

*verdad, no la encuentra. Sapientia et veritas, nisi totis animi viribus concupiscatur, nullo modo inveniri poterit» (1).*

(1) H. JOLY: *Nuevo curso de filosofía. Lógica*, páginas 312-313. Cons. á Balmes *El Criterio*, c. XXII, y las obras más recientes de GAYTE y de OLLE LAPRUNE, y muy principalmente, *La Certeza moral, La Filosofía y los tiempos modernos y Los Orígenes de la paz intelectual*.

## Lo bello en la Naturaleza y en el Arte

---

Lo bello es, creemos nosotros, la manifestación del orden ó de la perfección natural de los seres. Esta tésis será objeto de nuestro estudio en las páginas siguientes.

Empero bueno será comenzar por algunas consideraciones preliminares sobre el *orden* y la *perfección*.

\*  
\* \*

El *orden* es un conjunto de relaciones esencialmente armónicas.

Las relaciones son lo que deben ser, es decir, armónicas, cuando responden á los fines para los que fueron establecidas.

Decimos que hay orden en las máquinas de vapor que circulan por nuestras vías férreas. Hemos asistido mentalmente al trabajo del pensamiento del mecánico. Le hemos visto combinar la acción

de un horno, de una caldera con vapor, de un pistón, de ruedas, y de otros medios de tracción, para de esta suerte poner en movimiento un tren sobre un camino de hierro; vemos que ha logrado su fin; cuanto él realizó tiende á este objeto, las relaciones entre los medios y el fin, son lo que deben ser, armónicas, la máquina está bien construída, es una obra bien combinada, *ordenada*.

El *orden* por consiguiente, consiste en la *adaptación de varias cosas á un mismo fin*. Santo Tomás le define. «*Recta ratio rerum ad finem*», la *justa proporción de los medios al fin*.

Cuando esta adaptación es obra del hombre, el orden es *artificial*.

Cuando lo es de la naturaleza, el orden es *natural*.

El *arte* es un principio *externo* de orden, la *naturaleza* un principio *interno*; no obstante, las obras de la naturaleza, como las del arte, ofrecen un mismo carácter, unas y otras emplean medios para conseguir un fin, disponiéndolos á este efecto según es preciso.

«Si la naturaleza construyera edificios, dice con su habitual claridad el doctor Angélico, obraría como nuestros arquitectos, sentando en un principio los cimientos, luego los muros y por último el techo, para concluir el edificio.»

«Cuando los hombres quieren reproducir arti-

ficialmente las obras de la Naturaleza, emplean iguales procedimientos que ella: ejemplo de esto es el médico que consulta á la Naturaleza para curar á sus enfermos» (1).

El orden implica la unidad. Esta es el fin que imprime á las obras ordenadas el carácter de unidad.

Siempre que múltiples cosas convergen, á título de medios, hacia un mismo fin, puede decirse que, en efecto, ellas guardan con este fin, *idéntica relación*.

Es así, que esta comunidad de relaciones constituye una verdadera unidad.

Luego, el fin imprime á las obras ordenadas un carácter de unidad.

Nada obsta pues, para que se afirme que el orden es la unidad en el seno de la multiplicidad, ó mejor, la unidad en la variedad.

Las relaciones cuyo resultado es el orden, son unas de cantidad y otras de cualidad.

La unidad de relaciones entre *cantidades*, sean estas cosas extensas ó números, llámase *proporción*. La unidad de relaciones entre las *cualidades*, la conveniencia entre cosas semejantes ó desemejantes se denomina más particularmente *armonía*.

(1) *Sto. Tomás. In. II Physic. lec. 13.*

El orden comprende á la vez la proporción y la armonía.

El orden presenta un doble aspecto, de subordinación ó finalidad y de coordinación, de la armonía que es el carácter principalísimo de la estética.

La relación de un medio á su fin es una relación de *subordinación*.

El orden, considerado como un conjunto de relaciones de subordinación, denomínase *orden de subordinación*.

El fin es por tanto el principio de unidad del orden de subordinación.

En el orden de ejecución, la acción supone un sujeto capaz de obrar, la función el órgano y la subordinación la existencia de cosas subordinadas.

El orden resultante de la conjunción de las cosas subordinadas, denomínase orden de *composición*, de *constitución*, de *coordinación*.

El orden, considerado bajo este aspecto, forma *un todo* compuesto de partes. Su unidad es una unidad de *coordinación*.

Bajo el punto de vista de la *subordinación*, el orden se llama por excelencia orden *teleológico* ó de *finalidad*; respecto de la *coordinación* dicese mejor orden *estético*.

En el fondo, no existe semejante dualidad de órdenes, sino un solo orden que presenta dos aspectos diferentes.

El fin del orden teleológico es el principio de unidad.

En el orden de composición lo es la causa formal ó la forma.

Ahora bien, realmente, en la naturaleza, el fin intrínseco de los entes se confunde con su causa formal. Es pues en el fondo el mismo orden que se presenta bajo dos aspectos distintos. Sin embargo, siendo la causa final lógicamente anterior á la causa formal, el orden teleológico domina al orden de composición y es, en definitiva, el fin, *primer principio* del orden.

Compréndese, después de todas estas explicaciones, la importancia de la definición general del orden formulada por San Agustín: «Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio» (1).

El primer elemento del orden, la *multiplicidad* de los medios ó de las partes, se encuentra indicada por la frase *parium dispariumque rerum*, diferentes cosas semejantes ó desemejantes.

El segundo elemento la *unidad*, hállase marcado por la palabra *dispositio*, en virtud de la cual

(1) *De Civ. Dei.* XIX, 13.

los elementos múltiples están situados en su lugar correspondiente, *sua cuique loca tribuens dispositio*.

Cuando San Agustín hace consistir el orden en que cada parte ocupe su lugar, parece referirse directamente al orden de coordinación ú composición; mas, él manifiesta que, en su pensamiento como en la realidad, el lugar de una cosa debe responder al fin que ella está llamada á cumplir; la constitución de los entes está al servicio de su destino y, por consiguiente, la definición agustiniana debe extenderse por igual á ambos órdenes, teleológico y de composición.

Podríamos traducirla así: el orden es la disposición en virtud de la que diferentes cosas, semejantes ó no, encuéntranse cada una en el lugar congruente y responden á su respectiva finalidad.

Esta es, en el fondo, la doctrina que hemos expuesto anteriormente: El orden es un conjunto de relaciones esencialmente armónicas.

Finalmente, ¿cuáles son las diferentes causas del orden?

Los *múltiples elementos* que entran en la composición de un mismo todo en el que sirven de *medios* para un mismo fin, constituyen la *causa material* del orden.

La *disposición* por razón de la que estos diversos elementos ocupan su lugar y cumplen el

objeto que les corresponde en el conjunto, es la *causa formal* del orden.

Esta disposición tiene asimismo por causa el *fin* del orden, es decir, aquello para lo que se ha establecido el orden.

Por último, *causa eficiente* del orden es aquella que establece, como deben ser, las relaciones de subordinación entre los medios y el fin, las relaciones de coordinación entre las partes y el todo.

A la noción de orden hállase ligada íntimamente la de la perfección natural de los entes.

\*  
\* \*

*Perfecto* se dice en latín *perfectum*, en griego τέλειον. Conforme á la etimología del vocablo latino, *perfecto* vale tanto como *hecho ó terminado completamente*.

Según esto, ente *perfecto* es aquel que posee *toda la realidad que debe ó puede tener*.

En consecuencia, la palabra *perfección* expresa de una manera abstracta lo que precisa á un ser para poseer toda la realidad que debe ó puede tener.

Ahora bien, un ente ha menester aquello que exige su finalidad; ser perfecto, por consiguiente, según la etimología del término griego (τέλειον, τέλος) es aquel que está en posesión de su fin ó por lo menos en disposición de realizarlo. «Ente

perfecto, dice admirablemente San Agustín, es aquel que logra su finalidad: «Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος» (1).

Todo ente se propone realizar un fin en la creación.

Este fin determina la dosis de realidad que el ente reclama, la perfección que le corresponde.

Lo que corresponde en este sentido á un ser, la realidad que él exige para poder realizar su fin, ocupar su lugar y desempeñar su cometido en la creación, es denominado en filosofía perfección *natural* ú obligada del ente.

La naturaleza del ser exige una perfección hasta el extremo de que sin ella le es absolutamente imposible conseguir su fin: he aquí la perfección *esencial*, *constitutiva* del ser.

Reclama aquella otra perfección que por el contrario no le es absolutamente indispensable para lograr su fin, aunque si ha menester de ella para realizarlo de un modo adecuado: esta es la perfección *accidental*, denominada así en oposición á la perfección esencial.

Los entes son *imperfectos* en el grado que ellos se alejan de su perfección natural.

El niño recién nacido tiene su perfección *esencial*, mas no toda su perfección *accidental*, porque él es todavía incapaz de desempeñar plena-

(1) *Met.*, IV, 24.

mente su destino por el desenvolvimiento de todas las actitudes inherentes á su naturaleza.

Además, aún el adulto no posee, durante el largo tiempo que forma su período de prueba, toda la perfección accidental que implica su objeto final.

El párvulo y el niño son *perfectos* en un sentido, en tanto que poseen lo que es *esencial* á la naturaleza humana; ellos son *imperfectos* en otro sentido en cuanto que no tienen toda la perfección de que es susceptible su naturaleza. Son por consiguiente una mezcla de *perfección* y de *falta de perfección* ó *imperfección*: su perfección es siempre *relativa*.

Esto ha decirse de todo ente creado que no ha logrado aún la posesión de su fin.

Al contrario, cuando el ente ha llegado al término de su destino, y posee su fin, puede afirmarse que él tiene su perfección *natural* completa, *absoluta*: «Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος».

He aquí la tesis que nos proponemos demostrar: La manifestación del orden y de la perfección natural de los entes en la inteligencia constituye lo bello.

Comencemos por el análisis psicológico del sentimiento de lo bello, para inquirir después su carácter formal y su definición.

\*  
\* \*

El carácter distintivo de lo bello es la satisfacción que lleva á todas nuestras facultades cognitivas y volitivas, sensibles ó racionales.

Lo verdadero satisface á la inteligencia, lo bueno á la voluntad razonable; de igual suerte los sentidos y el apetito inferior tienen un objeto propio en el que encuentran su reposo. Así, aunque una obra de arte ó una cosa de la naturaleza no responda á la vez á las exigencias naturales de *todas* nuestras facultades, decimos sin reservas que es bella: ella puede tener, á pesar de esto, bellos caracteres, empero su belleza no es *absoluta*.

Lo falso, lo vicioso, lo que ofende á los sentidos ó nuestras inclinaciones sensibles, está fuera del dominio de lo bello.

Así, apoderándose de *todo* nuestro sér, lo bello nos *encanta*, nos *arrebata*.

Esta fruición que lo bello nos procura, es un *placer*.

El placer es un modo del ente, una *propiedad* de la facultad apetitiva ó de la voluntad colocada en presencia de su objeto.

Lo bello debe causarnos placer, procurarnos lo que todo el mundo denomina el sentimiento, el goce, el placer de lo bello.

Santo Tomás lo observa profundamente: Bello

es todo lo que agrada á la vista, «pulchra sunt quae visa placent.»

Lo bello, pues, debe interesar nuestras facultades afectivas, es decir, volitivas (1).

Sin embargo, no es bello *todo* lo que nos causa placer, y la razón de la belleza de una cosa no está *en el* placer que nos procura.

No es bello *todo* lo que nos causa placer: un paseo reposado tras de largas horas de trabajo, la respiración á todo pulmón en lo alto de las montañas nos producen placer: estos placeres nos son *agradables*, no obstante nada de común tienen con lo bello.

*La razón de la belleza de una cosa no está en el placer que nos procura.*

El *placer* es una *consecuencia natural*, necesaria de lo bello, no su efecto directo é inmediato.

En efecto, el placer resulta de la posesión consciente de un *bien*.

Es así, que el bien es, por definición, objeto de la voluntad. «Bonum est quod omnia appetunt.» El bien mueve las potencias volitivas por los deseos que suscita en ellas, haciéndolas gozar al unírselas.

Luego, hablando propiamente, lo bello no es

(1) Contrarios á las ideas harto generalmente admitidas en la psicología moderna, creemos que cabe hacer de la sensibilidad afectiva una facultad especial. No es este el lugar más oportuno para justificar nuestra opinión. V. nuestra *Psychologie*, pág. 234 y siguientes.

objeto de la voluntad, y por ende ni causa de placer en cuanto que es un *bien*.

Mas, con toda exactitud, nosotros no queremos, *percibimos*, no amamos, *conocemos*, *apreciamos* lo bello.

En síntesis, lo bello afecta *directamente* á las facultades *perceptivas*.

No tiene el carácter de *causa final*, término directo de las tendencias *apetitivas*, sino el carácter de *causa formal*, objeto propio de la asimilación *cognoscitiva*. Si hablamos de *placer*, de *senti-miento* de lo bello, de *goce* estético, es porque ante todo y principalmente *percibimos* y *comprendemos* lo bello (1).

De aquí podemos deducir la siguiente primera conclusión: lo bello es el objeto directo de nuestras facultades perceptivas.

(1) Oigamos á Santo Tomás sobre este punto: «Dicendum quod pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super tandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quidam motus ad rem; pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debite proporcionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus quaedam ratio est, et omnis virtus cognoscitiva; et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.» *Sum. Theol.* I, q. 5, a. 4, ad. 2. «Dicendum, escribe en otro lugar, quod pulchrum

Notaremos, sin embargo, que no cae bajo la esfera de todas nuestras facultades de percepción, sino solamente de la inteligencia.

No cabe dudar, que la noción de lo bello, igualmente que todas aquellas que la inteligencia puede adquirir, tiene su objeto en el mundo sensible; los sentidos externos perciben, los sentidos internos imaginan las *cosas bellas*, la inteligencia armoniza los elementos de las nociones abstractas de lo bello, de la *belleza*.

Hablando de la *percepción* de lo bello, entiéndase que lo hacemos absolutamente en el mismo sentido, de su *concepción* y *compreensión*. Si es cierto que los sentidos y la inteligencia perciben, solamente ésta última *concibe* y *comprende* (1).

A las satisfacciones ó sensaciones «agradables»

---

est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietatur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia, et pulchros sonos: in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapes, aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicitur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicitur id, cujus apprehensio placet.»

1. a 2. ae, q. 27, a. 1, ad. 3.

(1) Cons. BOSSUET. *De la conn. de Dieu et de soi même*. C. I. 8.

provocadas por los sentidos y por la imaginación, oponemos, como perteneciendo á un orden superior, los goces «estéticos» ó «el sentimiento» de lo bello.

Realmente, las bellezas de la naturaleza, las obras maestras del arte engendran, en condiciones idénticas, una impresión *agradable* ó un placer *estético*, según que los *sentidos* solos despiertan la emoción, ó que la *inteligencia* descubre, en el hecho sensible, una idea que pone en acción la actividad de la voluntad racional.

«Para los sentidos, escribe Mr. de Wulf, la música no es arte, sino un voluptuoso excitante. Muchos mundanos buscan en la ópera una embriaguez de los sentidos. Arrellenados en su sillón, la ejecución de la orquesta los morfiniza, los impregna como un bouquet de heliotropos. Humillada á la categoría de aliciente teatral, ella aturde sus oídos, como el colorido de los trajes deslumbra sus ojos. Esto explica que existan todavía personas que, á los postres, experimentan la necesidad de escuchar un fragmento musical para facilitar su digestión.

»Todo lo contrario precisamente acaece en aquél que es capaz de una impresión estética verdadera. Ninguna pasividad en su sér, muy al contrario, una vivísima reacción sobre todo lo que impresiona su oído. Para él, la forma artística lo es todo; él la penetra, se dá cuenta de ella, la si-

gue en sus detalles, conoce las delicadezas del ritmo, el proceso simétrico de las voces, el valor de las frases melódicas, el juego de los diversos timbres, en una palabra, él aprecia en toda su integridad la *idea del compositor*.

»¿Cuál es el origen de tamaña diferencia entre ambos estados de audición? En uno y otro, la impresión experimentada por el aparato auditivo es la misma: las ondas sonoras hieren de igual suerte la membrana del tímpano, y las vibraciones que ellas determinan, son transmitidas de idéntica forma al aparato nervioso acústico y á la parte correspondiente de la corteza cerebral. Así pues, si en iguales condiciones, la sensación del sonido musical puede indiferentemente ser acompañada de una impresión *agradable* ó de un placer *estético*, ¿no es necesario concluir que la percepción sensible, *por sí sola*, es impotente para producir el goce de lo bello?

»Este placer exige la intervención de un nuevo factor, cuya presencia es suficiente para mudar un estado fisiológico en estado estético. Este factor es la *inteligencia*. Merced á ésta, conocemos y contemplamos el respectivo valor de tantos elementos diversos, las relaciones que les unen entre sí para formar un conjunto armónico.

»Esta contemplación intelectual es el gérmen del placer estético.

»Podríamos continuar este análisis en la pintu-



ra, la escultura, la arquitectura y las letras, empero este estudio excedería los límites de este trabajo. En cada una de estas artes, distínguese bajo el punto de vista de la impresión producida, un doble estado: en el uno, no se percibe más que la parte material de la obra; en el otro, se remonta á la idea que la inspira» (1).

Estas consideraciones impugnan ciertas teorías estéticas que rebajan los placeres supremos de lo bello al nivel de estados fisiológicos (2).

(1) M. DE WULF. *La valeur esthétique de la moralité dans l'art*, pp. 28 y 29.

(2) Guyau, entre otros, no ha retrocedido ante estas perniciosas teorías: «La vida humana, escribe, padece el influjo de cuatro grandes necesidades ó deseos, que corresponden á las funciones esenciales del sér: respirar, moverse, nutrirse y reproducirse. Creemos que estas funciones diversas pueden todas revestir un carácter estético... Respirar ampliamente, sentir purificarse la sangre al contacto del aire y á todo el sistema distributor adquirir actividad y energía, es un placer casi embriagador, al que es muy difícil negar un valor estético... La función de nutrición, tan íntimamente ligada á la anterior, tampoco se halla excluida de la emoción estética... Igualmente es dulce y estéticamente agradable mucho de lo que se manifiesta fuera de la vida interior. Ante la danza y los movimientos rítmicos, la simple acción de moverse ha podido suministrar al hombre emociones de un género elevado... Si, de las funciones de nutrición y locomoción pasamos á las de reproducción, su importancia bajo el aspecto estético, habrá de parecernos todavía más considerable». GUYAU. *Les Problèmes de l'Esthétique contemporaine*, pp. 20 á 22.

Guyau confunde evidentemente lo bello y lo agradable, el sentimiento y la sensación. Además, por cima de todo está la invariabilidad de la opinión de los hombres, ex-

Aquí surge una cuestión incidental, no exenta de interés para nosotros, á saber: porque denominamos *gusto* á la percepción intelectual de lo bello.

La apreciación de lo bello, como todo juicio de

presada en todas las lenguas. Un *buen* vino es bueno: él produce al paladar una sensación *agradable*: su color es *bello*: él *agrada* á la vista... Mas no se dice: el pájaro mosca es *bueno* á la vista y la bécada *bella* al paladar... «El sentimiento de lo bello y de lo feo confúndese á poco con la sensación de placer ó de sufrimiento, que parecen desenvolverse en razón inversa el uno del otro.

»He aquí el orden de nuestros sentidos, atendiendo á la intensidad de sensación: gusto, olfato, oído, vista.

»Un gusto es bueno ó malo. Hay cosas que nada dicen al gusto: no hay un solo caso en que el gusto sea indiferente al paladar. Casi otro tanto sucede con los olores. Empero existen ruidos que no son agradables ni desagradables. En lo que se refiere al ojo, éste es incapaz de procurarnos una sensación de deleite propiamente dicho. Y para llegar hasta el sufrimiento, precisa que el exceso de la sensación ofenda al órgano hasta el extremo de turbar sus funciones. El *deslumbramiento* es una enfermedad de la vista, una afección que puede ser perjudicial.

»Ahora bien—á despecho de Brillat Savarin—hablar de estética á propósito de una buena comida, ó de «la alta dignidad del arte», con relación á un excelente cocinero, es simplemente una majadería. ¿Habría seriedad si dijera por ejemplo, hablando de un peluquero: «es un gran artista: ha creado olores que no se perciben con el órgano del olfato, sino que penetran hasta el fondo del alma?» La garganta no es el camino del corazón y la nariz basta. El oído, por el contrario, nos suministra deleites puramente artísticos, y aún mejor el ojo; mas acaso á estas alturas, quieran los músicos querrellarse contra mí, arguyéndome: vos sois platero... «LEÓN DE MONGE. *Études morales et Littéraires*. T. I. c., XVIII, pp. 395 y 396.