

BELLEZA, VIDA ACTIVA Y VIDA CONTEMPLATIVA

HUGO EMILIO COSTARELLI BRANDI
Universidad Nacional de Cuyo

RESUMEN

Cuando se aborda el estudio del *pulchrum* en Tomás de Aquino desde una perspectiva integral, es posible apreciar que este *communissima* transita todos los niveles de lo creado, desde el mundo físico, pasando por el cuerpo humano como microcosmos, hasta aquellas actividades humanas más esenciales que la tradición ha asociado a la vida activa y a la contemplativa. En tal sentido, lo bello de la creación inicia la contemplación e invita a embellecer la interioridad humana mediante un perfeccionamiento que, trascendiendo el esfuerzo particular, confía a la gracia la propia plenitud. El presente trabajo, entonces, quiere mostrar desde la mirada tomasina esta *via pulchri*, centrándose particularmente en las virtudes que corresponden a estas dos vidas.

Palabras clave: belleza moral, *pulchrum*, vida activa, vida contemplativa.

ABSTRACT

When studying *pulchrum* in Thomas Aquinas from a holistic perspective, one can see that this *communissima* passes through all levels of creation, from the physical world, passing through the human body as a microcosm, to those human activities more essential that the tradition has been associated with the active and contemplative life. In this sense, the beauty of creation begins the contemplation and invites to beautify the human interiority through further improvement, that transcending particular effort, entrusted to grace the fullness itself. This paper, then, want to show from the thomistic

perspective this *via pulchri*, focusing particularly on the virtues that correspond to these two lives.

Keywords: moral beauty, *pulchrum*, active life, contemplative life.

I. LO BELLO Y SUS LUGARES

Quien se inicia en el estudio de la Belleza en Tomás de Aquino suele constatar, conforme lo señala buena parte de la bibliografía especializada,¹ la presencia de una serie de categorías clásicas que parecen definirla. La base textual que sustenta dicha afirmación es la de aquel conocido texto de la *Summa Theologiae* donde se indica que,

[...] para que [haya] belleza se requieren tres condiciones: primero la *integridad* o *perfección*, ya que lo inacabado es por ello feo; segundo, la *debida proporción* o *consonancia*. Y por último la *claridad*, de donde se dice que son bellas las cosas que tienen color nítido.²

Estas estructuras tradicionales, presentes ya en el pensamiento griego,³ y comunicadas a lo largo del medioevo por diversos autores como el mismo Agustín de Hipona,⁴ tienen en el siglo XIII una profunda resonancia. Sin

1 A modo de mínima muestra, Cf. Pascal Dasseleer, “Esthétique «thomiste» ou esthétique «tomasiennne?»”, *Revue Philosophique de Louvain*, 97 N°2 (1999): 316 y ss; Cf. Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de la Estética. II. La estética medieval*, trad. Danuta Kurzyka (Madrid: Akal, 2002), 263-265; puede verse tb. Juan Plazaola, *Introducción a la estética. Historia. Teoría. Textos* (Madrid: BAC, 1973) 51.

2 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 8, c, en S. *Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomicum.org: “Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur”. Las sucesivas traducciones del texto latino del Aquinate que se hallan en este trabajo son nuestras y están hechas en todos los casos sobre la versión indicada.

3 Tómese por caso a Aristóteles quien afirmaba que “las principales formas de la belleza son el orden, la proporción y la limitación” (Aristóteles, *Metafísica* 1078a 31, ed. trilingüe, trad. Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1990)), o el mismo Platón quien recordaba a Hípias que lo bello consiste en lo conveniente: “Examina lo adecuado en sí y la naturaleza de lo adecuado en sí, por si lo bello es precisamente esto” (Platón, *Hípias Mayor* 293e, trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, G. García Gual (Madrid: Gredos, 2000)).

4 Cf. S. Agustín de Hipona, *De Vera Religione*, 30, 55, edición bilingüe, trad. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1975): “como en todas las artes agrada la armonía, por la cual todas las cosas son seguras y bellas; y la misma armonía exige a la igualdad y unidad o [por] la similitud de las partes iguales, o por la proporción de las desiguales”.

embargo, dichas formas no parecen constituir, al menos en el caso del Aquinate, el núcleo central y original de sus afirmaciones sobre el *pulchrum*, sino que por el contrario, ellas se proponen como instancias de comprensión que manifiestan *aspectos o momentos* de lo bello sin decirlo propiamente.⁵ Al respecto Gilson afirma que dichas dimensiones,

[...] no debieran concebirse como señalando tres elementos distintos que entrarán en la estructura de lo bello según lo concibe nuestro entendimiento. *Primero viene lo bello*, y cuando ya está allí, la posible pluralidad de nuestros puntos de vista relativos a él aparece en conjunto. Que esto es así puede señalarlo el hecho de que todo intento de definir una de estas nociones tomada en sí misma implica de modo inevitable a las demás.⁶

La armonía, la proporción y la integridad junto con la *claritas* sólo aparecen como momentos una vez que lo Bello se ha hecho presente. De esta manera delimitar la esencia del *pulchrum* sólo por este camino no puede sino resultar, probablemente, en un conocimiento reducido.

Es por ello que algunos estudiosos han optado por recorrer otra vía donde se destaca el carácter trascendental del *pulchrum*⁷ al describirlo como *quae visa*

5 En este sentido es conocida la discusión de Plotino con las afirmaciones aristotélicas que radican lo bello en la *proporción*. El autor afirma que ella no es el núcleo central de la belleza sino que la forma, una vez presente, realiza todas las proporciones que manifiestan al *tó kalón*: “Y, una vez que ha sido ya reducido a unidad, es cuando la belleza se asienta sobre ello dándose tanto a las partes como a los todos. Porque cuando toma posesión de algo uno y homogéneo, da al todo la misma belleza que a las partes” (Plotino, *Eneadas* I, VI, 2, 23-25, trad. Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1982)).

6 Etienne Gilson, *Pintura y realidad*, trad. Manuel Fuentes Benot (Madrid: Aguilar, 1961), 166. La cursiva es nuestra. En la misma línea, señala Lobato, “Integridad, proporción y claridad no son elementos dispersos e incoherentes, sino más bien estratos escalonados de lo bello, mutuamente implicados. Los exteriores soportan y manifiestan a los interiores, en los cuales a su vez radican” (Abelardo Lobato, *Ser y Belleza* (Barcelona: Herder, 1965), 101). También puede verse lo afirmado por Umberto Eco: “la investigación sobre los tres criterios formales de lo bello, reconciliada continuamente con este concepto, reconocerá en la forma el natural soporte ontológico y psicológico de la condición constitutiva del valor estético” (Umberto Eco, *El problema estético in San Tommaso* (Torino: Edizioni di «Filosofia», 1956), 58).

7 En atención a la trascendentalidad de lo bello, no es posible abordar aquí un tema cuyo estudio presenta aristas tan abundantes y que ha involucrado a intelectuales de enorme talla tanto a favor cuanto en contra. Como mínima muestra no debe olvidarse entre los primeros el espléndido trabajo de Umberto Eco (*El problema estético in San Tommaso*), ni aquél fundacional como es el de Jacques Maritain (*Arte y Escolástica*, trad. María Mercedes Bergadá (Buenos Aires: Club de Lectores, 1983)). Por otra parte, entre los segundos, conviene recordar el de Jan Aertsen, (*Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas* (Leiden - New York - Köln: E. J. Brill, 1996)), o aquel de principios de siglo pasado perteneciente a Thus M. de Munnynck (“L’Esthétique de Saint Thomas d’Aquin”, en *San Tommaso d’Aquino*, miscelánea, (Milán, 1923), 217-239). Para un estado de la cuestión abarcativo de buena parte del siglo XX conviene Cf. Luis Rey Altuna, “Fundamentación ontológica de la belleza”, *Anuario Filosófico* 19 (1986): 113-121.

placent,⁸ subrayando así la particular relación de lo bello con aquel ente que puede, como dice Aristóteles,⁹ ser de alguna manera todas las cosas, esto es, con el hombre, quien como ente *logicón* es capaz de apreciar lo común presente a toda realidad.¹⁰ De este modo, lo bello destacaría un aspecto de todo ente que no está explícitamente señalado en su noción, es decir, su faceta intelectivo-gozosa.¹¹

Ahora bien, si es cierto que lo bello es un trascendental,¹² entonces es posible reconocerlo en todo lo que es. Habitualmente se lo vincula con facilidad a la belleza natural, que es uno de los lugares donde aparece con mayor evidencia. Un atardecer en la montaña, el esplendor de una mañana de primavera, la exuberancia de una cascada, no son sino casos de belleza natural que asaltan y detienen la mirada humana. Con todo, la belleza de las cosas creadas alcanza un grado superior en la belleza corpórea del hombre como síntesis del universo. Ya Platón había advertido sobre este asunto al recordar que más allá de las cosas bellas era preciso ascender *de un cuerpo humano bello a los cuerpos humanos bellos*,¹³ y Agustín lo había refrendado al indicar que aquello que alabamos en el cuerpo humano no es “otra cosa que la hermosura. Y ¿qué es la hermosura del cuerpo? Proporción de partes, con cierta suavidad de color”.¹⁴ Con todo, el arte representa aún una instancia de belleza más intensa pues en ella la actividad

8 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1: “[...] Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent”.

9 Cf. Aristóteles, *Tratado del Alma* III, 8, 431b, ed. bil., trad. A. Ennis (Buenos Aires-México: Espasa-Calpe, 1944): “Recapitulando lo que hemos dicho sobre el alma, repetiremos que ella es, en cierto modo, todas las cosas”.

10 Cf. Tomás de Aquino, *De Veritate* q. I, a. 1, c.: “Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. [...] Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima”.

11 Cf. Hugo Costarelli Brandi, *Pulchrum: Origen y originalidad del quae visa placent en Santo Tomás de Aquino* (Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2010), 147: “[...] sólo a lo bello toca explicitar que todo ente por el sólo hecho de ser de un modo determinado puede vincularse al hombre como un conocimiento *statim* gozoso, y que esto hunde sus raíces en la entidad misma y no sólo en un mero aparecer estético. Esto es, en última instancia, lo especial que lo bello dice respecto del ente”.

12 Cf. Eco, *Il problema estetico in San Tommaso*, 32-33: “[...] el Aquinate consideraba a lo Bello un trascendental, una estable propiedad del ente: todo ente es tal que puede ser visto como bello [...]; todo ser tiene en sí la estable condición de belleza”.

13 Platón, *Symposium* 210 a-b, trad. Luis Gil y María Araújo (Madrid: Sarpe, 1985): “Es menester —comenzó—, si se quiere ir por el recto camino hacia esta meta, comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos y, si conduce bien el iniciador, enamorarse primero de un solo cuerpo y engendrar en él bellos discursos; comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro y que, si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma”.

14 Agustín de Hipona, *Cartas. T. VIII, Epistola* 3, 4, Carta a Nebridio, trad. Lope Cilleruelo OSA (Madrid: BAC, 1986).

del *lógos* creado plasma en la materia su propia inteligibilidad.¹⁵ En tal sentido, Plotino había señalado que una “piedra transformada por el arte en belleza de forma aparecerá, sí, bella, mas no por el hecho de ser piedra [...], sino por la forma que el arte infundió en ella”.¹⁶

Pero donde la belleza emerge con más intensidad, aunque no sea tan evidente como en los casos anteriores, es en el plano de las acciones humanas. En efecto, las llamadas *práxeis agathái*, que resultan ser el centro neurálgico del obrar ético, y el *theoreín*, como caso arquetípico del movimiento *energético*,¹⁷ han constituido y constituyen para los filósofos un particular *locus pulchri* que como tal esplende produciendo gozo al ser intuitivo.¹⁸ Es justamente en este punto donde el presente trabajo quiere situarse, recorriendo así, bajo la óptica tomassina, la belleza presente en la vida activa y en la contemplativa como uno de sus lugares paradigmáticos.

II. LA BELLEZA DE LAS ACCIONES HUMANAS

La belleza de las *práxeis*, más aún, la belleza de los hábitos que originan esas acciones, es decir de las virtudes, ha sido para los antiguos y medievales un especial *locus pulchri*. Recuérdese, como mínima muestra, a Platón quien en su *Symposium* proponía una exquisita escala que al ascender desde la belleza corporal hasta lo Bello en sí, ponía como escalones intermedios tanto a la virtud, cuanto a las ciencias y en especial a la filosofía;¹⁹ o bien considérese al Hiponense quien, en la misma línea argumentativa, había insistido en que la belleza

15 No es oportuno abordar en este punto el controvertido tema del arte y la belleza, sin embargo, conviene notar al menos que dicha actividad humana, en la línea posible a la naturaleza de la materia artística, le otorga un universal concreto, hace de la obra un particular que dice a su modo un universal que puede ser leído por otro *lógos*. Es por ello que Heidegger afirma que “en la obra no se trata de la reproducción de los entes singulares existentes, sino al contrario de la reproducción de la esencia general de las cosas” (Martín Heidegger, *Arte y poesía* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958), 51)).

16 Plotino, *Eneadas* V, VIII, 1, 13-15, trad. Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1998).

17 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX 1048b 23, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994): en la *enérgeia*, “se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo (cuando ya ha visto), y medita (cuando ya ha meditado), y piensa cuando ya ha pensado”.

18 Muchos son los ejemplos que podrían aducirse en este punto. Tómese por caso el de Plotino quien afirma: “Hay que acostumbrar, pues, al alma a mirar por sí misma, primero las ocupaciones bellas; después cuantas obras bellas realizan no las artes, sino *los llamados varones buenos*; a continuación, pon la vista en el alma de los que realizan las obras bellas”. (Plotino, *Enneadas* I, VI, 9, 5-10).

19 Cf. Platón, *Symposium* 210 b-c, trad. Luis Gil y María Araújo (Madrid: Sarpe, 1985).

del alma estaba dada por la instauración del orden operado por las artes liberales y la filosofía, pero también por la plenitud ética consiguiente a dicho orden.²⁰

Es en esta venerable tradición en la que Tomás parece incluirse. En efecto, ocupándose de la diferencia entre la belleza corporal y espiritual –a propósito de lo *honesto* y el decoro–, precisa: “la belleza espiritual consiste en que la actividad convertiva del hombre, es decir su *agere*, esté bien proporcionada conforme a la claridad espiritual de la razón”.²¹ Quizás sea conveniente, antes de seguir adelante, efectuar al menos tres mínimas consideraciones en el texto que se acaba de proponer.

Nótese en primer lugar, la sutil observación sobre el tipo de acciones a las que se refiere: ellas no son las vinculadas al orden del *facere*, es decir al de las acciones externas o *poiéticas*, sino que el Aquinate alude a esa clase de acciones humanas que ponen en juego la vida moral, es decir a las que conforman la llamada vida *práctica* donde es posible el perfeccionamiento o deterioro de la persona en cuanto tal:

[...] en efecto, *facere* y *agere* difieren, pues el *agere* es conforme a la operación que permanece en el mismo agente, como el *elegir*, el *inteligir* y las demás que les son similares; y por ello las ciencias *activas* son llamadas ciencias morales. El *facere* por el contrario, refiere la operación que va a lo más exterior de la materia para transformarla, como el cortar, el quemar y las otras acciones de este tipo.²²

En segundo lugar, conviene advertir también que esa actividad *convertiva* es bella cuando guarda *proporción* con la *claridad espiritual de la razón*.

20 Cf. Agustín de Hipona, *De Ordine* II, 50-51, trad. Victorino Capanaga (Madrid: BAC, 1969), 686-7: “Pues al que considera la potencia y la fuerza de los números le parecerá grande miseria y cosa lamentable que [...] su vida y su propia alma se deslice por caminos tortuosos y que dé un estrépito discordante por dominarle las pasiones carnales y los vicios. Mas cuando el alma se arreglare y embelleciera a sí misma, haciéndose armónica y bella, osará contemplar a Dios”.

21 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 145 a. 2 co: “pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem”. Es preciso advertir que Tomás usa aquí el término *actio* en su adecuado significado de *acción interior* vinculado a las *praxeis* en oposición a *facere* vinculado al ámbito de la *poiesis*.

22 Tomás de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 1 n. 9: “[...] Differunt enim *agere* et *facere*: nam *agere* est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut est eligere, intelligere et huiusmodi: unde scientiae activae dicuntur scientiae morales. *Facere* autem est secundum operationem, quae transit exterius ad materiae transmutationem, sicut secare, urere, et huiusmodi”. Cf. también: *Summa Theologiae* I-II, q. 57 a. 4 co: “Differt autem *facere* et *agere* quia, ut dicitur in IX Metaphys. factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; *agere* autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi”.

Como se indicó al comienzo de este trabajo, Tomás reconoce que la *proportio* es una de las dimensiones fundamentales que manifiestan lo bello, haciéndose así eco de una larga tradición tanto griega cuanto romana. En tal sentido, conviene recordar las palabras de Platón quien en acalorada discusión con Hipias le obliga a “admitir que lo que es adecuado a cada cosa, eso la hace bella”,²³ o bien aquellas del Estagirita para quien “la belleza parece ser un cierto equilibrio de los miembros”,²⁴ o incluso las del mismo Cicerón quien hablando también de la belleza del cuerpo y el alma dice: “Porque así como la hermosura y la buena disposición de un cuerpo [*apta compositione membrorum*] deleita por la gracia y armonía con que están hermanados unos miembros con otros, así este *decoro* que se percibe en nuestra conducta por el orden, igualdad y arreglo de nuestras acciones y palabras concilia la atención de todos aquellos con quienes vivimos”.²⁵

Con todo, se debe notar también que la *proporción* aparece en el texto vinculada a la *claritas*. Para comprender dicha relación es preciso advertir que este concepto, heredado del neoplatonismo, presenta un doble aspecto. Por una parte, la luz es la realidad misma del ente, aquello que lo constituye específicamente, su principio *formal* de ser. En tal sentido Tomás, comentando a Dionisio, afirma que “toda forma por la cual la cosa tiene el *esse*, es cierta participación de la *claritas* divina”.²⁶ Así entendida, la Luz Divina “ilumina todas las cosas que pueden recibir su luz, *las crea, da vida, mantiene en su ser y perfecciona*”.²⁷ Más aún, esa luz entitativa *es la verdad del ente*, ya que dice a todo otro ser inteligente que pueda concebirla lo que dicho ente es. Por ello el del Areópago afirma que Dios “con su plenitud inunda de luz toda inteligencia, sea en este mundo, en el universo o en los cielos”,²⁸ y así “arroja toda ignorancia y error que haya en el alma”.²⁹

Por otra parte, la *claritas* como luz, implica también la perfección de una realidad: ella remite al estado de un ente que ha alcanzado su deber ser, y así, en el *télos* esplende su sentido; dicho de otro modo, sólo el ser perfecto es inteligibilidad pura, sólo aquel ente que ha llegado a ser sí mismo es principio

23 Platón, *Hipias Mayor*, 290d.

24 Aristóteles, *Tópicos*, 116b, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1982).

25 Marco Tulio Cicerón, *Los oficios*, I, XXVIII, 98, trad. D. Manuel de Valbuen (Madrid: Librería de los sucesores de Hernando, 1910). Se ha tenido a la vista el texto latino según *The Loeb Classical Library* (Londres: William Heinemann Ltd, 1928).

26 Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 5: “[...] omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis”.

27 Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, c. IV, 4, 697d, trad. Pablo Cavallero (Buenos Aires: Losada, 2007).

28 Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, c. IV, 6, 701a.

29 Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, c. IV, 5, 700d.

de comprensión para todo otro que pertenezca a su misma especie, y en ese sentido es *claridad*.³⁰ Por ello, no todo *agere* es *claritas*, ya que es posible pensar cómo robar o cómo mentir. De allí que las *práxeis* bellas sean sólo aquellas que están relacionadas *convenientemente* –de un modo *proporcionado*– con una *razón ordenada*.

Tomás atribuye a la razón la capacidad de ser la raíz de una doble actividad: la de *ver* y la de *establecer* la *debida proporción* de algo. En efecto, es conocida la expresión aristotélica donde se dice que es propio del sabio ordenar.³¹ En tal sentido, toda ordenación supone dos cosas: “[...] el conocimiento de la relación y proporción de los ordenados entre sí, y el de la [relación y proporción] que guardan con lo más elevado que es su fin, pues el orden de algunos seres entre sí depende de su orden hacia el fin”.³² Estas dos características tocan a la perfección y con ello a la claridad: por una parte la razón es la que puede hacer manifiesta la luz de todo ente; el intelecto como tal es capaz de *revelar*, de sacar de su mutismo a todo lo que es, ya que brinda su luz para que toda otra luz se manifieste. Pero al tener la posibilidad de comprender algo, por ello mismo está en condiciones de percibir su adecuación o inadecuación, es decir la *proporción* que guarda con su propio fin, con los otros entes y con el fin último, pudiendo así ordenarlo *convenientemente*; en breve: la razón humana puede percibir lo que una cosa es, su sentido, y en ello sus relaciones adecuadas al todo. Por ello, respecto de esta doble capacidad intelectual es que puede entenderse la belleza de la razón, que conlleva su claridad:

[...] la belleza, como se dijo, consiste en cierta claridad y en la debida proporción. Ahora bien, ambas cosas se hallan de modo radical en la razón a la que corresponde tanto la luz capaz de manifestar [a todo ente] cuanto el ordenar a los otros [entes] según la debida proporción.³³

30 Eric D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany: State University of New York Press, 2007), 8: “cualquier cosa, evento, acción o proceso sólo puede ser entendido intelectualmente en términos del bien que es su último *por qué*. Y todo lo que puede ser así entendido, todo lo que es inteligible, es así sólo debido a que y en cuanto está ordenado sobre la base de la bondad”.

31 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, c. 2 982a 15-20.

32 Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 24 n. 4; “[...] ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem”.

33 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, 180, a. 2 ad 3: “[...] pulchritudo, sicut supra dictum est, 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*”. Conviene advertir que el Aquinate usa el término *ratio* en sentido amplio, es decir implicando en ello no sólo a la dimensión cognitiva sino la volente.

De este modo, sólo cuando la razón –entendida en su doble dimensión cognitivo-volente–, siendo plenamente ella, informa de un *modo adecuado* el obrar práctico, entonces digo, ese obrar se revela como un momento manifestativo del hombre mismo en su deber ser, como una epifanía del bien humano que en cuanto tal se ofrece en belleza a los ojos que se han preparado para verla.

Quizás pueda pensarse que dicha belleza práctica se cierra sobre sí misma al pronunciar de un modo luminoso al hombre. Sin embargo, conviene notar que la luz, como tal, no es producida completamente por el obrar humano sino que, en un sentido radical, ella es participada por Dios. A propósito de ello Tomás, comentando a Dionisio destaca que “corresponde a la razón propia de lo bello – o del decoro– tanto la *claritas* cuanto la *debida proporción*, en efecto dice [...el Areopagita...] que Dios es llamado bello como causa universal de *consonantia* y de *claritas*”.³⁴ La plenitud *energética* del obrar humano es un caso de belleza donde la luz *recibida* esplende. Sin embargo, tal esplendor no se agota en sí sino que precisamente por hallarse en tal estado es capaz de insertarse en una totalidad luminosa mayor donde la plenitud de la parte hace a la belleza del todo. Es por ello que Dionisio habla de Dios no sólo como causa universal de *claritas* sino con ello de *consonantia*. Tomás lo sintetiza del siguiente modo:

[...] en efecto, la *claritas* pertenece a la consideración de la belleza, pues toda forma por medio de la cual una cosa tiene el *esse* es cierta participación de la *Claritas* Divina [...]. De un modo similar, también se dijo que la *consonantia* pertenece a la *ratio* de la belleza, por lo cual todas las cosas que de alguna manera pertenecen a la *consonantia* proceden de la Belleza Divina.³⁵

Esta doble faceta de la Belleza Única explica mejor cómo la belleza práctica concurre con una belleza metafísica. Las bellas acciones humanas presentan este doble aspecto: son consonantes con el fin humano, lo pronuncian en su deber ser, son luz, pero también *colaboran* y completan la belleza del universo de un modo más intenso que la mayor de las bellezas corpóreas; sus partes

34 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 145 a. 2 co: “[...] sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrat et claritas et debita proportio, dicit enim quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa”.

35 Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, cap. 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; [...]. Similiter etiam dictum est quod de ratione pulchritudinis est consonantia, unde omnia, quae, qualitercumque ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt”.

esplendentes –como en una orquesta– se integran, *con-suenan*, en un todo cuya belleza es aún mayor a la de las partes.³⁶

Por último y en tercer lugar, conviene notar también la cuidadosa relación establecida por Tomás entre la belleza y el bien. Se trata de una cuestión no menor ya que si es cierto que hay *belleza* en esa ordenación racional del *agere* no lo es menos que esa misma ordenación es *buena*. La pregunta que surge entonces es si no se incurre en definitiva en una identificación, al modo clásico, del bien y la belleza, aquello que expresaba la exquisita palabra griega *kalokagathía*.

Una vez más el Angélico muestra aquí su profunda adhesión a la tradición, aunque en ello aporta, no obstante, esa particular luz otorgada por el ingenio del siglo XIII. El problema había sido formulado como objeción por Alberto Magno quien, a propósito de la relación *honestum-pulchrum* afirmaba que “[...] la belleza espiritual consiste en la virtud. Pero como según Cicerón la virtud es una especie de lo honesto, luego lo bello es idéntico a lo bueno”.³⁷ Por otra parte, Dionisio había insistido también en que “lo bueno y lo bello es para todos amable”,³⁸ diluyendo así cualquier posibilidad de distinción.

En la *Summa Theologiae*, Tomás responde citando otra autoridad, como es la de Agustín, para con ello plantear tanto la unidad cuanto la diferencia. Si es cierto que la belleza espiritual conlleva la ordenación de la razón sobre el *agere*,

36 No es posible olvidar en este punto aquel pasaje espléndido de J. R. R. Tolkien donde se condensa de un modo bellísimo todo lo indicado: “Entonces les dijo Ilúvatar: —Del tema que os he comunicado, quiero ahora que hagáis, juntos y en armonía, una Gran Música. Y como os he inflamado con la *Llama Impercedera*, mostraréis vuestros poderes en el adorno de este tema mismo, cada cual con sus propios pensamientos y recursos, si así le place. Pero yo me sentaré y escucharé, y será de mi agrado que por medio de vosotros una gran belleza despierte en canción” (John R.R. Tolkien, *El Silmarillion*, trad. Rubén Masera y Luis Doménech (Bogotá: Minotauro, 1993), 13).

37 Alberto Magno, *In De Divinis Nominibus*, 72, 10-14, trad. Hugo Costarelli Brandi, en *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo. Tres lecturas dominicas en torno a lo bello* (Mendoza: CEFIM - SS&CC, 2014). La respuesta de Alberto a esta objeción, no transitará el camino de Tomás. Para el Magno, la solución es posible a partir de las diversas *rationes* que implican estas dimensiones del ente: si hay identidad, ella es sólo atendiendo al *subiectum*, pero ello es como la identidad en el género que puede hallarse entre el hombre y el asno. Por el contrario, lo que muestra a cada uno en cuanto tal es la *diferencia*, es decir, esa particular *ratio* que los dice en su ser. Así, lo bueno quedará signado por la *apetición* y lo bello por el conocido *splendor formae*: “[...] debe saberse que es [propio] de la razón de lo bueno que sea el fin del deseo que lo mueve hacia sí mismo [que lo atrae], y por ello es definido por el Filósofo [así]: «lo bueno es lo que todas las cosas desean». Lo honesto, por el contrario, agrega sobre lo bueno el que por su fuerza y dignidad atrae el deseo; lo bello, por último, agrega sobre esto cierto esplendor y claridad sobre ciertas partes proporcionadas”. (Alberto Magno, *In De Divinis Nominibus*, 77, 40-50).

38 Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, IV, 7, [152].

entonces ella “pertenece a la *ratio* de lo *honestum*, la cual se dijo que era lo mismo que la virtud, que modera todas las cosas humanas según la razón”.³⁹

Una primera aproximación subraya la unidad: si hay una identidad entre bien y belleza en las acciones humanas, ella se da en el plano del *bien honesto*, es decir en el de la virtud. Allí, lo bello es bueno, destacándose la unidad trascendental de toda entidad.⁴⁰ “puesto que esta belleza es deseable para la facultad cognitiva como un fin, y que la honestidad de la virtud es su aspecto atractivo como fin, se sigue entonces que la honestidad de la virtud es idéntica a su belleza espiritual”.⁴¹

Con todo, es otro el lugar donde el Aquinate terminará de perfilar esta idea:

[...] debe decirse que el objeto que mueve al apetito es el *bonum apprehensum*. En efecto, en la misma *aprehensión* que aparece el decoro, se [lo] percibe también como *conveniente y bueno*, y por ello Dionisio dice en el capítulo IV de *Los Nombres Divinos* que “lo bueno y lo bello son amables para todos”. De donde lo honesto mismo, en cuanto tiene decoro espiritual, se vuelve apetecible.⁴²

Tomás advierte que si bien es cierto que el bien mueve al apetito, para ello necesita de una previa percepción de la bondad pues lo que mueve es el *bonum apprehensum*. Esto significa que dicha *aprehensión* conlleva dos facetas: por una parte aparece el decoro o belleza (*quae visa placent*) pero en esa misma *aprehensión*, por otra parte, se percibe la *convenientia* que revela la faceta amable de lo bello (*quod omnia appetunt*). De este modo, la unidad entitativa es conservada pues en la misma *aprehensión de lo mismo*, es decir del mismo ente, es posible percibir dimensiones diversas; y esto es lo que permite arribar a una

39 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 145 a. 2 co. : “Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus*”.

40 Cf. Christopher Scott Sevier, “Thomas Aquinas On the Nature and Experience of Beauty” (PhD diss., University of California, 2012), 343: “What is shown here is that Aquinas does not deviate in any significant way from that tradition, beginning with Plato and Aristotle, and running through Cicero, Augustine, Dionysius and Albert the Great, namely, of linking the beautiful and the good”.

41 Alice Ramos, *Dynamic Transcendentals. Truth, Goodness & Beauty from a Thomistic Perspective* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2012), 192.

42 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II^a-IIae, q. 145 a. 2 ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum, et ideo dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod omnibus est pulchrum et bonum amabile. Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorum, appetibile redditur”.

distinción *de razón* entre estos trascendentales: lo bello está vinculado a la dimensión cognitiva y lo bueno a la tensión hacia el fin y a lo que lo promueve.

Dicho de otro modo, lo que opera la unión conservando la diferencia es la *convenientia*.⁴³ En el particular caso, esta dimensión de lo bello es la que revela la adecuación no sólo del acto en sí (es decir, del orden luminoso que se ofrece a la luz intelectual manifestado en la conveniente relación de las partes con el todo), sino que en ello mismo se percibe su adecuación para con la misma naturaleza humana puesta delante de Dios; y es en este punto donde lo bello transita hacia lo bueno: la acción convenientemente humana revela su faceta perfeccionante para el hombre, esa que lo bonifica, y es por ello deseable.

La explicación del Aquinate, entonces, no confunde ni separa: preocupada por el complejo tenor de lo real ofrece una inteligente propuesta que conserva ambas dimensiones entitativas en unidad mediante la *convenientia*.⁴⁴

III. PULCHRUM Y VIDA ACTIVA

Ahora bien, en este camino de belleza posible a la vida humana, el Aquinate sigue un orden preciso que recorre tanto la llamada *vida activa* cuanto la *contemplativa*, a las que caracteriza y distingue del siguiente modo:

[...] acerca de la vida humana se da esta división que atiende al intelecto. En efecto, el intelecto se divide en activo y contemplativo porque el fin del conocimiento intelectual o es el mismo conocimiento de la verdad, lo que pertenece al intelecto contemplativo, o es alguna acción exterior, lo que pertenece al intelecto práctico o activo. Y por ello la vida se divide suficientemente en activa y contemplativa.⁴⁵

43 Como tal, la *convenientia* constituye un aspecto de lo real que remite indistintamente a ambos trascendentales: es conveniente con el fin humano una acción y por ello atrae, y es conveniente la composición de colores de un atardecer. Sin embargo, lo que da la diferencia formal en un sentido o en otro de la *convenientia* no es ella misma sino la relación al *conocimiento* (gozo en el conocer) o a la *apetencia* (gozo en el poseer o deseo de posesión).

44 No es la intención de este trabajo abordar en este punto y con toda la profundidad necesaria la identidad y diferencia de estos trascendentales, ya que ello ameritaría un trabajo aparte. Sin embargo, conviene tener presente el conocido texto de la *Summa Theologiae* (I, q. 5, a. 4 ad 1) donde se precisa la distinción en función de la diversa relación del ente con las actividades humanas: allí se advierte que lo bueno destaca la dimensión apetecible del ente (“quod omnia appetunt”) y lo bello su carácter visivo placentero (“quae visa placent”). La distinción formal propuesta por Tomás se mantiene también en el plano de la virtud, donde se apela nuevamente a la doble dimensión, cognitiva por una parte (lo *aprehensum*) y apetitiva por otra (*bonum*).

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 179 a. 2 co. “[...] divisio ista datur de vita humana, quae quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et

Una vez que Tomás ha explicado el organismo de las virtudes y los dones del Espíritu Santo, procede en su *Summa Theologiae* a la consideración de aquello que en especial toca a cada hombre.⁴⁶ Es en ese punto donde aborda la cuestión de los modos de vida activos y contemplativos tomando como criterio los dos fines del intelecto, es decir o bien la acción, o bien la contemplación misma de la verdad.⁴⁷ Pero antes de continuar analizando la belleza de estas vidas, parece conveniente hacer tres observaciones.

En primer lugar, se debe entender que cada una de estas vidas, distinguidas con precisión en el orden conceptual, no se excluyen en el orden real, puesto que llevar vida activa no significa carecer completamente de contemplación: “Aunque la vida de la contemplación es superior a la virtud moral, la actividad de la contemplación, hablando en sentido estricto, no puede constituir una vida en toda su integridad”,⁴⁸ y por ello conviene tener siempre presente que esta división analítica queda unificada en la misma experiencia vital donde “el ejercicio de la vida activa colabora con la [vida] contemplativa porque aquietta las pasiones interiores de las que vienen los fantasmas por los cuales es impedida la contemplación”.⁴⁹

En segundo lugar, se debe advertir también que cada una de estas vidas está asociada a ciertas acciones –*prácticas* o *teóricas*– que responden a determinadas virtudes tratadas por el Aquinate con anterioridad. Para el caso de las virtudes cardinales, Tomás indica explícitamente su pertenencia a la vida activa

contemplativum, quia finis intellectivae cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam”.

46 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 171 proem. : “Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis quae pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quae specialiter ad aliquos homines pertinent. [...] Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quae accipitur secundum diversa operationum studia”.

47 El presente trabajo no pretende abordar ni discutir en profundidad el criterio utilizado por Tomás para tal división, ni su particular visión de la llamada *vida mixta*, siendo la intención principal considerar sólo la belleza de la vida activa y de la contemplativa. Para un panorama más acabado del problema conviene revisar el trabajo de Giuseppe Turbessi (*La vita contemplativa, dottrina tomistica e sua relazione alle fonti* (Roma: Pia Soc. S. Paolo, 1944)) y más contemporáneamente el de Ignacio Andereggen (*Contemplación filosófica y contemplación mística. Desde las grandes autoridades del siglo XIII a Dionisio Cartujano* (Buenos Aires: EDUCA, 2002)).

48 A. Thomas S. Hibbs, *Virtue's splendor. Wisdom, prudence and the human good* (New York: Fordham University Press, 2001), 17.

49 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 182, a. 3, c: “Ex hoc ergo exercitium vitae activae confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur”. No obstante, Tomás advierte en el mismo artículo que si se atiende a la actividad misma, ella sí puede impedir la contemplación ya que “impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinae contemplationi vacet.”.

aunque con matices. En efecto, “es manifiesto que entre las virtudes morales no se busca principalmente la contemplación de la verdad sino que [éstas] se ordenan al obrar [...] de donde es manifiesto que las virtudes morales pertenecen *esencialmente* a la vida activa”;⁵⁰ y en relación a la prudencia observa que como su conocimiento “se ordena a las operaciones de las virtudes morales, pertenece directamente a la vida activa”.⁵¹ Sea como fuere, indicará Tomás, “en sí misma, la virtud es una consonancia que participa en la claridad de la razón y que nos atrae por su esplendor”,⁵² y por ello, siempre esplenderá en claridad, o como afirma en otro lugar, “la virtud del alma es su belleza”.⁵³

Por último, conviene subrayar también que el Aquinate vincula la belleza tanto a la vida activa cuanto a la contemplativa, estableciendo en ello, sin embargo, una diferencia gradual que pone el mayor peso en la segunda:

“[...] en la vida contemplativa, que consiste en el acto de la razón, se halla de suyo y esencialmente la belleza. Por el contrario, en las *virtutes morales* la belleza se halla de un modo participativo en cuanto [éstas] participan el orden de la razón”.⁵⁴ Atiéndase por ahora a lo indicado sobre las virtudes morales, dejando para el siguiente apartado la consideración de la belleza de la vida contemplativa.

El fragmento que se acaba de citar remite rápidamente a lo señalado más arriba sobre la *proporción de la claridad de la razón*. En aquella oportunidad se indicó que tal claridad destacaba el estado de perfección nacido de un obrar proporcionado a la razón entendida como la que determina lo adecuado,⁵⁵ lo que

50 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 181 a. 1 co.: “Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quaeritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum, [...] unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam”.

51 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 181, a. 2, c: “[...] cognitio prudentiae, quae de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam”. Conviene notar, sin embargo, que la prudencia, considerada en un sentido general, es decir sin atender a la especificidad de su acto, queda asociada a la vida contemplativa: “[...] Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertineret ad vitam contemplativam”.

52 Ramos, *Dynamic Transcendentals*, 192.

53 Tomás de Aquino, *In symbolum apostolorum* a. 4: “[...] quia sicut virtus animae est pulchritudo eius, ita peccatum est macula eius”.

54 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, 180, a ad 3: “[...] in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. [...] In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis”.

55 Cf. Eco, *Il problema estetico in San Tommaso*, 63: “[...] esiste una proporzione moral como continuación de la acción o del pensar ordenado según la ley ética proporcionado a los dictámenes superiores de la razón divina”.

debe hacerse en cada caso, es decir, como aquella que ordena el *agere* o, en otras palabras, a la razón en su carácter *prudente*:

[...] corresponde a la prudencia que sea considerativa de las obras humanas a partir de las cuales el hombre es feliz. Pero parece que por tenerla no necesariamente el hombre tiene también la obra. En efecto, la prudencia es acerca de aquellas cosas que son justas en comparación a otros, y bellas —es decir honestas—, y buenas —es decir útiles por sí mismas—, que pertenecen sin duda al obrar del varón bueno. Pues no parece que alguien sea operativo de las cosas que son según algún hábito por [el sólo hecho de] que las conozca sino porque tiene el hábito hacia aquellas cosas.⁵⁶

La característica esencial de la prudencia es la consideración de la obra a realizar *hic et nunc*, y en eso consiste su carácter justo, bello y bueno. Ella, al estimar la acción adecuada para el caso singular, lo que se llama su *término medio*, prescribe el orden de la razón y con ello mismo promueve la belleza del obrar práctico. Con todo, ella sola no basta para la bondad completa sino que precisa de las otras virtudes cardinales que moderan bajo su imperio las demás dimensiones humanas. Por lo pronto, lo que conviene notar aquí es que si hay posibilidad de belleza en alguna otra virtud es porque primero hay belleza en la razón prudente que en su perfección comunica claridad a todas las virtudes cardinales.

Esta *adecuación* prescrita por la prudencia, halla en el desorden apetitivo uno de sus mayores obstáculos. Como acaba de advertir el texto, ella sólo conoce lo que se debe hacer pero su *ver*, no obstante, no implica de suyo la obra acorde. Este es el motivo de que Tomás destaque, además de la prudencia, la necesidad de las demás virtudes morales y con ello de otros niveles de belleza en la vida activa donde el desorden sea llevado a la unidad de la proporción. Y un caso particular es el de la templanza, aquella virtud cardinal que “reprime los deseos que oscurecen en grado *máximo* la luz de la razón”.⁵⁷

56 Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 6, lect. 10, n. 3: “[...] prudentia habet (hoc), quod scilicet sit considerativa operationum humanarum ex quibus homo fit felix. Sed non propter hoc videtur quod homo habeat opus ipsa. Est enim prudentia circa ea quae sunt iusta in comparatione ad alios, et pulchra idest honesta, et bona idest utilia homini secundum seipsum, quae quidem operari pertinet ad bonum virum. Non videtur autem aliquis esse operativus eorum quae sunt secundum aliquem habitum ex eo quod scit ipsa, sed ex eo quod habet habitum ad ea”.

57 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, 180, a ad 3: “In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes”.

Ocupada en la regulación del apetito concupiscible, la *temperantia* goza frente a las demás virtudes morales, de una posición singular como *locus pulchri*. El Angélico lo subraya del siguiente modo:

[...] aunque la belleza convenga a cualquier virtud, se atribuye, no obstante, en un grado de excelencia a la templanza por una doble razón. En primer lugar sin duda, atendiendo a la *ratio* común de la templanza a la que pertenece cierta proporción moderada y conveniente en la que consiste la *ratio* de la belleza [...]. En segundo lugar, porque aquellas cosas a las que refrena la templanza son las ínfimas en el hombre, [aquellas] que le convienen según la naturaleza bestial, como se dice más abajo, y así el hombre resulta ser afeado-deshonrado máximamente por ellas. Y por ello la belleza se atribuye en grado máximo a la templanza ya que principalmente quita la fealdad-vileza-deshonra.⁵⁸

Puede decirse que, en relación a la belleza, la templanza presenta una doble faceta: una en la que comulga con las demás virtudes morales al poner la medida de la razón en el apetito, y otra más específica que deriva de su particular sujeto, es decir del apetito concupiscible.

Respecto de la primera faceta, el Aquinate vincula nuevamente la belleza a la *proporción*. La templanza, al igual que las demás virtudes morales, busca ordenar y disponer al bien. En ese sentido Tomás no le da un lugar preponderante en el organismo de las virtudes si se atiende a su importancia *per se*, ya que ella sólo es *dispositiva* para el ejercicio de las demás conservando el orden del apetito concupiscible y absteniéndose del mal.⁵⁹ Sin embargo, en ello radica también su belleza ya que al realizar su acto propio manifiesta y favorece el ordenamiento de la razón.

Atendiendo a la segunda faceta destacada, se debe advertir que la destemplanza, en su desorden, desnaturaliza al hombre, constriñendo su mundo al que es propio de las bestias; por ello la *medida humana* desaparece y con ella la claridad. De este modo, para el Angélico, la *intemperantia* que afea al hombre merece toda descalificación ya que “máximamente repugna a la claridad y be-

58 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 141 a. 2 ad 3: “[...] quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae, duplici ratione. Primo quidem, secundum communem rationem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis [...]. Alio modo, quia ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicitur, et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit”.

59 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 157 a. 4 co.: “[...] Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quae simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, caritas, et etiam prudentia et iustitia, sunt simpliciter maiores virtutes quam clementia et mansuetudo”.

lleza de éste, en cuanto en las delectaciones acerca de las que versa la intemperancia, menos aparece la luz de la razón, de la cual [proviene] toda la claridad y belleza de la virtud”.⁶⁰

En este punto, puede llamar la atención el particular lugar otorgado a la templanza, en miras de la belleza, sobre todo si se atiende al orden jerárquico de las potencias humanas. Parecería más adecuado exaltar la belleza de la razón ordenada que la del apetito concupiscible. Sin embargo, el Angélico está preocupado aquí en subrayar la importancia del orden sensible como *condición* y *ocasión* de órdenes más elevados.

En efecto, si bien Tomás afirma la existencia de un orden jerárquico entre las potencias humanas no obstante también advierte que el influjo entre ellas tiene que ver con la intensidad de sus actos y/o de sus pasiones, al punto que “la vehemencia del acto o de la pasión de una potencia impide que otra realice el suyo”.⁶¹ Pero entre las pasiones más vehementes, es decir aquellas que por su intensidad pueden oscurecer en mayor grado a la razón, se hallan los movimientos propios del apetito sensible quienes abren la posibilidad de que el hombre juzgue como bueno aquello que no lo es.⁶²

[...] hay una redundancia desde las potencias inferiores hacia las superiores; de manera que cuando la *ratio*, por la vehemencia de las pasiones que existen en el apetito sensible se oscurece, entonces juzga como un bien *simpliciter* aquello acerca de lo cual el hombre es afectado por la pasión.⁶³

Si la capacidad de oscurecer la razón está principalmente radicada en el desorden del apetito sensible, toda vez que la virtud perfeccione a dicho apetito

60 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 142 a. 4 co: “[...] quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis”.

61 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 123 a. 8 ad 1.: “[...] vehementia actus vel passionis unius potentiae impedit aliam potentiam in suo actu”.

62 Tomás indica que el ímpetu de la pasión puede obnubilar el juicio de la razón y hacer que se la siga por diversos motivos. Llama la atención que el Aquinate asocie tales movimientos a los diversos temperamentos: “[...] debe decirse que por el ímpetu de la pasión sucede que alguien la siga inmediatamente antes que al consejo de la razón. En efecto, el ímpetu de la pasión puede provenir o bien de la velocidad, como en los coléricos, o bien de la vehemencia, como en los melancólicos que a causa de su compleción terrestre se inflaman con gran vehemencia” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 156 a. 1 ad 2: “Ad secundum dicendum quod ex ímpetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur, ante consilium rationis. Ímpetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur”).

63 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26 a. 10 co.: “[...] ex viribus inferioribus fit redundancia in superiores; ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio ut iudicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur”.

ordenándolo, se dará allí un momento de luz, es decir se asistirá a la manifestación del orden de ese apetito en sí y de él con relación a todo el hombre gracias al triunfo de la *ratio*. En otras palabras, habrá allí una epifanía de belleza que invita y augura bellezas mayores.

Esto último permite comprender también que las virtudes no son sólo belleza en sí sino además una *disposición para su percepción* ya que “el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas como en lo que le es similar”,⁶⁴ es decir que sólo lo ordenado es capaz de percibir el orden, o como advierte Pieper, “sólo una sensibilidad que es casta capacita, por ejemplo, para percibir la belleza de un cuerpo humano como pura belleza y para gozarla en sí misma”.⁶⁵ Es por ello que para algunos hombres “la excelencia de la belleza del alma no puede ser conocida así de fácil como la belleza del cuerpo”,⁶⁶ ya que carecen del orden necesario para apreciarla.⁶⁷ Así lo afirmaba también Plotino en un exquisito pasaje de las *Enéadas*:

Pero así como, en el caso de las bellezas sensibles, no les sería posible hablar sobre ellas a quienes ni las hubieran visto ni las hubieran percibido como bellas —por ejemplo, a los ciegos de nacimiento—, del mismo modo tampoco les es posible hablar sobre la belleza de las ocupaciones, de las ciencias y demás cosas por el estilo *a quienes no la hayan acogido*, ni sobre el «esplendor» de la virtud a quienes ni siquiera hayan imaginado cuán bello es el «rostro de la justicia» y de la morigeración, tan bello que «ni el lucero vespertino ni el matutino» lo son tanto.⁶⁸

64 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 4, ad 1: “sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva”.

65 Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, trad. Rufino Gimeno Peña (Madrid: Rialp, 1980), 249.

66 Tomás de Aquino, *Sententia Politicorum*, lib. 1, l. 3, n. 18: “[...] excellentia pulchritudinis animae, non ita de facili potest cognosci, sicut pulchritudo corporis”.

67 Cf. Agustín de Hipona, *De Libero Arbitrio*, c. 16, 384, 16, trad. Evaristo Seijas OSA (Madrid: BAC, 1951): “[...] Pero las sombras, cuando se aman, causan más debilidad en los ojos del alma y la hacen más incapaz de gozar de tu vista, por lo cual tanto más y más se hunde el hombre en las tinieblas cuanto con más gusto sigue todo aquello que más dulcemente acoge su debilidad”. Cf. tb. Antonio Ruiz Retegui, *Pulchrum. Reflexiones sobre la belleza desde la Antropología cristiana* (Madrid: Rialp, 1998), 96: “[...] pero esa hermosura no es de tipo epidérmico o meramente externo. Se refiere a realidades que aun estando en un ámbito sensible no se dejan dominar por los sentidos”.

68 Plotino, *Enéadas* I, 6, 5-11.

IV. VITA CONTEMPLATIVA Y BELLEZA

Si es cierto que la belleza implica claridad y proporción, y que en el caso de las *praxeis* ella brota de la presencia ordenadora de la *ratio* en las potencias, entonces “en la vida contemplativa, que consiste en el acto mismo de la razón, se halla la belleza *per se* y esencialmente”.⁶⁹ Se ha visto que entre las virtudes de la vida activa, la templanza se destaca por adecuar al apetito que más puede desordenar al hombre. Sin embargo, cabe advertir que ella no es el orden humano mismo sino un caso.

Por el contrario, la *vita contemplativa* es el orden mismo, es *intellectus*,⁷⁰ el conocimiento de las cosas en su causa última, la percepción del fin universal de todo ser y desde allí la inteligencia de las relaciones entre todas las cosas.⁷¹ En breve, ella no es la instauración de un tipo o clase de orden sino la visión gozosa del orden mismo, que a su vez es principio de orden para toda otra potencia, y por ello es que se da allí la belleza humana por sí y no sólo dispositivamente.⁷²

Quizás pudiera pensarse que esta belleza de la vida contemplativa es meramente intelectual, ya que su sentido primero es la tensión “a la contemplación de la verdad”.⁷³ Tomás, por el contrario, advierte desde el inicio que ese orden implica la totalidad de la persona humana al involucrar tanto al afecto cuanto al intelecto. Hay que recordar que la vida activa es por la contemplativa,⁷⁴

69 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 2 ad 3: “in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo”.

70 Cf. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, trad. Alberto Pérez Masegosa et al. (Madrid: Rialp, 1998), 301: “contemplación no es un conocer pensante, sino mirante. No corresponde a la *ratio*, a la felicidad del pensar silogístico y demostrativo, sino al *intellectus*, a la potencia de la *simple mirada*”.

71 Interesa notar en este punto cómo Tomás precisa los actos propios de la vida contemplativa. Esencialmente éste es uno solo, es decir, la contemplación de la verdad en el modo que se ha descrito. Sin embargo, dada la condición humana, ese acto final es alcanzado por medio de muchos otros que lo disponen: “[...] *vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 3 c).

72 Cf. Edgar De Bruyne, *Estudios de Estética Medieval. Tomo III. El siglo XIII* (Madrid: Gredos, 1959), 329: “[...] nada puede ser más bello, como dirá Dante, que la mirada luminosa del que contempla a Dios”.

73 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 179 a. 1 co. : “[...] quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis”.

74 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 2 co. : “Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit *vita contemplativa*, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam

pues una dispone a la otra.⁷⁵ En tal sentido, la vida activa con todos sus afectos está reunida por la contemplativa desde el momento que ésta marca la proporción adecuada habitual entre las acciones y sus fines, unificando así el organismo de las virtudes al dirigir las a su único y último fin.

Pero además, y de un modo más radical, la vida contemplativa nace del *deseo*, en cuanto ella *quiere contemplar*. El Aquinate lo explica del siguiente modo: “la vida contemplativa, en cuanto a la misma esencia de la acción pertenece al intelecto, pero en cuanto a lo que mueve a ejercer tal operación pertenece a la voluntad que mueve al intelecto y a todas las demás potencias a su acto”.⁷⁶ La vida contemplativa no es el acto de una potencia, es por el contrario la vida de un ser completo, y en tal sentido la doble dimensión de la vida humana, el conocer y el querer, se hallan presentes: no se puede concebir un *ver* que no *quiera* o un *querer* que no *vea*. La esencia de la vida contemplativa es un ver amante,⁷⁷ o como afirma Pieper: “es un mirar que se despliega a partir de la inclinación amorosa y positiva, de modo que sólo así se puede formular de manera plena, sin mengua alguna, un sentido de la contemplación con pretensiones de ser conceptualmente completo”.⁷⁸

Tomás subraya aún más este aspecto al traer las palabras de Agustín quien habla de la *caritas veritatis*: “la vida contemplativa pertenece directa e inmediatamente al amor de Dios; en efecto, dice Agustín en el libro XIX, [19] de su *De Civitate Dei* que la *caridad de la verdad*, es decir de las cosas divinas, *busca el santo ocio*, es decir el que pertenece a la vida contemplativa”.⁷⁹ La contemplación como tal conlleva el deseo de Dios, implica al más alto de los amores, a la caridad, como aquella que ordena los deseos humanos dirigiéndolos al único y

passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. *Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent*”.

75 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 182 a. 3 co.: “Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat. Et quantum ad hoc, vita activa adiuvat ad contemplationem, quae impeditur per inordinationem interiorum passionum”.

76 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 1 co.: “[...] vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potencias, et etiam intellectum, ad suum actum”.

77 Cf. Andereggen, *Contemplación filosófica y contemplación mística...*, 231: “La explicación de Santo Tomás hace entender cómo *lo principal* de la vida contemplativa [...] consista en el amor. Es la vida de los que intentan –tendiendo– la contemplación de la verdad”.

78 Josef Pieper, *Filosofía, contemplación y sabiduría*, trad. A. Capbosq (Buenos Aires: Ágape, 2008), 31.

79 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 182 a. 2 co.: “Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod otium sanctum, scilicet contemplativae vitae, quaerit caritas veritatis, scilicet divinae”.

verdadero fin,⁸⁰ es decir, a la contemplación de Dios. Y esta pertenencia de la vida contemplativa al amor sobrenatural trae nuevamente la atención al tema de la belleza.

En efecto, el Angélico advierte que “Gregorio funda la vida contemplativa en la caridad de Dios en cuanto alguien, a partir del amor de Dios se inflama para contemplar su belleza”.⁸¹ Esta última afirmación es llamativa. En el texto anterior, la caridad aparecía como motor de la tensión a la verdad; ahora también se torna en motor de la contemplación pero asociada a la belleza. Lo que el Aquinate parece subrayar con estas indicaciones es la unidad de la experiencia contemplativa donde ninguna dimensión entitativa queda relegada: el bien mueve a ver lo verdadero y al gozo de la visión de lo bello; y esto es posible gracias al orden generado por la caridad, que al informar a todas las otras virtudes pone belleza en el alma y con ello habilita la *percepción* y el *deseo* de bellezas aún mayores.

En efecto, esta dinámica de la vida contemplativa que nace del amor, se prolonga en un *ver* que augura amores más intensos. Tomás así lo indica al referirse a la unidad de la vida contemplativa: “[...] pues alguien se deleita en la *visión* de la cosa *amada*, y la misma *delectación* de la cosa *vista* [*ipsa delectatio rei visae*] excita aún más el amor”.⁸² El texto vuelve –aunque de un modo no tan evidente– sobre la unidad de la experiencia de los trascendentales del ente en solidaria armonía con la plenitud humana: en primer lugar se destaca la *visio* intelectual que refiere al *verum*; luego, se menciona la *delectatio rei visae* –que parece remitir sin más al *quae visa placent* advertido al inicio de este trabajo– destacando así la presencia del *pulchrum* como aquel que inflama el amor, lo que remite en definitiva al *bonum*. En conclusión, la sinergia dinámica de la vida contemplativa, guiada por la caridad, transitando los trascendentales desde el ente hasta el Ente, redime la creación –según el mandato del Génesis⁸³– al pronunciarla desde la experiencia humana como verdad-belleza-bien.

80 El Angélico destaca que la caridad es la *forma de las virtudes*, ya que por medio de ella “se ordenan los actos de todas las demás virtudes. Y por esto ella da la forma a los actos de todas las demás virtudes” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 23 a. 8 co.).

81 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 1 co.: “[...] Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam”.

82 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 7 ad 1: “[...] scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem”.

83 Cf. *Génesis* 2, 19-20: “[...] Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus agri et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta pecora et universa volatilia caeli et omnes bestias agri” (ed. Nova Vulgata, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_genesis_lt.html#2).

Ahora bien, este camino *pulchrificante* de la vida contemplativa supone en su término a la misma *visio beatifica Dei*; sin embargo, en su devenir implica diversas instancias de belleza que como escalones aproximan y colaboran dispositivamente. Tomás resume esta idea en un precioso texto:

[...] por esto, a partir de lo dicho, queda claro que en un cierto orden pertenecen a la vida contemplativa cuatro cosas: primero sin duda las virtudes morales, en segundo lugar, los otros actos distintos de la contemplación, en tercer lugar la contemplación de los divinos efectos y por último el que completa [los anteriores] es la misma contemplación de Verdad Divina.⁸⁴

Como ya se ha dicho, el ordenamiento de las virtudes morales es un paso dispositivo esencial para la contemplación; es, si se quiere, una primera instancia de belleza. Este primer estadio habilita la posibilidad de otras acciones intelectuales que colaboran también a la contemplación, como ser la captación de los primeros principios y la deducción de las verdades contenidas en esos *prima*.⁸⁵ Nuevamente aflora la belleza de este *theoreîn* que se caracteriza por la visión y aplicación a diversos aspectos del orden total.

Ahora bien, todo este proceso *pulchrificante* va preparando y disponiendo contemporáneamente la percepción y gozo de mayores bellezas. Es en este punto donde el universo comienza a ser escuchado, donde el *Lógos* presente en las cosas encuentra eco en el alma humana dispuesta. Es por ello que la contemplación de los efectos divinos se hace posible, cumpliéndose las palabras de San Pablo: “lo invisible de Dios desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras”.⁸⁶ Por último, lo que pone el verdadero sentido a todo el movimiento es la misma contemplación de la Verdad Divina.

84 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 4 co.: “Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinatorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis”.

85 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 3 co.: “Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis”.

86 *Rom.* 1, 20: “[...] Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur”, ed. Nova Vulgata, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epistol-romanos_lt.html#1

Sobre esto último, Tomás es muy claro. Advierte que la contemplación de esa Verdad sólo es posible de modo pleno en la Visión Beatífica,⁸⁷ y que en esta vida “nos compete de un modo imperfecto, es decir, por medio de un espejo y como en enigma, haciéndonos por esto una especie de incoación de la beatitud”.⁸⁸ Lo bello, pleno en la Visión, se presenta al *viator* como algo evidente y a la vez oscuro, como una plenitud que se esconde, o mejor, como algo demasiado luminoso para que nuestros ojos puedan verlo pero a la vez muy evidente como para negarlo. Es por ello que muchos han visto en ello la estructura propia de la esperanza, ya que en la contemplación posible a esta vida “no vemos o participamos de una consecución, sino de una promesa”.⁸⁹

Con todo, se debe advertir que esa contemplación, perfecta o imperfecta, opera la unidad total: ella es la que unifica la vida humana, sea en sí, sea en su relación con las cosas o con Dios. En tal sentido el Angélico destaca que “[el alma] hecha uniforme de un modo unitario, es decir integrada, con las virtudes unidas es conducida a lo Bello y a lo Bueno”.⁹⁰

Es por ello que la belleza máxima, en última instancia, se da en la felicidad. En efecto, todo el organismo de las virtudes tiene sentido por la felicidad, a la que corresponde de un modo más esencial la contemplación: “la felicidad consiste más principalmente en la vida contemplativa que en la activa”.⁹¹ Las virtudes morales colaboran a la felicidad, de modo que la integran pero no en cuanto al acto mismo sino sólo como dispositivas. Por el contrario, el obrar mismo de la vida contemplativa es la felicidad y por ello es la máxima de las bellezas posibles: “Como la felicidad consiste en las operaciones de las virtudes se sigue que la felicidad es lo mejor, lo más bello y más deleitable”.⁹² Esto sucede porque en ella se da la mayor de las armonías posibles, es decir, donde todo el orden generado por las virtudes morales se prolonga en el acto humano

87 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 4 co.: “[...] Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet”.

88 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 4 co.: “[...] contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis”.

89 Pieper, *Las virtudes fundamentales*, 508: “Goethe dijo una frase maravillosamente densa y bastante acertada en cuanto a lo que pensaba Platón: «lo bello no es tanto lo que da cuanto lo que promete»”.

90 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 6 ad 2: “[...] sicut uniformis facta, unite, idest conformiter, unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur”.

91 Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, liber I, l. 10, n. 9. Corpus Thomisticum: “[...] quod felicitas principalius consistit in vita contemplativa quam in activa”.

92 Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, liber I, l. 13, n. 7. Corpus Thomisticum: “Cum igitur in operationibus virtutum consistat felicitas, consequens est quod felicitas sit optimum et pulcherrimum et delectabilissimum”.

por excelencia, la *visión*, que *en enigmas* en esta vida y plena en el *status comprehensoris* esplende claridad al pronunciar lo que cada hombre *debía ser*.

V. *GRATIA NON TOLLIT NATURAM, SED PERFICIT*

Cuando en el apartado anterior se indicaba, a propósito de la vida contemplativa, que su belleza –basada en el orden de la razón– en última instancia no era otra cosa más que el acto mismo de la felicidad –entendiendo en ello el obrar completo del organismo de las virtudes en miras de la visión amorosa de la verdad–, no se destacó de manera explícita uno de los puntos centrales de la vida moral cristiana que ahora conviene subrayar.

Es común que la lectura de la *Ética Nicomaquea* asombre por su claridad y practicabilidad. En especial, el primer libro consagrado a la felicidad, ofrece una mirada prolija y racional sobre lo que aquella es y cómo puede ser alcanzada. Sin embargo, al poner el acento en la *práxis* humana suele pasarse por alto un texto de gran importancia donde el Estagirita analiza la causa de la que procede la felicidad. En efecto, ella parece venir del aprendizaje y del ejercicio, pero hay una causa más alta aún que conviene destacar: “Pues si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas”.⁹³

Tomás comenta dicho texto indicando que “es razonable que la felicidad sea un don del Dios supremo, ya que ella es lo óptimo entre los bienes humanos”.⁹⁴ Tanto la continuidad cuanto la diferencia de tono en las palabras de Tomás son llamativas. El Estagirita atina con su afirmación sobre la necesidad de que la causa de la felicidad sean principalmente los dioses; sin embargo, es claro que para el Aquinate esa causa es el Dios Trinitario mismo que en su donación *inhabita* el alma humana.

Desde la mirada cristiana, la felicidad ya no es sólo el ejercicio de la virtud sino la *visio beatifica*, que se inicia de modo imperfecto en esta vida mediante la inhabitación Trinitaria. Es sobre este supuesto que Tomás plantea la necesidad de un hábito que disponga dicho morar, y es en este punto donde la gracia cobra importancia: “[...] por medio de la gracia *gratum faciens* toda la Trinidad inha-

93 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, l. 1, c. 9, 1099b, 11-14ed. bilingüe, trad. María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989).

94 Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, liber I, l. 14, n. 3: “[...] rationabile est quod felicitas sit donum Dei supremi, quia ipsa est optimum inter bona humana”.

bita la *mens* según aquello de Juan 14,23: *A él vendremos y haremos morada junto a él*”⁹⁵.

En el apartado anterior se advirtió que la caridad es la raíz de la vida contemplativa y con ello de su belleza. Sin embargo, este hábito sobrenatural es imposible sin la gracia ya que dadas las consecuencias del pecado original el hombre “sigue el bien propio si no es sanado por la gracia”.⁹⁶ Las consecuencias de aquella falta primera son tan extensas que Tomás afirma que ni la volición, ni la realización del verdadero bien,⁹⁷ ni el cumplimiento de la ley natural⁹⁸ y mucho menos el conseguir la vida eterna,⁹⁹ son acciones que estén al alcance de la *natura* caída. En breve, la necesidad de la gracia es total.

Ahora bien, conviene notar que “la misma luz de la gracia, que es una participación de la naturaleza divina, es algo anterior a las virtudes infusas, las cuales se derivan de aquella luz y a ella se ordenan”.¹⁰⁰ Esto significa que si hay belleza en la caridad y en las demás virtudes, ello se debe, en última instancia, a la belleza de la gracia: “En efecto, la belleza del alma consiste en su asimilación [*assimilatione*] a Dios, en miras de Quien debe ser formada [*fomari*] por medio de la claridad de la gracia [*claritas gratiae*] recibida de Él”.¹⁰¹

El texto es de una exquisita densidad. En primer lugar, se advierte que la particular tarea pulcrificante de la gracia consiste en *hacer similar* a Dios en cuanto ella tiene el poder de formar. Esto significa que, la participación de la naturaleza divina produce una formación adecuada, una restauración del hombre que eleva su fin a lo sobrenatural y lo capacita para alcanzarlo. En tal sentido, es interesante notar que Tomás habla de *forma*, no sólo por todas las implicancias metafísicas y morales que tiene, sino también en relación a la belleza, ya que el *pulchrum* “propriadamente pertenece a la razón de la causa formal”.¹⁰²

95 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 43 a. 5 c.: “[...] per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*.”

96 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 109, a. 3, c.: “[...] propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei”.

97 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 109, a. 2, c.

98 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 109, a. 4 c.

99 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 109, a. 5 c.

100 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 110 a. 3 co.: “[...] ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur”.

101 Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 c.: “[...] Pulchritudo autem animae consistit in assimilatione ipsius ad Deum, ad quem formari debet per claritatem gratiae ab eo susceptam”.

102 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, 5, 4 ad 1: “[...] pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis”.

De hecho, lo hermoso será lo *formoso* o *specioso*. En segundo lugar, conviene notar también el papel de la *claritas* –analizado ya como momento de lo bello–. En este caso, la claridad, que pronuncia al hombre en su deber ser, habla de una plenitud iluminante que atendiendo a su Origen, es a la vez plena y plenificadora.

Pero además es preciso subrayar que este nuevo estadio de belleza moral habilita también la percepción de niveles aún más intensos de belleza: “la gracia restaura la belleza al alma humana pero a la vez hace posible una apreciación del bien como belleza [...]. Ella restablece la connaturalidad del bien, que es una condición previa del amor, y restaura la habilidad para percibir, tener deleite en ello, y apropiarse de la *claritas* o belleza radiante del bien que está presente en las virtudes”.¹⁰³ De este modo el hombre que ha sido pulcrificado por la gracia es capaz de *consonar* con mayores bellezas, o en otras palabras, el hombre virtuoso goza de la virtud de los otros. Mirando desde las virtudes teologales reconoce belleza allí donde otro no la ve o incluso donde podría decirse que hay fealdad.¹⁰⁴

Pero si se indaga aún más en el origen de esta belleza, se llega al seno de la Trinidad. A propósito de la semejanza operada por la gracia, el Aquinate observa que “el hombre es asimilado al esplendor del Hijo Eterno por medio de la claridad de la gracia [*gratiae claritatem*], que se atribuye al Espíritu Santo. Por ello, aún cuando la adopción es común a toda la Trinidad, se apropia sin embargo al Padre como autor, al Hijo como ejemplar y al Espíritu Santo como al que imprime en nosotros la similitud de su ejemplar”.¹⁰⁵

Las expresiones iniciales de este trabajo donde se afirmaba que la belleza del alma estaba vinculada a la proporción y claridad de la razón, encuentran aquí el punto conclusivo más elevado que pueda pensarse: la gracia, esa filiación divina que adelanta incoativamente la Bienaventuranza, responde a una actividad de Dios que *se dona*. El hombre *es asimilado*, y con ello aparece en él la posibilidad de todo otro orden que, como cascadas de luz, desciende hasta la sensi-

103 Hibbs, *Virtue's splendor*. 206-7.

104 Aún cuando no sea éste el momento adecuado para abordar el tema que sólo menciono, sin embargo atiéndase, por caso, a la belleza del Cristo crucificado, o a la muerte de los santos donde la mirada común no reconoce belleza mientras que el ojo elevado por la fe advierte allí una de gran intensidad. Como subraya el salmista: “*Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius*” (Ps. 116,15).

105 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 23 a. 2 ad 3: “[...] Assimilatur autem homo splendori aeterni filii per gratiae claritatem, quae attribuitur spiritui sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen patri ut auctori, filio ut exemplari, spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris”.

bilidad misma. Brevemente, la Belleza Fontal, la Trinidad inabitante, es la raíz última de cualquier decoro humano posible.¹⁰⁶

VI. CONCLUSIÓN

El recorrido planteado en el presente trabajo ha intentado evidenciar un *itinerarium pulchri* que manifieste algunos lugares metafísicos donde Tomás subraya la presencia de lo bello, especialmente en aquellos planos que no gozan de gran visibilidad como son los que integran la llamada *belleza moral*. En tal sentido, este camino se inició destacando la belleza del *agere proporcionado según la ratio* que esplende en *claritas*, para luego abordar aquella que pertenece a las virtudes tanto de la vida activa cuanto de la contemplativa. Por último, se destacó cómo Dios mismo es el Principio y Fin último de ese recorrido sea como Belleza Pura, sea como participación en el alma del justo.

Ahora bien, para concluir conviene advertir sobre lo dicho, dos cosas. En primer lugar, quisiera subrayar las particulares condiciones en las que Tomás ha planteado esta belleza moral. Los textos analizados en el presente trabajo siempre han seguido una misma línea argumentativa: la *proportio* de las potencias entre sí y de éstas con su fin, es decir la presencia de una *ratio habitual* que esplende en *claritas* la perfección humana, constituye el dispositivo lógico recurrente que transita el fondo de toda afirmación sobre la belleza de la vida moral.¹⁰⁷ Sin embargo, como se advirtió en la introducción, estas dos dimensiones del *pulchrum* que lo revelan, responden a un núcleo más radical que las fundamenta. Es aquí donde es preciso volver al *quae visa placent* tomasino como verdadera expresión que dice lo bello en su diferencia del bien. El intelecto, como capacidad humana que *imagina* al Creador, gozando en la visión del orden pronuncia lo bello de un modo existencial. Al placerse en lo visto no hace otra cosa más que celebrar al ente en su dimensión bella, y con esto reconoce todas las otras facetas donde el *pulchrum* se expresa, como son la integridad, la proporción y la claridad.

106 Llegados a este punto puede destacarse también que el Aquinate aparece como un fiel vocero de la tradición patristica. En efecto, como afirma Pinckaers, “el tema de la belleza no queda limitado en los Padres a una estética en el sentido moderno del término. Más allá de las formas visibles, esta belleza afecta al interior de los seres y de las acciones y los califica en su propia substancia” (Servais Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. Juan José García Norro (Pamplona: EUNSA, 1998), 61).

107 Cf. Umberto Eco, *Arte y Belleza en la estética Medieval* (Barcelona: Lumen, 1997), 118: “Todas las observaciones se fundan, como se ha visto, sobre el principio que el valor estético reside en el organismo concreto en toda su complejidad de relaciones”.

En efecto, esas dimensiones de lo bello no son sino sus manifestaciones: si la voluntad es perfeccionada por la caridad, por ejemplo, ese nuevo *pondus* que la regula es *ella misma* en plenitud. Dicho en otras palabras, la caridad bella esplende en orden, o mejor, la belleza de la caridad se expande en orden y armonía que el gozo del ver reconoce. Por ello, quien es virtuoso puede percibir esa belleza en el *quae visa placent*, pues la experiencia humana del *pulchrum*, es en última instancia el reconocimiento gozoso de una *realidad misma*, no de una dimensión suya, y que como tal –y en última instancia– remite a ese Ente que posibilita toda otra belleza, sea en el plano ontológico, sea en el plano moral.

Por ello, si se busca la explicación última de este orden moral bello, se arriba a la donación Divina que, asimilando al alma humana, pone la medida habitual en todas las potencias. En Dios no puede haber proporción, al menos si se la piensa como una multiplicidad de partes ordenadas; sin embargo, Él sí es *ratio* y proporción *para* todo lo demás.¹⁰⁸ Pero dicha proporción *resulta* en la *pulchritudine* del alma por Su presencia; y es el hombre mismo quien esplende, pronunciando así en el mismo obrar, como cascadas de luz, aquella Belleza que *siempre era*.

En segundo lugar, quisiera notar también que el recorrido propuesto por los textos tomasinos permite afirmar que quien realiza el ideal de belleza humana es, en el *status comprehensoris*, el *bienaventurado* y en el *status viatoris*, el *justo*. En efecto, la *Visio Beatifica* conlleva la actualización humana plena, su ordenamiento máximo en torno al *gozo vidente* de Dios, y con ello el máximo esplendor posible a cada hombre.

Por otra parte el *viator*, bonificado por la gracia en esta vida, se torna un caso particular de belleza donde todas las demás son reunidas. En el cuarto apartado de este trabajo, se indicaba el camino ascendente que sigue la vida contemplativa al reconocer los *vestigia pulchri* como instancias de la belleza total; pero con ello se subrayaba también la imprescindible necesidad de purificar la mirada por medio de las virtudes, pues sin ello se podía malograr al *pulchrum* reduciéndolo a una mera forma inmanente.

Dostoievsky había insistido en este punto cuando por boca del príncipe Mischkin afirmaba: “Por la belleza es difícil juzgar; yo aún no estoy preparado. La belleza es un enigma”.¹⁰⁹ Se ha recordado en este trabajo el papel que tiene

108 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 145 a. 2 c.: “[...] sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom. ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio, dicit enim quod *Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa*”.

109 Fiodor Dostoyevski, *El Idiota*, I, VII, trad. Juan López-Morillas (Buenos Aires: Alianza, 1999), 53.

la gracia respecto de la salvación y cómo sin su auxilio las acciones humanas buenas pueden no llegar a realizarse o al menos a carecer del mérito conveniente al orden sobrenatural. Es por ello que la belleza, incluso en la exquisita escala que recorre la *phýsis* y la moral, puede frustrarse tornándose en ocasión de caída pues, como advierte Agustín, “la filocalia, [...está...] destronada de su cielo por el apego al placer y [permanece] encerrada en la espelunca del vulgo”.¹¹⁰ La mirada vulgar, es decir la que no ha sido elevada por la gracia, tiende a cerrar el sentido de la belleza reduciéndolo al placer sensible complicando así su posibilidad redentora: “cuando uno ama la belleza *en las cosas del sentido*, mucho más que la belleza de la sabiduría, ella (*filocalia*) queda cautiva en una trampa y es capturada por el objeto de su amor”.¹¹¹

Esta ambigüedad es lo que deja perplejo a Dostoievsky. El mismo Platón lo había advertido también en el *Fedro* al subrayar que lo bello atrae y como tal tiene una faceta que puede ser mal entendida por el hombre cuando éste pretende poseer lo que sólo ha nacido para ser gozado en la visión.¹¹² Como afirma Guardini: “Después, empero, que sobrevino el pecado, asumió asimismo la belleza el poder de seducir”.¹¹³

Por ello se ha insistido más arriba en que lo bello es justipreciado por quien ha sido embellecido por la gracia. Es la mirada renovada por la participación en la naturaleza Divina la que pulcrifica los ojos haciéndolos aptos para reconocer la verdadera belleza. Es allí, entonces, donde aquella deja de ser enigmática y, saneada, rebrota en la vida del hombre bueno: “la belleza natural es real, aunque frágil. Por eso, en la cima del ser se encuentra la belleza personalizada en un santo que se convierte en el centro hipostasiado de la naturaleza en cuanto «microcosmos» y «microthéos». La naturaleza espera gimiendo que su belleza sea salvada a través del hombre hecho santo”.¹¹⁴

Por último, conviene señalar cómo la totalidad de la belleza reflejada en el cosmos, redimida en el justo y en el bienaventurado finalmente es pronunciada

110 S. Agustín de Hipona, *Contra Académicos* II, 3, 7, ed. bil., trad. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1971).

111 Carol Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 14.

112 Cf. Platón, *Fedro* 250e, trad. Luis Gil y María Araujo (Madrid: Sarpe, 1985): “[...] el que *no está recién iniciado*, o se ha corrompido ya, no se traslada con rapidez de este mundo allá, a la belleza misma, cuando contempla lo que aquí lleva su nombre, de modo que *no siente veneración* al dirigir hacia ello sus miradas sino que, entregado al placer, intenta en seguida cubrir y fecundar [...]”. Las cursivas son nuestras.

113 Romano Guardini, *El universo religioso de Dostoyevski*, trad. Alberto Luis Bixio (Buenos Aires: Emecé, 1958), 272.

114 Paul Evdokimov, *El arte del Icono. Teología de la belleza*, trad. Laura García Gámiz (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991), 45.

junto a los coros angélicos en la Visión donde el plan divino, revelándose completo, hablará eternamente de esa Belleza Absoluta que siempre es:

[...] se ha dicho que los coros de los Ainur y los Hijos de Ilúvatar harán ante él una música todavía más grande, después del fin de los días. Entonces los temas de Ilúvatar se tocarán correctamente y tendrán Ser en el momento en que aparezcan, pues todos entenderán entonces plenamente la intención del Único para cada una de las partes, y conocerán la comprensión de los demás, e Ilúvatar pondrá en los pensamientos de ellos el fuego secreto.¹¹⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona. *Cartas. T. VIII, Epistolas*, trad. Lope Cilleruelo OSA. Madrid: BAC, 1986.
- *Contra Académicos*, ed. bil., trad. Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1971.
- *De Libero Arbitrio*, trad. Evaristo Seijas OSA. Madrid: BAC, 1951.
- *De Ordine*, trad. Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1969.
- *De Vera Religione*, ed. bil., trad. Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1975
- Alberto Magno, *In De Divinis Nominibus*, trad. Hugo Costarelli Brandi, en *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo. Tres lecturas dominicas en torno a lo bello*. Mendoza: CEFIM - SS&CC, 2014.
- Andereggen, Ignacio. *Contemplación filosófica y contemplación mística. Desde las grandes autoridades del siglo XIII a Dionisio Cartujano*. Buenos Aires: EDUCA, 2002.
- Aertsen, Jan. *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1996.
- Aristóteles. *Metafísica*, ed. tril., trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.
- *Tópicos*, trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- *Tratado del Alma*, ed. bil., trad. A. Ennis. Buenos Aires-México: Espasa-Calpe, 1944.

115 Tolkien, *El Silmarillion*, 14.

- Cicerón, Marco Tulio. *Los oficios*, trad. D. Manuel de Valbuen. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando, 1910.
- Costarelli Brandi, Hugo. *Pulchrum: Origen y originalidad del quae visa placent en Santo Tomás de Aquino*. Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2010.
- Dasseleer, Pascal. “Esthétique «thomiste» ou esthétique «thomasienne»?”. *Revue Philosophique de Louvain*, 97 N°2 (1999).
- De Bruyne, Edgar. *Estudios de Estética Medieval. Tomo III. El siglo XIII*. Madrid: Gredos, 1959.
- Dionisio Areopagita. *Los Nombres Divinos*, trad. Pablo Cavallero. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Dostoyevski, Fiodor. *El Idiota*, trad. Juan López-Morillas. Buenos Aires: Alianza, 1999.
- Eco, Umberto. *Arte y Belleza en la estética Medieval*. Barcelona: Lumen, 1997. — *Il problema estético in San Tommaso*. Torino: Edizioni di «Filosofia», 1956.
- Evdokimov, Paul. *El arte del Icono. Teología de la belleza*, trad. Laura García Gámiz. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991.
- Gilson, Etienne. *Pintura y realidad*, trad. Manuel Fuentes Benot. Madrid: Aguilar, 1961.
- Guardini, Romano. *El universo religioso de Dostoyevski*, trad. Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Emecé, 1958.
- Harrison, Carol. *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Heidegger, Martín. *Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Hibbs, A. Thomas S. *Virtue's splendor. Wisdom, prudence and the human good*. New York: Fordham University Press, 2001.
- Lobato, Abelardo. *Ser y Belleza*. Barcelona: Herder, 1965.
- Maritain, Jacques. *Arte y Escolástica*, trad. María Mercedes Bergadá. Buenos Aires: Club de Lectores, 1983.
- Munnynck, Thus M. de. “L'Esthétique de Saint Thomas d'Aquin”, en *San Tommaso d'Aquino*, miscelánea, (Milán, 1923).

- Pieper, Josef. *El ocio y la vida intelectual*, trad. Alberto Pérez Masegosa et al. Madrid: Rialp, 1998.
- *Filosofía, contemplación y sabiduría*, trad. A. Capbosq. Buenos Aires: Ágape, 2008.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. Juan José García Norro. Pamplona: EUNSA, 1998.
- Perl, Eric D. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Platón. *Hippias Mayor*, trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, G. García Gual. Madrid: Gredos, 2000.
- *Fedro*, trad. Luis Gil y María Araujo. Madrid: Sarpe, 1985.
- *Symposium*, trad. Luis Gil y María Araujo. Madrid: Sarpe, 1985.
- Plotino. *Eneadas I*, trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1982.
- *Eneadas V*, trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998.
- Ramos, Alice. *Dynamic Transcendentals. Truth, Goodness & Beauty from a Thomistic Perspective*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2012.
- Rey Altuna, Luis. “Fundamentación ontológica de la belleza”, *Anuario Filosófico* 19 (1986).
- Ruiz Retegui, Antonio. *Pulchrum. Reflexiones sobre la belleza desde la Antropología cristiana*. Madrid: Rialp, 1998.
- Scott Sevier, Christopher. “Thomas Aquinas On the Nature and Experience of Beauty”. PhD diss., University of California, 2012.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw. *Historia de la Estética. II. La estética medieval*, trad. Danuta Kurzyka. Madrid: Akal, 2002.
- Tolkien, John R.R. *El Silmarillion*, trad. Rubén Masera y Luis Doménech. Bogotá: Minotauro, 1993.
- Tomás de Aquino. *Contra Gentiles*, en S. *Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomisticum.org

- *Sententia Libri Ethicorum*, en *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomisticum.org
- *Sententia Metaphysicae*, en *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomisticum.org
- *Sententia Politicorum*, en *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomisticum.org
- *Summa Theologiae*, en *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomisticum.org
- *Super Sententias*, en *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomisticum.org
- *In De divinis nominibus*, en *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomisticum.org
- *In symbolum apostolorum*, en *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomisticum.org
- *De Veritate*, en *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Roberto Busa (SJ), en *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita,

Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000, web edition by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón, accessed enero 2016, www.corpusthomisticum.org

Turbessi, Giuseppe. *La vita contemplativa, dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*. Roma: Pia Soc. S. Paolo, 1944.