decirlo de alguna forma–, sino que también corresponde a una tendencia ínsita en todo lo creado a reflejar la perfección y belleza divinas. Como consideración metafísica, en efecto, hay que dar razón de las bellas artes desde las causas últimas, es decir, de cómo se enmarca esta actividad en dinamismo del universo hacia su fin último. Consideración tal, que desde una filosofía cristiana, es decir, que toma en cuenta el dato revelado, puede tomar una perspectiva “descendente” sobre las realidades creadas, y hacer una demostración *propter quid* –desde la causa– de aquello que se propone conocer.

En efecto, vimos que Dios hizo todas las cosas para comunicar su Bondad y Belleza, y por eso cada creatura y todo el orden del universo con sus partes tiende a imitar y reflejar esta belleza como a su fin último. La creatura tiende a imitar a Dios no sólo en asemejarse en su belleza, sino también, así como en Dios está la perfección y la comunicación de esta, en comunicar su belleza según el modo en que le es posible. Entre todas las creaturas, Dios produjo ciertos seres dotados de inteligencia “con el fin de mostrar en sí su semejanza y de representar su imagen”.⁴⁴⁵ Porque el hombre tiene una semejanza de imagen, por cuanto obra por entendimiento y voluntad, esto es, por un verbo y por el amor que de él procede, más perfectamente realiza esta comunicación de la propia perfección y belleza.

Toda la creación tiende a manifestar la belleza de Dios, pero la creatura racional tiende de un modo especial, por cuanto es capaz de conocer y amar a Dios, y expresar este conocimiento en una palabra o verbo interior que guía su obrar. La perfección de imagen de Dios por la nobleza del alma, destina al hombre a una mayor posesión de la semejanza divina, cuyo último fin radica en la contemplación de su verdad y belleza. Todo en la creación, de este modo, se ordena a que la creatura racional pueda contemplar a Dios a través de sus efectos, vestigios de su Belleza y remontarse hasta Él, fuente de toda belleza.

El hombre puede conocer a Dios a través de la belleza, que pertenece esencialmente y por sí misma al orden de la contemplación, es decir, a aquel orden de cosas que el hombre no hace ni modifica. Y por esta contemplación, puede comunicar la belleza que concibe en su interior y manifestarla en la materia. De este modo la obra de arte queda enraizada en aquella tendencia natural del hombre hacia

⁴⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.III, c.1. *Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent.*

la contemplación de la belleza divina, que gradualmente parte de los sentidos hasta aquella belleza que nos es manifestada por la Revelación divina. Así, con santo Tomás pudimos comprender que si el hombre naturalmente se deleita y desea la contemplación de lo bello por sí mismo, así también naturalmente busca comunicar y representar lo bello por sí mismo.

El hombre no se identifica con lo bello; las cosas no son bellas porque su voluntad así lo quiera. La creatividad artística supone el enriquecimiento con las formas de la naturaleza, que son un reflejo de la Claridad divina, es decir, del Verbo, esplendor de luz. Porque conoce las cosas en su belleza, puede juzgar según ella como norma ejemplar lo concebido interiormente, y así guiar libremente y no arbitrariamente la obra de sus manos. Sólo porque el hombre vuelve sobre su acto y lo juzga según la belleza que lo trasciende, puede obrar creativa y originalmente en lo que realiza. El fundamento por tanto, de la creatividad humana, es aquella norma universal y trascendente de lo bello que conoce por su perfección de imagen de Dios, y que es una participación en la Claridad divina.

Porque lo dicho en su interior reviste el carácter de lo bello se hace naturalmente amable y comunicable: “retratar y representar no es sino en vistas de lo hermoso”. De este modo, aquel verbo artístico no es sólo deseable y ejemplar por la utilidad de lo que el efecto reporta, sino por su misma contemplación. Así, podemos comprender con santo Tomás, que el arte humano no sólo es *ex indigentia*, sino en cierto modo *ex plenitudine*, por cuanto no sólo se realiza en orden a saciar unas necesidades elementales, comunes al resto de los vivientes corpóreos; podemos comprender el arte como una comunicación de una plenitud poseída en razón de su perfección de ser racional y corpórea, cuya contemplación es en sí misma deleitable. Así como afirma el Catecismo: “El arte, en efecto, es una forma de expresión propiamente humana; por encima de la satisfacción de las necesidades vitales, común a todas las creaturas vivas, el arte es una sobreabundancia gratuita de la riqueza interior del ser humano” (CEC 2501).

Y porque este verbo es concebido originalmente en el interior del artista, y cuanto más perfecto tanto más íntimo lo que de él emana,⁴⁴⁶ “es la belleza con lo que mejor se manifiesta el artista”.⁴⁴⁷ Esta afirmación del Aquinate apunta a algo que experimentamos comúnmente: el artista es más alabado por la belleza de su obra; en cierta medida, son mejor recordados popularmente como “genios de la historia” los artistas de las bellas artes que los de otras técnicas, de ahí la apropiación del

⁴⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, ad.2.

⁴⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmos*, 18, n.1. *Sed in ejus pulchritudine qua multo magis indicatur eorum artifex.*

término arte por parte de aquellas. Hablamos de alguien como artista cuando es un pintor, o músico, o escultor, etc. pero no cuando es un médico o un ingeniero. Asimismo, notamos un cierto valor por sobre el tiempo en la belleza de la obra de arte, ya que la valoramos al margen de su condición histórica; apreciamos los *Conciertos de Brandeburgo* tanto hoy como en el siglo XVIII. En el “culto de la belleza”, en los términos de Torras i Bages,⁴⁴⁸ las artes acceden a una especial dignidad.

Por la perfección de la belleza de lo que el artista concibe en su interior y que plasma en la materia, el hombre imita más perfectamente a Dios creador, que se compara a las creaturas como las obras de arte al artista. Todas las cosas fueron hechas por el Verbo, Suma Belleza y *ratio factiva* perfecta, y por eso es llamado Arte divino. De donde, si el arte humano tiende a la belleza, más perfectamente imita al Arte divino, Sumo artífice, que se identifica con la Belleza y que hace todas las cosas en razón de ella. Más perfecta es, por tanto, esta imagen de Dios en el hombre por la perfección según la belleza de lo concebido íntimamente en el hombre. Incluso también los artefactos útiles son revestidos de belleza, como algo más conveniente para su uso,⁴⁴⁹ lo que es manifiesto en todas las culturas.

La Suma Belleza del Verbo es universalmente contemplable y deseable, está por encima de todo género de belleza creada. Mientras más perfecto el verbo artístico, por tanto, más semejante al Verbo divino, por cuanto en el verbo humano puede existir toda la belleza diseminada por el universo y remontarse hasta Dios. De ahí que mientras más perfecta la obra artística, más universal es su estimabilidad, más universal es su belleza. Por eso Canals decía que las más geniales obras de todos los tiempos manifiestan su perfección en ser universalmente valoradas,⁴⁵⁰ extendiéndose a todas las culturas y a todas las épocas.

De modo que podemos concluir que las bellas artes son una participación en el Verbo, Imagen de Dios, Belleza ejemplar y Arte Divino, y por eso constituyen una especial imagen de Dios en el hombre. Por la contemplación de lo bello las artes participan de aquello que tiene razón de fin entre las actividades humanas, manifestando la belleza que encuentran en las creaturas que conduce al hombre a su último destino. Esta dignidad y nobleza a la que acceden las bellas artes es posible por la dignidad de imagen de Dios del hombre. Pero se realiza efectivamente en razón de la apertura del hombre mediante la contemplación a la perfección de lo bello que lo trasciende y que es una participación de la belleza del Verbo; y por

⁴⁴⁸ Cf. JOSEP TORRAS I BAGES, *Estéticas*, cap. “Del infinito y del límite en el arte”, 2.

⁴⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L.III, c.26.

⁴⁵⁰ Cf. FRANCISCO CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, p.659.

la inserción de esta actividad en el dinamismo de la perfección del hombre y –en cierto modo– de todo el universo hacia su fin último: la contemplación del Verbo divino. Por eso afirma el magisterio de la Iglesia católica que “como cualquier otra actividad humana, el arte no tiene en sí mismo su fin absoluto, sino que está ordenado y se ennoblece por el fin último del hombre” (CEC 2502). Esta nobleza de las bellas artes no es compatible, por tanto, con un supuesto “indiferentismo teleológico” o con la concepción de las artes como un mundo absoluto y aislado; ni con la autodivinización del hombre que pone en el dominio técnico su más alta operación.

Y porque el Verbo divino se ha encarnado, asumiendo en sí toda la belleza sensible del universo y la belleza espiritual del hombre, elevándola a la belleza sobrenatural de Dios, el arte ha sido elevado por la gracia a un más alto destino, aquel mismo al que de algún modo por naturaleza tiende. La belleza del Verbo divino ha tomado la materia de la *Tota pulchra*,⁴⁵¹ la Santísima Virgen María, y se ha hecho palpable en el humilde hogar de Belén. De este modo, los colores, los sonidos, las piedras preciosas y todos los materiales del universo; todas las dimensiones de lo humano, las palabras y acciones, la sociedad y la familia, el cuerpo y el rostro humano, se han transformado en un lenguaje en cierto modo apropiado para comunicar la infinita Belleza de Dios. De aquí que a lo largo de toda su historia la Iglesia haya favorecido las bellas artes y que siempre las haya contado entre las actividades más nobles del ingenio humano (SS 122); de aquí también que el culto católico haya dado ocasión para la realización de las más grandes, genuinas y variadas obras de arte.

Finalmente podemos sintetizar lo expuesto en este trabajo en los bellísimos versos del libro de la *Sabiduría*, que están referidos al Verbo de Dios:

En cuanto a mí, que Dios me conceda hablar juiciosamente,
tener pensamientos dignos de las cosas recibidas,
ya que Él es el guía incluso de la sabiduría,
y quien endereza a los sabios.
Pues en sus manos estamos nosotros y nuestras palabras
toda cordura y habilidad en los oficios.
Que Él fue quien me dio conocimiento auténtico de los seres (...)
Todo lo que existe, oculto o manifiesto lo conocí;
ya que la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó (...).
La sabiduría es más móvil que todo movimiento,
se difunde y penetra en todas partes por su finura;

⁴⁵¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Psalmos*. 18, n.3.

pues es una exhalación de la fuerza de Dios,
y una emanación pura de la gloria del omnipotente:
por eso nada manchado penetra en ella.
Es una irradiación de la luz eterna,
espejo terso de la energía de Dios,
e imagen de su bondad. (...)
Esta es más hermosa que el sol,
y supera toda constelación;
comparada con la luz es más brillante que ella. (...)
A esta amé y busqué desde mi juventud,
y pretendí llevármela como esposa,
y me enamoré de su belleza.

Bibliografía

Bibliografía básica

THOMAE AQUINATIS. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita*, t. 2, Roma, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884.

THOMAE DE AQUINO. *De ente et essentia*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t.43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p.315–381.

THOMAE AQUINATIS. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Roma, Ed. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, 2ª ed., Marietti–Taurini, 1971.

THOMAE AQUINATIS. *In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, Roma, Ed. C.Pera, P.Caramello, C. Mazzantini, Marietti–Taurini, 1950.

THOMAE AQUINATIS. *In psalmos Davidis expositio*, in *Opera Omnia*, t.14, Parma, Typis Petri Fiaccadori, 1863, p.148–312.

THOMAE AQUINATIS. *Liber de Veritate Catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Roma, Ed. P. Marc, C.Pera, P.Caramello, Marietti–Taurini, 1961.

THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de Veritate*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t.22, Roma, Editori di San Tommaso, 1975–1970–1972–1973–1976, 3 vol. 4 fascicula.

THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri de Anima*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t.45/1, Roma–París, Commissio Leonina–J. Vrin, 1984.

THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri Ethicorum*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t.47, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1969, 2 vol.

THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri Politicorum*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t.48 A, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1971.

THOMAE AQUINATIS. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, París, Ed.M. F. Moos, P. Lethielleux, 1956, 1356 pp. In 2 vol.

THOMAE DE AQUINO. *Summae Theologiae cum comentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t.4–12, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888–1906.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. 1ª ed. Barañáin: Eunsa, 2002. (Colección de pensamiento medieval y renacentista; 35). ISBN: 84-313-2031-1.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. 3ª ed. rev. Barañáin: Eunsa, 2010. (Colección de pensamiento medieval y renacentista; 93). ISBN: 978-84-313-2731-6.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al Libro de los Salmos*. 1ª ed. Santiago: RIL editores, 2014. (CET). ISBN: 978-956-01-0114-3.

TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre el alma*, en *Opúsculos y cuestiones selectas v. I Filosofía (1)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014. (BAC maior; 68). ISBN: 978-84-7914-511-8.

TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. 1ª ed. Barañáin: Eunsa, 2016. (Colección de pensamiento medieval y renacentista; 159). ISBN: 978-84-313-3111-5.

TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas de las virtudes*. 1ª ed. Santiago: Universidad de los Andes, 1997. (Colección de Filosofía; 4). ISBN: 956-7160-12-0.

TOMÁS DE AQUINO. *Exposición sobre el De divinis nominibus*. Trad. Alessandro Mini, en vías de publicación.

TOMÁS DE AQUINO. *Las criaturas espirituales*, en *Opúsculos y cuestiones selectas v. I Filosofía (1)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014. (BAC maior; 68). ISBN: 978-84-7914-511-8.

TOMÁS DE AQUINO. *Los principios de la naturaleza*, en *Opúsculos y cuestiones selectas v. I Filosofía (1)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014. (BAC maior; 68). ISBN: 978-84-7914-511-8.

TOMÁS DE AQUINO. *El ser y la esencia*, en *Opúsculos y cuestiones selectas v. I Filosofía (1)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014. (BAC maior; 68). ISBN: 978-84-7914-511-8.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2017. (BAC normal). ISBN: 978-84-7914-511-8.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 3ª ed. rev. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014-2019. (BAC Thesaurus). ISBN: 978-84-7914-893-5.

Bibliografía complementaria

AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*, en *Obras completas de San Agustín, vol. II. Las Confesiones*. 7ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. ISBN: 84-220-0698-1979.

AGUSTÍN DE HIPONA. *De Musica*, en *Obras completas de San Agustín, vol. XXXIX. Escritos varios (1º)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. ISBN: 84-220-1332-0.

AGUSTÍN DE HIPONA. *De Ordine*, en *Obras completas de San Agustín, vol. I. Escritos filosóficos (1º)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.

AGUSTÍN DE HIPONA. *De Trinitate*, en *Obras completas de San Agustín, vol. V. Escritos apologéticos*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

AGUSTÍN DE HIPONA. *De Vera Religione*, en *Obras completas de San Agustín, vol. IV. Escritos apologéticos*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

ALBERTI, L.B. *De re aedificatoria*. Madrid: Akal, 2012. (Colección Fuentes de arte). ISBN: 978-84-7600-924-6.

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. 2ª ed. rev. Madrid: Alianza, 2014. ISBN: 978-84-206-8845-9.
- ARISTÓTELES, *Física*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 1995. (Biblioteca clásica Gredos; 203). ISBN: 84-249-1676-X.
- ARISTÓTELES, *Poética*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 1974. (Biblioteca románica hispánica; 4). ISBN 84-249-1200-4.
- ARISTÓTELES, *Política*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 1988. (Biblioteca clásica Gredos; 116). ISBN 84-249-1283-7.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 1995. (Biblioteca clásica Gredos; 200). ISBN 84-249-1666-2.
- BOFILL, J. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. 1ª ed. Barcelona: Cristiandad, 1950.
- CANALS, F., *Obras completas v.6. Escritos filosóficos (I)*. 1ª ed. Barcelona: Balmes, 2016. 14 v. ISBN: 978-84-210-0684-9.
- CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*. 1ª ed. Barcelona: PPU, 1987. 1 v. (Biblioteca universitaria de filosofía). ISBN: 84-7665-153-8.
- CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. 1ª ed. Barcelona: Scire. 2004. 1 v. (Colección Scire selecta; 3). ISBN: 84-933-925-7-X.
- COROMINES, F. *Breve diccionario etimológico*. 3ª ed. rev. Barcelona: Gredos, 2017. 1 v. ISBN: 978-84-249-2364-8.
- DA VINCI, L. *Tratado de la pintura*. 1ª ed. Madrid: Alianza, 2013. 1 v. ISBN: 978-84-206-7577-0.
- DE BRUYNE, E. *La estética de la Edad media*. 3ª ed. rev. Madrid: Machado libros, 2010. 1 v. (La balsa de la Medusa; 15). ISBN: 978-84-7774-016-2.
- DE LEÓN, FRAY L. *Poesías completas*. 1ª ed. Barcelona: Austral, 2016. 1 v. (Colección Poesía; 9). ISBN: 978-84-670-4770-7.
- ECHAVARRÍA, M. F. "La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino". *Espíritu* LXVIII (2019) n.156, 223–252.
- Eco, U. *Arte y belleza en la estética medieval*. 1ª ed. Barcelona: Penguin Random House, 2012. 1 v. (Debolsillo ensayo). ISBN: 978-84-9989-446-1.

GILSON, E. *The Arts of the Beautiful*. 1ª ed. Illinois: Dalkey Archive Press, 2000. ISBN: 1-56478-250-6.

GONZÁLEZ, A.L. *Ser y participación*. 3ª ed. rev. Barañáin: Eunsa, 2001. 1 v. (Colección filosófica; 31). ISBN: 84-313-1902-X.

GUARDINI, R. *La esencia de la obra de arte*, en *Obras completas tomo I*. 1ª ed. Madrid: Cristiandad, 1981. 3 v. ISBN: 84-7057-287-3.

HEGEL, G. W. F., *Estética tomo I*. 1ª ed. Buenos Aires: Losada, 2008. 2 v. (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento; 89). ISBN: 978-950-04-9611-0.

JUAN DAMASCENO. *Sobre las imágenes sagradas*. 1ª ed. Barañáin: Eunsa, 2013. (Colección Cátedra Félix Huarte de Estética y Arte Contemporáneo). ISBN: 978-84-313-2928-0.

JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*. 9ª ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2010. (Maestros espirituales carmelitas; 3). ISBN: 978-84-8353-258-4.

KRANSINSKI, Z. *La no Divina Comedia*. Madrid: Cátedra, 2009. (Letras universales). ISBN: 978-84-376-2570-6.

LOBATO, A. "El horizonte estético del hombre medieval. La perspectiva tomista". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 6 (1999), pp–57–68

LOBATO, A. "Los tres elementos de la belleza categorial". *E–aquinas*. Año 4, Enero (2006), pp. 20–31.

MARITAIN, J. *Arte y Escolástica*. 1ª ed. Buenos Aires: La Espiga de Oro, 1945.

MARTÍNEZ, E. "El hombre, responsable de la creación". *Atti XVII Sessione Plenaria, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis*, pp. 266–295.

MARTÍNEZ, E. "Contemplación de la belleza y perfección de la vida humana". *Espíritu* 62/145 (2013), pp.57-71.

MARTÍNEZ, E. "Los principios del diálogo filosófico y religioso, según santo Tomás". Ponencia en la sesión plenaria "Religione e religioni. Uno sguardo tomista", de la Pontificia Academia de Santo Tomás (Roma, 19-21 de junio de 2015).

MIRÓ I COMAS, A. *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*. 1ª ed. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2018. (Textos i Estudis de Cultura Catalana; 224). ISBN: 978-84-9883-184-9.

NEWMAN, J.H. *La poética de Aristóteles y la poesía*, en *Ensayos Críticos e Históricos v.I*. Madrid: Encuentro, 2008. (Ensayos; 293). ISBN: 978-84-7490-835-0.

NIETZSCHE, F. *Sobre arte y artistas. Textos póstumos escogidos y traducidos por Carla Cordua*. 1ª ed. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas, 2018. (Colección (sic)). ISBN: 978-956-379-065-8.

ORLANDIS S.J., R. *Pensamientos y ocurrencias*. 1ª ed. Barcelona: Balmes, 2000. ISBN: 84-210-0640-1.

ORTEGA Y GASSET, J. *La deshumanización del arte*. 17ª ed. Madrid: Austral, 2008. (Ciencias y humanidades; 13). ISBN: 978-84-670-2224-7.

PERRIER, E. *L'attrait divin*. 1ª ed. Friburgo: Parole et Silence, 2018. (Bibliothèque de la Revue thomiste). ISBN: 978-2-88959-108-4.

PETIT SULLÀ, J.M. *Obras completas tomo II v.II. Estudios filosóficos*. 1ª ed. Barcelona: Tradere, 2011. (Serie media; 8). ISBN: 978-84-938748-2-7.

PIEPER, J. *El ocio y la vida intelectual*. 7ª ed. Madrid: Rialp, 1998. (Biblioteca del cincuentenario). ISBN: 84-321-3185-7.

PIEPER, J. *Solo quien ama canta. El arte y la contemplación*. 1ª ed. Madrid: Encuentro, 2015. (Bolsillo; 99). ISBN: 978-84-9055-081-6.

PLATÓN. *Banquete*, en *Diálogos III*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 1986. (Biblioteca clásica Gredos; 93). ISBN: 84-249-1036-2.

PLATÓN. *Fedro*, en *Diálogos III*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 1986. (Biblioteca clásica Gredos; 93). ISBN: 84-249-1036-2.

PLATÓN. *Hipias Mayor*, en *Diálogos*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 2018. (RBA coleccionables). ISBN: 978-84-473-9217-9.

PLATÓN. *Ion*, en *Diálogos*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 2018. (RBA coleccionables). ISBN: 978-84-473-9217-9.

PLATÓN. *República*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 2018. (RBA coleccionables). ISBN: 978-84-473-9217-9.

PLATÓN. *Timeo*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 2018. (RBA coleccionables). ISBN: 978-607-8572-46-5.

PRIETO HNSSC, L. *Apuntes de Filosofía*. 1ª ed. Toledo: Cor Iesu, 2017. (Colección Studium). ISBN: 978-84-946993-8-2.

RATZINGER, J. *Obras Completas v. XI*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018. (BAC maior; 100). ISBN: 978-84-220-1609-0.

SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. 9ª ed. México D.F.: Porrúa, 2013. (Colección "Sepan Cuantos..."; 419). ISBN: 970-07-6068-5.

SPINOZA, B. *Ética*. 3ª ed. Madrid: Alianza, 2016. ISBN: 978-84-206-5497-3.

TAINÉ, H. *Filosofía del arte*. 1ª ed. México D.F.: Porrúa, 2010. (Colección "Sepan cuantos..."; 647). ISBN: 968-452-761-6.

TORRAS I BAGES, J. *Estéticas* [traducción en proceso del p. Ignacio Manresa hnssc].

TORRES, A. *La belleza en el orden trascendental según santo Tomás de Aquino*. Tesis de licenciatura inédita, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 2017.

WOJTYŁA, K. *El Evangelio y el arte*. 1ª ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2014. ISBN: 978-84-9715-298-3.