

DA
CIO

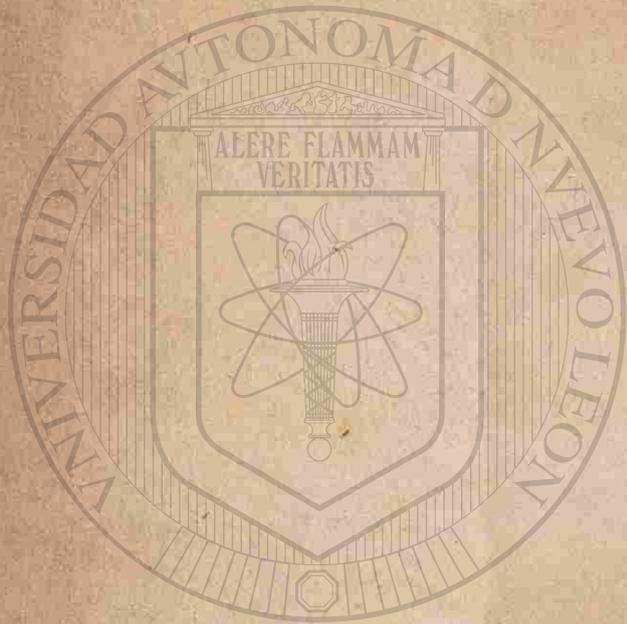
ORTI
Y LARA
A BELLEZA
Y LAS
BEL-ARTES

BH195
J8
v.1
c.1

009821



1080021678



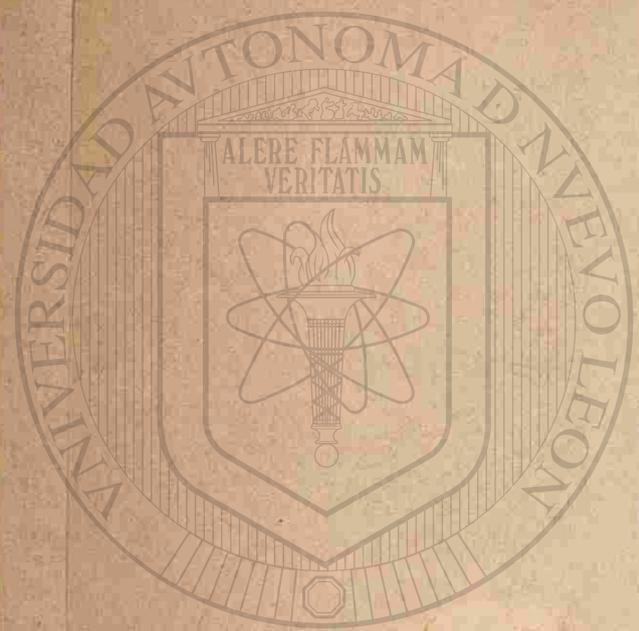
UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



*Felipe Pineda
Fbro.*



LA BELLEZA

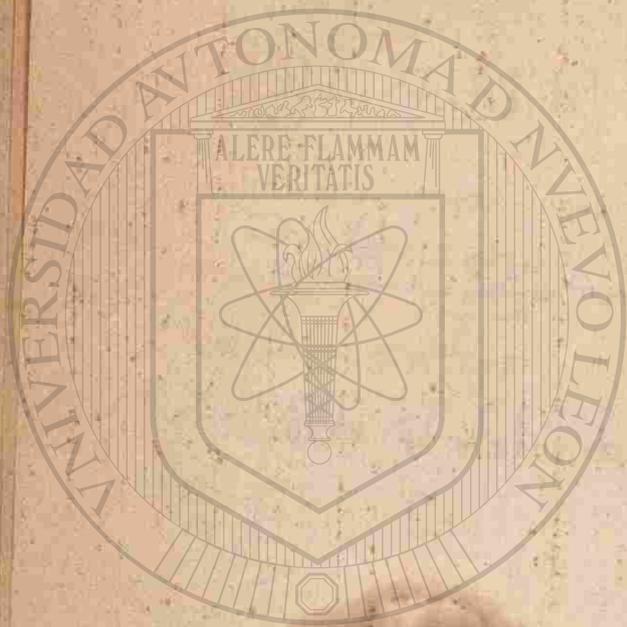
U A N L

Y
LAS BELLAS ARTES.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





LA BELLEZA
Y
LAS BELLAS ARTES

SEGUN LAS DOCTRINAS

DE LA FILOSOFÍA SOCRÁTICA Y DE LA CRISTIANA

POR JOSE JUNGMANN

sacerdote de la Compañía de Jesús, profesor de Teología en la Universidad de Insbruck.

TRADUCIDA DIRECTAMENTE DEL ALEMÁN

POR

DON JUAN M. ORTI Y LARA.

Nuevos cantos deben lo primero penetrar el corazón humano, y después hacer su camino por toda la redondez de la tierra.

REDWITZ.



MADRID.

TIPOGRAFÍA DE PASCUAL CONESA,
Calle de la Justa, núm. 25.

1873.



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
Biblioteca Valverde y Tellez

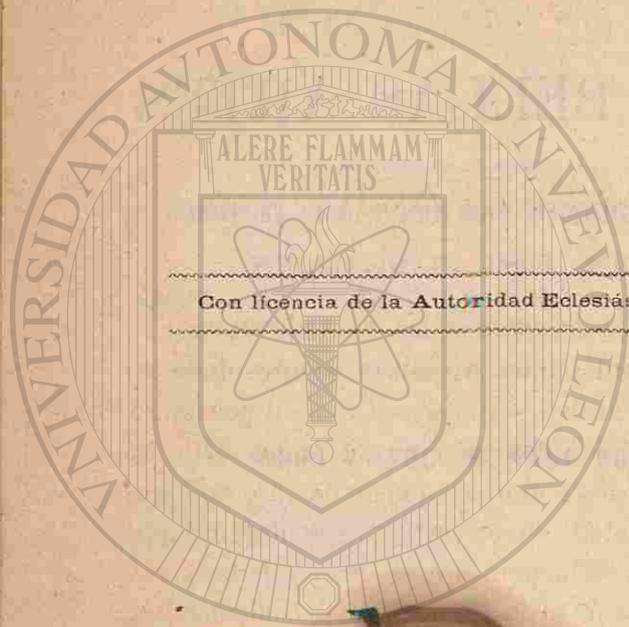
Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

46249

BH 195

J 8

V. I



Con licencia de la Autoridad Eclesiástica.



FC... RIO
VALVERDE Y TELLEZ



PREFACIO.

«Una época verdaderamente rica en poesía», ha dicho uno de los últimos escritores de la escuela romántica, «una época rica en poesía no se detiene á reflexionar en su propia belleza; porque la posee al modo que un hombre sano goza de su salud, sin advertirlo. Solo despues que la belleza se ha perdido, es cuando se la busca de intento ó se la construye filosóficamente; entonces nace la *Estética*.»

La filosofía moderna pretende para sí el honor no solo de haber sido la primera en aplicar á la belleza y á las bellas artes la atención que pide su inteligencia, sino de haberlas llamado como fundadora de la *Estética*, á ocupar el lugar que les corresponde en el plan de la Metafísica. Pero al invocar la autoridad de la época en que «se perdió la belleza,» ¿no puede decirse que esta

000821

filosofía, hija de aquella época, reconoce que no tiene sentido alguno para la poesía?

No queremos examinar aquí este punto. La verdad es que de ningún siglo puede decirse que carece de la ciencia de lo bello, ni del conocimiento de las bellas artes, porque carezca de algún sistema de *Estética*. La belleza, no menos que la verdad y el bien, es una de las ideas primeras, elementales del espíritu humano. Allí donde crece y se desenvuelve la ciencia propiamente dicha, allí donde esta ciencia llega á un alto grado de esplendor como en la antigua Grecia ó como en los pueblos cristianos de la Edad Media, allí también aprehende de necesidad el verdadero concepto de la belleza considerada en las razones más íntimas de su esencia; y aunque por ventura no llegue á comprenderla bajo una fórmula determinada, pero de seguro abarcará todos los elementos que la constituyen. Que la antigüedad en general y la Edad Media en particular pueden desafiar á los tiempos modernos en fecundidad artística y en la excelencia de sus obras, cosa es que no hay necesidad de averiguar desde que el arte mismo ha comenzado ya á esperar su salvación «del porvenir.» Acaso el presente escrito tenga virtud

para persuadir principalmente á más de un lector, que aun en lo que toca *al concepto y á la teoría de lo bello*, lo pasado no tiene nada por qué temer, si se le compara con lo presente. Pero aun dejadas á un lado por vía de abstracción así la historia del arte como la de la filosofía, ¿no es por ventura agraviar á la razón humana y á la ciencia el decir que por espacio de cerca de seis mil años nada se ha conocido ni aun presentido acerca de la belleza y de las bellas artes, y que estaba reservado al pensamiento especulativo del último siglo dirigir una mirada profunda á la esencia de ellas?

No se crea por esto que nuestra intención en el presente libro es hacer una apología de la ciencia de las edades pasadas en su relación con nuestro objeto. Nuestro intento se reduce únicamente á definir con verdad la naturaleza de la hermosura, y juntamente los conceptos que tienen ó parecen tener con ella parentesco; á exponer con claridad y rectitud la esencia de las bellas artes y sus leyes necesarias; á destruir los errores que sobre esta materia han desviado la ciencia del camino de la verdad; á combatir con razones falsos principios. Después de esto no vacilamos en dejarnos seducir por la máxi-

ma que aconseja inclinarnos ante la verdad, cualquiera que sea el sistema, la teoría, el método científico donde nos salga al encuentro. Tal nos parece acaecer entre las escuelas filosóficas del paganismo á las que próxima ó remotamente recibieron su doctrina de Sócrates. Mas al nombrar al lado de la socrática la filosofía cristiana, en cuyas razones se funda el resultado de nuestro estudio, no es nuestro intento significar con este nombre la filosofía de ningun período de tiempo en particular, ni de ningun sistema ni escuela determinados; si no entendemos bajo el título de filosofía cristiana la que tiene siempre presente que « toda la sabiduría viene del Señor Dios, y con él estuvo siempre y existe antes de los siglos » (1). Por filosofía cristiana entendemos el sistema de aquellas verdades naturales, de cuya rectitud no nos permite dudar el conocimiento sobrenatural que nos da la fé, antes bien las protege y confirma á nuestros propios ojos: por filosofía cristiana entendemos el conjunto ordenado y científico de conclusiones del pensamiento racional que convienen bajo todos

(1) « Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper et est ante aevum. » Eccli. I. 1.

conceptos con la divina revelación, que guardan la más cumplida y positiva conformidad con la enseñanza de Jesucristo y de su Iglesia. No se nos oculta por cierto que á una ciencia que tales máximas reconoce, se la suele dar de lado en ciertas partes simplemente por que se la considera espiritual y ascética, teosófica y teológica.

Tales medios de hacer la guerra á verdades que no ama el corazón del que la hace, cuestan poco á la verdad; y sin embargo á esto se reduce todo su mérito. Pero á despecho de semejante modo de argüir, no es ménos cierto que solo una filosofía como la que hemos dicho, conviene á los cristianos; que solo ella es digna del verdadero sábio; que solo ella es verdaderamente racional: porque una vez reconocidos el hecho de una revelación sobrenatural, y la existencia de una Iglesia de Dios, solo aquella filosofía que visiblemente está á salvo contra el error, posee la seguridad y firmeza necesarias de la verdad.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

PARTE PRIMERA.

LA BELLEZA.

Καλὸν μὲν οὖν ἔστιν, ὃ ἔν ἀγαθόν
ἔν ἡδῶ ἤ, ὅτι ἀγαθόν.

ARIST. RHET. 1, 9.

I.

LA BELLEZA.

Observa Baldinotti en su *Metafísica* (1) que «desde Platon hasta nuestros dias se han escrito muchos y gruesos volúmenes acerca de la belleza. Atendidas la extension y dificultad de la materia, y la multitud y competencia de los sábios que han escrito sobre ella, seria preciso tener uno gran confianza en sí propio para atreverse á emprender una nueva investigacion tocante á la misma.» Todo esto es cierto; pero no estamos sin embargo conformes con las conse-

(1) De *Metaph. gen. c. 6. n. 269.*

cuencias que de aquí deduce Baldinotti; y por nuestra parte no creemos incurrir en pecado de presunción, si de nuevo procuramos definir la esencia de la belleza. El gran número y autoridad de los que han escrito sobre alguna materia, sólo nos obliga, en ley de prudencia científica, á tomar en consideración sus ideas; mas en realidad lejos de impedir un nuevo estudio, lo estimulan con la mayor facilidad de hacerlo y con una prenda más de buen resultado. Cuanto á la dificultad de la materia, recordamos bien la palabra que Platon en el *Hippias* puso en boca de Sócrates al concluir el diálogo sobre la belleza: «De esta larga y estéril investigación, dice el sábio, saca sin embargo una ventaja el entendimiento, y es la convicción de la verdad que encierra el aforismo: *todo lo bello es difícil*» (1). Cierto; pero acaso no lo es ménos, que todo lo difícil es bello.

I.

La belleza es una cualidad que solo es dalo percibir á la razon.

1. Solo por medio de los sentidos podemos conocer el mundo visible que nós rodea. Pero si bien es cierto que la sensibilidad es el medio ne-

(1) Τὴν γὰρ προομίαν ὁ, τι ποτὶ λέγει, τὸ, χελευτὰ τὰ καλὰ, δοκῶ μοι εἰδέναι. Plat. Hippi. mai. extr. ed. Bip. Bol. 11. p. 57. Steph. 304. c.

cesario para conocer los cuerpos y sus propiedades, no es sin embargo principio suficiente de la percepción de todas las cualidades de las cosas corpóreas. Los sentidos perciben por sí mismos muchas propiedades de los objetos visibles, como la extensión, la figura, los colores, el movimiento, la dureza, el calor, lo dulce, lo amargo; pero hay otras propiedades que solo la razón puede conocer. Si una cosa sensible, por ejemplo un instrumento de artefacto humano, está rectamente dispuesto ó es útil para éste ó aquel intento; si una cosa sensible es perfecta ó imperfecta, si es sustancia ó accidente, el animal no alcanza á penetrarlo: ¿por qué? porque estas propiedades solo las percibe la razón, aunque con ayuda de los sentidos; porque son inmateriales, puramente inteligibles. Ahora bien, ¿á qué especie de objetos corresponde la belleza? ¿es por ventura una propiedad puramente inteligible, ó una propiedad material y sensible?

No puede ser esto último. Si en el muro de una casa, dice San Agustín (1), se abren dos ventanas de diferente magnitud y en una misma línea, parecerános esto feo, contrario á las exigencias del gusto; pero que se abra la una sobre la otra, y ya no se notará defecto alguno. Que haya tres ventanas colocadas respectivamente una sobre otra; en este caso la ley de la belleza

(1) De vera relig. c. 30. n. 54.

exige que ó las tres sean iguales, ó que entre la mayor y la menor esté la de en medio de modo que tenga con la menor la misma relacion de magnitud que tiene con ella la mayor (1). Ahora bien, ¿puede acaso la simple actividad del ojo ó de la fantasía percibir dicha relacion de igualdad ó proporcion? Y siendo generalmente la proporcion, la armonía, el orden, los principios constitutivos de la belleza de los objetos corpóreos en cuyas diferentes partes existen, ¿es posible que la belleza misma sea percibida por una facultad incapaz de comparar y juzgar?

2. A esta misma conclusion podemos llegar partiendo de otra consideracion. ¿Qué es lo bello? ¿á qué solemos llamar hermoso? ¿en qué cosas se puede encontrar la hermosura segun el uso recibido de esta voz y el sentir comun de todos los pueblos y tiempos de que tenemos noticia? Todos hablamos de hermosos colores, hermosas flores, hermosas figuras, formas, objetos, de una voz hermosa, de una música bella, de hombres bellos; hallamos belleza en un pensamiento, en una proposicion matemática, en un sistema científico; llamamos tambien bella á la virtud, á la rectitud, al imperio del hombre sobre sí mismo, á la lealtad (2). «Un alma hermosa» es

(1) ut aut in pares non sint, aut inter maximam et minimam ita sit media, ut tanto praecedat minorem, quanto a majore praeceditur. Aug. I. c.

(2) Τὸ καλὸν ἐστὶ μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον· ἐστὶ δ' ἐν ἀκοῇ κατὰ

una expresion que todos los pueblos entienden; y cuando queremos designar la fisonomía de una persona en su grado más sublime, decimos que es bella como un ángel. Tal fué la pintura que nos hizo San Lúcas del primero de los mártires diciendo: «Entonces fijando en él los ojos todos los del Concilio, vieron su rostro como el rostro de un ángel» (1).

Hallándose pues la belleza así en las cosas puramente espirituales como en las corpóreas, por fuerza tiene que consistir en una propiedad de que puede participar así el ser espiritual como el corpóreo. ¿Pero puede el espíritu recibir en sí cualidades sensibles? ¿Puede mirarse á la sustancia espiritual como sujeto de propiedades materiales? Si así fuera, nuestra alma podria ser blanca y negra, redonda y cuadrada, como un trozo de cera. De donde se sigue necesariamente que la belleza es una propiedad inmaterial, suprasensible, puramente inteligible, y por con-

τε λόγων συνθέσεις, ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ ἀπασῇ καὶ γὰρ μέλη καὶ ρυθμοὶ εἰσι καλοὶ. ἔστι δὲ καὶ προΐουσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθησεως, καὶ ἐπιτηδεύματα καλά, καὶ πράξεις, καὶ ἔξεις, καὶ ἐπιστήμαι τε καὶ τῶν ἀρετῶν κάλλος. Plotin. de pulchritudine cap. 1. ed Basil 50. A Creuzer 2.

El tratado de Plotino acerca de la belleza (περὶ τοῦ καλοῦ) forma el libro sexto de la primera Enneada par. 50 de la edición de Baael (1580 y 1615.) Otra edición hay ilustrada y con notas por Federico Creuzer, Heidelberg 1814. Nosotros nos referimos en nuestras citas á una y otra edición.

(1) Hechos de los Apóstoles, 6, 15. Consúltese á San Crisóstomo in 2. Cor. hom. 7. n. 5. (tom. 10).

siguiente, que no pueden percibirla ni los animales ni el hombre con los ojos, con los oídos, con la fantasía, que son facultades relativas á objetos corpóreos, sino únicamente el espíritu inteligente. El ojo puede ver, el oído oír, la fantasía representarse objetos bellos; más no pueden ver, ni oír, ni representarse la belleza.

Esto mismo nos lo enseña expresamente San Agustín en los términos siguientes: «Aunque hay muchas cosas bellas, que son visibles, pero la belleza, esto es, la propiedad en cuya virtud son bellas, es de todo todo punto invisible. No de otra suerte muchas cosas visibles son útiles, sin que por esto deje de ser invisible su utilidad» (1). «La belleza, la gracia, la forma armónica aun de las cosas sensibles, no puede ser percibida por ningún otro ser sensible fuera del hombre» (2). En esta misma razón se funda aquella amarga expresión del gran orador romano contra Verres. Este había robado en Sicilia y destinado á su uso particular con un furor que sus mismos amigos calificaron de enfermedad y delirio, las obras de las bellas artes. «Esto», de-

(1) *Quamquam sint multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur, ipsa tamen pulchritudo, ex qua pulchra sunt quaecumque pulchra sunt, nullo modo est visibilia. Item multa utilia visibilia; sed ipsa utilitas, ex qua nobis prosunt quaecumque prosunt, quam divinam providentiam dicimus, visibilia non est.* Aug. de divers. qq. LXXXIII 3.

(2) *Eorum ipsorum quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit.* Cic. de offic. 1. c. 4. n. 14.

cia Cicerón en tono de zumba, «no supone grande ingenio; más nunca he podido yo comprender cómo este ladrón podía tener sentido alguno para tales objetos, cuando me consta que no tenía nada de hombre. Lo que á mis ojos resulta claro en conclusión, es que hacía estos latrocinios él alargaba sus manos solamente, pero servíase respecto á las cosas robadas de los ojos ajenos» (1).

3. Podriase acaso oponer á la demostración precedente, que ésta se funda en la suposición de que la belleza se encuentra así en las sustancias espirituales como en las corpóreas; pero que en realidad, considerada en su acepción propia, la belleza es tan solo una cualidad de las últimas, y solo por analogía, solo metafóricamente y en un sentido impropio pueden llamarse bellas las cosas suprasensibles. Los testimonios que en breve tendremos ocasión de citar, encierran pruebas incontestables de que esta aserción es de todo punto contraria al sentir común de todos los hombres, y por consiguiente falsa. Mas para nuestro propósito no es necesario invocar esta razón. Supongamos que la belleza, en la acepción propia de esta palabra, se halla solamente en las cosas corpóreas. Esto supuesto, pertenecería siempre á dos órdenes

(1) *Ego antea... mirari solebam istum in his ipsis rebus aliquem sensum habere, quem scirem nulla in re quidquam simile hominis habere.* Cic. de signis, c. 14, n. 33.

por lo ménos de cosas corpóreas: unas las percibidas por los ojos, y otras las que perciben los oídos. Pero si así sucediese, siendo entre todas tenidas por cosas bellas así una pintura excelente como una sinfonia de Beethoven, de necesidad habrian de tener estos dos objetos una propiedad comun en la que consistiera su belleza. Cuando atribuimos á varios sujetos un solo é idéntico predicado tomado en un mismo sentido, no hacemos otra cosa sino expresar por medio de éste una nota ó propiedad que igualmente se encuentra en todos ellos por razon de su esencia. Por ejemplo, solo aquellas cosas son blancas, que tienen de comun el color blanco, solo aquellas esféricas cuya figura es en todas la de una esfera. Luego el objeto de la vista y el del oído, en cuanto son ambos bellos, deben convenir en una propiedad por la cual decimos que son bellos. Pero es el caso que ni el oído percibe nada de la pintura, ni es más lo que los ojos perciben en la música. ¿Qué se sigue de aquí? Que la propiedad comun á estos objetos, por la cual son bellos, no es perceptible para la vista ni para el oído. Si dicha propiedad fuera perceptible para el oído, la vista percibiria algo en la música; y de la propia manera si lo fuera para la vista, el oído percibiria algo en la pintura. Ningunas otras propiedades son comunes á la sinfonia y á la pintura, y en general á los objetos de los diferentes sentidos externos, sino

las que se sustraen á los sentidos para dejarse ver únicamente de la razon (1). Solo entre estas últimas debemos buscar por consiguiente la belleza de las cosas corpóreas: es pues la belleza una propiedad inmaterial.

El argumento que acabamos de emplear, es el mismo de que se valió Sócrates en Hippias para convencer de ignorancia á los despreciables sofistas de Élis. Tambien quiso Platon por este medio convertir á los sensualistas de su tiempo al sistema de la belleza; y sin embargo, los que entre nosotros siguen sus ideas, presumen de oponer dificultades graves á la dialéctica del sábio griego.

II.

La belleza es cierto una excelencia comun á las cosas materiales y á las inmateriales; pero, en las últimas se muestra en un grado mucho más elevado: el mundo inteligible, y dentro de él el orden moral, es su propia esfera.

4. No hay excelencia alguna entre todas las que admiramos en las cosas visibles, que desaparezca tan pronto, que sea tan instable como su respectiva belleza. La primavera es la más

(1) No hay ninguna propiedad sensible que pueda ser percibida por dos sentidos externos diferentes.. «Quinque sunt sensibilia nec eorum aliquod plusquam ab uno sensu externo percipi potest.» Suar. de anima lib. 3. c. 38. n. 1.

por lo ménos de cosas corpóreas: unas las percibidas por los ojos, y otras las que perciben los oídos. Pero si así sucediese, siendo entre todas tenidas por cosas bellas así una pintura excelente como una sinfonia de Beethoven, de necesidad habrian de tener estos dos objetos una propiedad comun en la que consistiera su belleza. Cuando atribuimos á varios sujetos un solo é idéntico predicado tomado en un mismo sentido, no hacemos otra cosa sino expresar por medio de éste una nota ó propiedad que igualmente se encuentra en todos ellos por razon de su esencia. Por ejemplo, solo aquellas cosas son blancas, que tienen de comun el color blanco, solo aquellas esféricas cuya figura es en todas la de una esfera. Luego el objeto de la vista y el del oído, en cuanto son ambos bellos, deben convenir en una propiedad por la cual decimos que son bellos. Pero es el caso que ni el oído percibe nada de la pintura, ni es más lo que los ojos perciben en la música. ¿Qué se sigue de aquí? Que la propiedad comun á estos objetos, por la cual son bellos, no es perceptible para la vista ni para el oído. Si dicha propiedad fuera perceptible para el oído, la vista percibiria algo en la música; y de la propia manera si lo fuera para la vista, el oído percibiria algo en la pintura. Ningunas otras propiedades son comunes á la sinfonia y á la pintura, y en general á los objetos de los diferentes sentidos externos, sino

las que se sustraen á los sentidos para dejarse ver únicamente de la razon (1). Solo entre estas últimas debemos buscar por consiguiente la belleza de las cosas corpóreas: es pues la belleza una propiedad inmaterial.

El argumento que acabamos de emplear, es el mismo de que se valió Sócrates en Hippias para convencer de ignorancia á los despreciables sofistas de Élis. Tambien quiso Platon por este medio convertir á los sensualistas de su tiempo al sistema de la belleza; y sin embargo, los que entre nosotros siguen sus ideas, presumen de oponer dificultades graves á la dialéctica del sábio griego.

II.

La belleza es cierto una excelencia comun á las cosas materiales y á las inmateriales; pero, en las últimas se muestra en un grado mucho más elevado: el mundo inteligible, y dentro de él el orden moral, es su propia esfera.

4. No hay excelencia alguna entre todas las que admiramos en las cosas visibles, que desaparezca tan pronto, que sea tan instable como su respectiva belleza. La primavera es la más

(1) No hay ninguna propiedad sensible que pueda ser percibida por dos sentidos externos diferentes.. «Quinque sunt sensibilia nec eorum aliquod plusquam ab uno sensu externo percipi potest.» Suar. de anima lib. 3. c. 38. n. 1.

breve é inconstante de todas las estaciones. Las más hermosas guirnaldas se marchitan luego, las flores más preciadas son las primeras que se tornan místicas. Cuanto es una fruta más fina, tanto es mayor la necesidad que hay de protegerla contra la corrupción; cuanto más perfecto un organismo, tanto más fácilmente perece. El ruiseñor no canta tres meses completos cada año. Los fenómenos más sublimes de la naturaleza apenas tienen más duración que un abrir y cerrar de ojos: el arco iris, la clara nube argentina orlada de oro por los rayos del sol, la alegre mariposa en el delicado matiz de sus vivos colores, la salida del sol con todo su esplendor, con aquellas sus delicias que ensanchan el corazón, se muestran igualmente tan solo para despertar el deseo y para desaparecer después de haberlo despertado.

«Como en la clara luz del sol se mueve un césped tapizado de flores, como el iris á manera de un puente de muchos colores se mece en el cielo, así el don de la hermosura pasa cual relámpago, que en el momento de salir lo vuelve á encerrar la noche en su oscuro sepulcro.»

Esto mismo se observa en los hombres mirados con relación á la parte de su ser por donde pertenecen al orden corpóreo y están sujetos á sus leyes. «Los días del hombre son como el heno: cual flor del campo así florece, y se seca. Porque el espíritu estará en él como de paso; y

así el hombre dejará pronto de existir, y le desconocerá el lugar mismo que ocupaba» (1). Goethe dice, que el hombre está un solo instante en la cumbre de su belleza; de todos modos, el periodo de mayor plenitud de vida en el hombre, es también el más corto. ¿Sería pues tan difícil á la materia conservar la belleza, si ésta no tuviera otra morada mejor que el mundo visible?

Es una verdad sabida de todos, que aunque las substancias corpóreas tienen, como las espirituales, varias propiedades puramente inteligibles, nunca las poseen con la misma perfección que las últimas. El ser, la unidad, la capacidad de una cosa de ser conocida, el bien, son atributos comunes á cuerpos y espíritus; pero si bien es cierto, que llevan en ambos nombres idénticos, no lo es menos que en las substancias simples existen en más alto grado de perfección que en las compuestas, porque las primeras por su misma naturaleza son más perfectas que las últimas. Lo propio debe por consiguiente suceder con relación á la belleza. La substancia espiritual, por ser mucho más excelente que la corpórea, poseerá naturalmente mayor capacidad que ella para recibir su medida de belleza; ésta, como cualquiera otra dote inteligible, puede llegar en el espíritu á una

(1) Ps. 102, 15.

perfeccion que la materia no puede absolutamente contener.

Toda criatura racional vive ahora principalmente en una doble esfera. Su esencia y una parte de su vida se hallan determinadas solo por las leyes necesarias de la naturaleza, por las ideas de la sabiduría creadora: más otra parte de ella es el producto de dos factores; pues se forma con el concurso armónico, por la unidad que resulta de nuestra voluntad unida con la voluntad del Criador. Esta libre union de la voluntad, y por consiguiente de la vida toda del hombre con la voluntad del ser infinitamente perfecto, constituye su fin último, su perfeccion propia; como las flores y los frutos con la semilla, así se há dicha perfeccion con aquel ser que se la concede por medio de leyes invariables de la naturaleza. Esta virtud de la voluntad de poder mirar y de mirar realmente como obra suya lo que en el resto de la creacion es obra exclusiva del Criador, la conformidad con la perfeccion absoluta; esta virtud, decimos, es el fundamento principal del sublime rango que ocupa el espíritu entre todas las demás criaturas á quienes no concedió el Criador fuerza ninguna intelectual ni por consiguiente la facultad de elegir. Si grande parece, pues, la criatura inteligente en el orden físico, considerada en el orden moral es incomparablemente más grande. Las excelentes dotes que la adornan, deben

pues alcanzar en este orden su más alta perfeccion; y esto que decimos de ellas en general, es por la misma razon aplicable á la que ahora consideramos: la belleza.

5. En estos dos puntos convienen todos los que tienen autoridad y voto en la ciencia de lo bello. Bueno será oírlos.

Plotino enuncia con repeticion nuestra doctrina en términos muy claros. En su tratado acerca de la belleza enumera una multitud de cosas bellas, parte de las cuales pertenecen al orden corpóreo, y parte al intelectual; y luego añade: «La belleza del alma es la virtud; y es bella en un sentido más perfecto que todas las cosas antes referidas» (1). En cuya idea convienen con los fundadores de la filosofía neoplatónica todos los demás filósofos de esta escuela.

En Ciceron leemos que «la belleza espiritual es una misma cosa con la virtud, y que entre ambas solo existe una diferencia de mero concepto (2)»; despues añade la explicacion siguiente, que es la comun: «Es hermoso lo que se conforma con la natural excelencia del hombre en lo que éste segun su naturaleza se diferencia

(1) *Κάλλος μὲν οὖν ψυχῆς ἀρετὴ πάντα, καὶ κάλλος ἀληθινώτερον ἢ τὰ πρόσθεν.* Plotin de pulchrit. c. 1. ed. Bas. 51. E. Crezzer 10.

(2) *Ut vanustas et pulchritudo corporis secerni non potest a vanitudine; si hoc de quo loquimur decorum, totum illud quidem est cum virtute confusum: sed mente et cogitatione distinguitur.* De offic. 1. c. 27, n. 95.

de los otros animales» (1). Si á alguno pareciese que en estas palabras no se contiene expresamente nuestra asercion, hé aquí otras más perspicuas que se hallan en otros lugares de sus obras: «Del sábio se dice con razon, que es bello; porque los lineamentos del ánimo son más bellos que los del cuerpo» (2).

Todavía fué más allá la escuela de Zenon, pues sostuvo la tésis que «solo el sábio es bello» (3). «Si pudiéramos ver», escribia en este sentido Séneca, «si pudiéramos ver el alma del justo, ¡cuán bella, cuán santa, cuán resplandeciente se nos mostraría en gracia y excelencia!... No habria nadie que no sintiera su corazon abrasado del amor de ella. Ahora ciertamente muchas cosas embarazan nuestra vista deslumbrándola con excesivo resplandor, ó la cercan de tinieblas; mas ¿no habrá algun medio para que los ojos corpóreos se purifiquen y adquieran mayor perspicacia? Si pudiéramos apartar de nuestra vista interior el velo que

(1) *Decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae, in eo, in quo natura ejus a reliquis animantibus differat.* l. c. n. 96. Santo Tomás lee en vez de *decorum pulchrum*. (S. 22. p. q. 142. a. 2. c.)

(2) (Sapiens) recte etiam pulcher appellabitur; animi enim lineamenta sunt pulchriora quam corporis. De fin. 3. c. 2. n. 75.

(3) Stoici. . . asseverabant, a sensibus animum concipere notiones, quas appellant *ἔννοιας* earum rerum scilicet quas definiendo explicant; hinc propagari atque connecti totam discendi docendique rationem. Ubi ego multum mirari soleo, quum pulchros dicant non esse nisi sapientes, quibus sensibus corporis istam pulchritudinem viderint, qualibus oculis carnis formam sapientiae decusque conspexerint. Aug. de civit. Dei 8. c. 7.

tiene, podríamos contemplar la virtud aún allí donde todavía la encubre el cuerpo, donde la pobreza la oculta, donde la bajeza y la debilidad la rodean de sombras. Contempláramos, digo, esta belleza aunque cubierta bajo viles andrajos (4). Entonces se nos mostraría claramente la miseria en que yacen las almas gastadas y sin fuerza, por más que el brillo de la opulencia las envuelva en una luz aparente, y la falsa luz aquí del oro, allá del poder tienda á deslumbrar nuestros ojos. Entonces comprenderíamos cuán digno es de menosprecio lo mismo que admiramos á manera de niños que un juguete cualquiera hace dichosos. Un anillo ó un brazalete, que se compran con algunas monedillas de oro, les son más caros que sus hermanas ó sus padres. Nos admiran unas murallas cubiertas de tenue mármol; pero en esto engañamos á nuestros propios ojos, pues nos consta lo que hay por dentro. Mas si dorásemos la envoltura exterior de nuestra alma, ¿nos agrada-
ría acaso la mentira? Sabido es que el oro solo cubre maderas corruptibles. Ni es únicamente muros y techumbres lo que se procura cubrir de sutil brillo; toda la magnificencia de los hombres que ves puestos en alto, es oropel.

(4) *Cernemus, inquam, pulchritudinem illam, quambis sordido oblectam.*

Abre los ojos y verás cuanta miseria se oculta debajo de tan ténue resplandor» (1).

Tenemos tambien de nuestra parte la autoridad de tres de las mejores tendencias filosóficas de la antigüedad pagana. Muchos fueron los puntos en que disentan el Pórtico, la Nueva Academia y el Neoplatonismo; mas acerca del que ahora tratamos, andaban de acuerdo sus sentencias; y aunque dichas escuelas creyesen deber rechazar muchas aserciones de Platon, pero en tratándose de la belleza, fundábanla en la doctrina de su maestro. La misma filosofia socrática que Platon expuso con estima en sus diálogos, fué indudablemente la fuente comun de donde aquellos sacaron sus ideas acerca de la belleza, ideas de que forma parte la tesis á que ahora nos referimos. Hé aquí por vía de ejemplo algunos lugares:

«Las cosas incorpóreas», dice Platon, «son más grandes y más bellas que las corpóreas; aunque solo á los ojos de la razon.» (2):

En la introduccion del Protágoras dice Sócrates á Hectéreo haber visto á un hombre, á un extranjero de Abdera, que era mucho más hermoso que Alcibiades. Maravillado de esto dice

(1) Nec tantum parietibus aut lacunaribus ornamentum tenue praetenditur: omnium istorum quos incedere altis vides bracteata felicitas est. Inspice, et disces sub ista tenui membrana dignitatis quantum mali lateat. Seneca, ep. 115.

(2) Τὰ γὰρ ἀσώματα κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα λόγῳ μόνον, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ δείκνυται. [Plat. Politic. c. 25.

Hectéreo: «¿Tan hermoso es ese extranjero que sobrepuja á tus ojos en hermosura al hijo de Clinias»? «Buen hombre», replicó Sócrates, «¿cómo no hé de reputar yo por más hermoso á quien es sobre todo más sábio?»

Teetes era, segun la pintura que se lee de él en la introduccion del diálogo que lleva su nombre, de horrible figura, como Sócrates. En el curso de la conversacion le dice éste: «Tú eres hermoso, Teetes, y de ningun modo feo, como ha dicho de tí Theodoro: pues quien bellamente habla, bello y bueno es».

De estos conceptos brota, por decirlo así, en el final del Fedro esta bella oracion de Sócrates: «Oh amado Pan, y vosotros los demás dioses de este lugar, concededme que mi interior sea bello, y que lo que en mí cae por de fuera, convenga con mi interior: que mi reino sea la sabiduria» (1).

(1) ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι θεοὶ τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τῶνδ' ὄντων, τῆζ ὄντων δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντός εἶναι μοι φίλια πλοῦστον δὲ νομιζομὶ τὸν σοφόν. Phaedr. extr.

La misma idea exactamente sirve de fundamento al uso de la lengua griega segun la cual καλός denota á menudo simplemente el bien moral. Tambien usa esta palabra S. Pablo (Gal. 4, 18 y Rom. 7, 21). Otros dos ejemplos trae Créuzer en su edicion antes citada de Plotino, X. San Juan Damasceno llama al arbol del bien y del mal «τό... τῆς τοῦ καλοῦ τε καὶ κακοῦ γνώσεως ζύλον»: y en las notas á los κε. ἀλιτα παρανετικά de San Nilo, es definido el arrepentimiento: «ἢ ἀπὸ τοῦ κακοῦ εἰς τὸ καλὸν μεταγωγή.» ¿Por dónde se explica semejante uso de una palabra que tiene un sentido mucho más lato? Solo del fenómeno que asimismo acaece en otras palabras, que consiste en ser impuesto por antonomasia el nombre del género

6. Clemente de Alejandría cita estos tres últimos lugares de los diálogos de Platon, añadiendo esta observacion: «Sócrates enseña pues ser la virtud la belleza, y el vicio la fealdad del alma» (1). Y como las mejores tendencias de la especulacion gentílica, así tambien la filosofía cristiana profesó esta doctrina. En el mismo pasaje recuerda Clemente de Alejandría esas tres palabras de Sócrates y las ideas de Platon al intento de probar que los griegos habian tomado muchas de sus doctrinas de la Teología y de los libros santos de los hebreos, «ἐὰρ βέλτιος φιλοσοφία». El sábio alexandrino miraba tambien estas ideas como muy conformes al espíritu de la divina revelacion, y por consiguien- te como doctrina que debia tener por firme la filosofía cristiana. De esto no es posible dudar. El mismo espíritu que por boca de Salomon nos recuerda en un proverbio (2), que «engañoso es el donaire y vana la hermosura (del cuerpo)», es el que inspira al sábio que lleno de admiracion esclama: «¡Oh cuán bella es la generacion casta con esclarecida virtud!» (3). Esta doctrina

aún á sus mas excelentes especies. Como el bien moral era para los griegos la especie más excelente entre las cosas bellas, de aquí que las llamarán á estas con el nombre del género, καλόν.

(1) Τὴν γὰρ ἀρετὴν τὸ καλλὸς τῆς ψυχῆς εἶναι εἶπεν· κατὰ δὲ τὸ ἐναντίον τὴν κικλίαν αἴτιας ψυχῆς. Strom. 5. c. 14. ed. Potter. p. 705.

(2) Prov 30, 31.

(3) Sabiduria, 4, 1.

pues, segun la cual tiene la hermosura su propia morada en la region de las cosas espirituales, penetró, como no podia ménos, en los expositores de la ciencia cristiana bajo una forma, en cuanto era posible, todavía más viva y precisa que entre los autores paganos.

«El hombre que quiera ser hermoso», dice tambien Clemente de Alejandría, «que adorne lo que en el hombre es más hermoso, es á saber, el espíritu, y añada cada dia alguna cosa á su hermosura» (1). Muchas veces repite esta misma verdad dirigiéndose al corazon de la mujer: No en los hechizos de faláz artificio ha de frotarse el rostro: queremos enseñarle otro arte, el verdadero arte de adornarse. La hermosura mejor es la interior, como ya hemos dicho muchas veces, aquella hermosura con que el Espíritu Santo adorna las almas derramando en ellas su esplendor: la justicia, la prudencia, la fortaleza, la templanza, el amor á todo lo bueno, y finalmente el pudor, hé aquí los más hermosos colores que jamás se vieron (2). En el corazon es donde han de llevar los adornos, y hacerse estimables por la belleza segun el hombre interior. Porque solo en el alma moran la belleza y

(1) Ἄνδρὶ δὲ βουλομένῳ εἶναι καλῷ τὸ κάλλιστον ἐν ἀνθρώπῳ, τὴν διάνοιαν, κοσμητέον..... Clem Alex. Paedag. 1. 3. c. 3. Potter. 294.

(2) Clem. Alex. Paedag. 3. c. 11. Potter. 221.

la fealdad: solo el alma recta es, pues, verdaderamente bella y buena» (1).

La fiel observancia de este programa de Ética cristiana celebraba Gregorio Nancianceno en su hermana y en su madre. «No gusta ella del ornato», dice hablando de la primera, Santa Gorgonia: «el no estar adornada, esta era su belleza». (2). Hé aquí ahora como hablaba de Santa Nona su madre: «Otras mujeres se glorian en su hermosura, ora sea esta obra de la naturaleza ó del arte. Mas ella no conocia otra belleza que la del alma, el anhelo por imprimir ó reparar en su corazon la imagen de Dios; el adornarse usando de coloretos ú otras artes, eso dejábalo á las comediantas» (3).

La simple belleza moral, que pertenece al órden natural, no tiene sin embargo á los ojos del cristianismo ningun mérito extraordinario; la belleza propia del cristiano es sobrenatural. Por esto ya antes de Clemente de Alejandria oíase que la hermosura del alma es obra del Espíritu Santo. Oigámoslo nosotros de boca del discípulo más ilustre del grande alejandrino cuando henchido de entusiasmo ensalza esta sobrenatural

(1) Χρηὶ γὰρ εἶναι κοσμίας ἔνδοθεν, καὶ τὴν ἔσω γυνῆλα δεικνύναι καλὴν, ἐν μονῇ γὰρ τῇ ψυχῇ καταφαίνεται καὶ τὸ κάλλος καὶ τὸ αἰσχρὸς διὸ καὶ μόνος ὁ σπουδαῖος καλὸς κἀγαθὸς ὄντως ἐστίν. Clem. Al Paedag. 2. c. 12. Potter. 243.

(2) Ἀκαλλώπιστος (ἦν), καὶ τοῦτο κάλλος αὐτῆ, τὸ ἄλοσμον. Orat. 8, al. 11. in laud. Gorgon. n. 3. ed. Manr. 219.

(3) Greg. Naz. or. 18. al 19. funebr. in patr. n. 8 ed. Maur. 335.

hermosura: «El que haya contemplado», dice, «qué cosa sea aquella belleza de la esposa á quien ama el Esposo, el mismo Hijo de Dios, aquella magestad del alma que brilla en ella con una hermosura sobrehumana y aún más que celestial, ese se avergonzará de honrar con el propio nombre de belleza á la hermosura corpórea de una mujer, de un jóven, de un hombre: la belleza propiamente dicha no toca á la carne (1), que no es sino fealdad. Porque toda carne es como heno, y su magnificencia, que, cual la llamada belleza en la mujer ó en el jóven, cautiva á los ojos, es como una flor segun el Profeta: Toda carne es heno, y toda su gloria como la flor del prado. Se seca el heno y la flor cae... mas la palabra del Señor nuestro dura eternamente» (2).

Considerada así la belleza corpórea, no debemos admirarnos mucho al encontrar en algunos escritores católicos, especialmente en los más antiguos, que el Hijo de Dios hecho hombre no era bello segun el cuerpo. Las palabras de Isaias (53, 2. 3.) se refieren, al decir de ellos, no tan solo al tiempo de su pasión, sino principalmente al en que se mostró vestido de nuestra carne. Pues si bien el Señor, hasta en aquel exterior en que parecia en los ojos de los hombres, estaba lleno de todo decoro y majestad, de

(1) Τὸ γὰρ κυρίως κάλλος εἶναι οὐ χωρεῖ.

(2) Orig. de oratione n. 17. ed. Maur. p. 236.

aquella amabilidad que cautivaba los corazones; pero quiso en sus altos designios privarse de la excelencia, ó mejor, de la sombra de excelencia que tanto se procura enaltecer á los ojos de los hombres carnales. «El Señor mismo», dice Clemente de Alejandria, «en su conformacion exterior no era bello, segun lo que por boca de Isaiás nos enseña el Espíritu Santo diciendo: «No es de aspecto bello, ni es esplendoroso. Nosotros le hemos visto, dicen, y nada hay que atraiga nuestros ojos, ni llame nuestra atencion hácia él». Y sin embargo, ¿qué cosa más digna de ser amada que el Señor? Pero no quiso ser notado por la hermosura de la carne, que solo es apariencia, sino por la verdadera belleza del alma y del cuerpo, la primera de las cuales es el amor, y la inmortalidad la segunda» (1). Y en otro lugar dice: «No sin motivo quiso el Señor parecer bajo un aspecto no esplendoroso: quisólo así porque su belleza exterior no atrajese nuestros ojos de tal manera que dejásemos de fijarnos en sus palabras; y porque no olvidásemos lo invisible, convirtiendo nuestro amor á lo que es pasajero» (2). En el mismo espíritu explica San Basilio las palabras del Salmista con que éste

(1) ... Ἄλλ' οὐ τὸ κάλλος τῆς σαρκὸς τὸ φαντασιαστικόν, τὸ δὲ ἀληθινὸν καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἐνδείκτετο κάλλος· τῆς μὲν τὸ ενεργητικόν, τὸ δὲ ἀθάνατον τῆς σαρκὸς. Clem. Al. Paedag. 1. 3. c. 1. extr. Potter. 252.

(2) Clem. Al. Strom 1. 6. c. 17. Potter. 818.

ensalza la hermosura del Hijo de Dios hecho hombre (ps. 44, 5). «Con tu hermosura, esto es, con tu invisible divinidad. Pues aquella es la belleza positiva (1), que sobrepuja la vista y comprension humana, y solo se ofrece á los ojos del espíritu contemplativo. Los Apóstoles conocian su hermosura cuando Él se dignaba revelársela: Pedro y los hijos del trueno la contemplaron visible en el monte donde se descubrió radiante como el sol, porque ellos fueron hechos dignos de ver con sus propios ojos los primeros rayos de su gloria» (2).

(1) τὸ ὄντως καλόν.

(2) Bas. in ps. 44, n. 5. Tales conceptos acerca de la forma exterior del Señor dan á entender, fuera de Clemente de Alejandria, de una manera más ó ménos precisa, Justino (Dial. cum Tryph. p. 181, 186 ed. Maur.), Tertuliano (de carne Christi c. 9. contr. Jud. c. 14), Cirilo de Alejandria (Glaphyr in Exod. 1. 1. n. 4. ed. Aubert. pág. 259); véase también al n. 39 las palabras de San Basilio (in ps. 44 n. 4).

Por lo demás no alegamos esta opinion como regla que deba seguirse. No se apoya en ninguna tradicion positiva, pues, como indica con harta claridad San Agustin (de Trinit. 1. 8. c. 4. 5), no la hay en la Iglesia ni sobre la forma exterior de Cristo, ni sobre la de su Santísima Madre. Mas bien parece ser el resultado de una aprehension estremadamente viva de cuán poca cosa es la hermosura corpórea, y en este concepto puede fácilmente reconocerse valor dada una direccion ascética muy rigurosa. La única prueba propiamente dicha de esta opinion sácanla sus autores de las palabras de Isaiás (53, 2. 3); así se colige del texto citado, en que se apoya Orígenes con insistencia escribiendo contra Celso 1. 6. n. 75, 76. (ed. Maur. p. 689. 690). Pero Teodoreto (in ps. 44. 3. ed. Schulze p. 888.) y antes que él San Juan Crisóstomo (in Matth. 8. 18 hom. 27. al. 23. n. 2) hacen ver que las palabras del Profeta no inducen á este sentido. San Crisóstomo dice expresamente: «No era solo en los milagros cuando el Señor se atraía los ojos de las gentes; sino su simple ordinario aspecto estaba lleno de soberana gracia y amabilidad, segun las palabras del salmo (44. 3): «¡Oh tú el más gentil en hermosura entre los hijos de los hombres, derramada se vé la gracia en tus lábios». Esta

Por donde se ve claramente lo que pensaron de la belleza en la antigüedad cristiana los héroes de la verdadera ciencia: puntualmente lo mismo que hemos manifestado en el principio de este párrafo. La belleza propiamente dicha, la positiva, la verdadera belleza, τὸ ὑπὸ καλῶς, como se expresa Orígenes, τὸ ὄντως καλὸν de San Basilio el Grande, τὸ ἀληθινὸν καλλοῦς, como dicen con Clemente todos los platónicos, es la belleza de los seres espirituales en la verdadera perfección de criaturas inteligentes, es la perfecta armonía de sus designios y movimientos con la sabiduría y el amor de Dios. Ciertamente el sensualismo, el materialismo, la filosofía de la carne, no pueden seguir el vuelo de estas ideas ni echarles mano, pues carecen de medios para aprehender lo que no se deja coger de los dedos; y así parécenles

fué el pensamiento dominante desde entonces en la Iglesia y en el arte católico: concebíase al Señor como un ideal de la más perfecta belleza humana. Aquí se echa de ver ya, guardando el justo medio, la idea del sentido de la belleza exterior tal como se nos ofrece en San Ambrosio (de off. 1. c. 19) y San Agustín (de vera relig. c. 21). Una descripción puntual del Salvador en este sentido contiene la carta al emperador Teófilo «sobre las sagradas imágenes dignas de veneración», que se atribuye á San Juan Damasceno; pero que según Combes y Lequien debe ser de tres patriarcas de Oriente. En ella se dice que el Dios-Hombre era en un todo semejante á su Madre Virgen. Constantino hizo pintar su imagen «tal como la bosquejan los historiadores antiguos, según los cuales era de alta estatura, ojos hermosos, cejas crecidas, nariz grande, cabellos anillados, dedos largos, la nuca algo encorvada, barba oscura, semblante florido, su color rubio (σιτόχρους *trigüento*); su voz sonaba llena y hermosa; era afable y se llevaba tras sí los corazones, y en su aspecto se retrataban la paz, la mansedumbre, la dulzura y la paciencia.» (Opp. S. Jo. Damasc. ed. Lequien 1. p. 634.)

tener delante un sueño cuando oyen hablar de una belleza invisible. Pero, ¿quiénes son aquí los soñadores, aquellas inteligencias cuya luz llega hoy mismo á alumbrar á la humanidad al través de los siglos, ó estos charlatanes de cerebro vano, sábios de ayer que se empeñan en probarnos (y cierto lo consiguen), que están vacíos de todo espíritu, y que á semejanza de los animales no tienen facultad alguna superior á su delirante fantasía? Pero dejémoslos, que no es este el lugar oportuno de entrar en disputa con el sensualismo.

7. No fué diferente del de los Padres griegos el sentir de las dos columnas de la Iglesia de Occidente en Hipona y Milan. Según San Agustín toda la belleza del alma es la virtud y sabiduría (1); según San Ambrosio, «la belleza del alma es la sincera virtud, y su verdadero ornamento, el conocimiento de las cosas celestiales» (2). La belleza del cuerpo no carece de valor. «No ponemos ciertamente la virtud en la hermosura del cuerpo; pero no por esto rechazamos la gracia exterior, porque la modestia suele colorear las mejillas con el pudor, y dar así gracia al semblante. Y así como el artista suele trabajar mejor sobre una materia bien dispuesta,

(1) Totum quod pulchrum est in anima virtus et sapientia est in ps. 53, serm. 1. n. 18.

(2) Pulchritudo autem animae sincera virtus, decus verior cognitio superiorum. De Isaac et anima cap. 8. n. 78.

así también brilla más la modestia en un cuerpo hermoso» (1). Pero la belleza espiritual es sin comparación superior á esta otra. «El alma en este cuerpo, semejante al músico que solo toca las cuerdas de la cítara con la yema de los dedos, el alma, digo, si por ventura es sóbria, pulsa, cual si fueran cuerdas musicales, las pasiones de esta carne para sacar de ellas un conciento que diga armonía con el de las costumbres y virtudes, para que en todos sus pensamientos y obras convengan entre sí y guarden la más perfecta consonancia su hechos con sus ideas. El alma usa del cuerpo, y el cuerpo es el instrumento del alma: de aquí que sea una cosa el imperio y otra el ministerio; una cosa lo que somos y otra lo que nos pertenece. El que ama la hermosura del alma, ese nos ama á nosotros; más el que ama la hermosura del cuerpo, no ama al hombre mismo, sino lo que ama es la hermosura de la carne, que bien pronto se marchita y perece» (2).

(1) Nos certe in pulchritudine corporis locum virtutis non ponimus, gratiam tamen non excludimus; quia verecundia et vultus ipsos solet pudore obfundere, gratioresque reddere. Ut enim artifex in materia commodiore melius operari solet, sic verecundia in ipso quoque corporis decore plus eminet. Ambros. de officiis l. 1. c. 19. número 83.

(2) Anima in hoc corpore tamquam in fidibus musicis, quae sobria est tamen summis ut ita dicam, digitis, velut nervorum sonos, ita pulsat carnis istius passiones, ut consonum reddat morum atque virtutem consentientemque concientum; ut in omnibus cogitationibus suis, in omnibus operibus id custodiat, ut omnia consilia et facta sibi concinant. Anima est ergo quae utitur, corpus quod usui

Cabalmente porque se marchita y perece tan pronto, llamóla San Agustín no verdadera, sino «falsa» belleza (1), «el grado más ínfimo de la belleza» (2), «bien mínimo, temporal, carnal, ínfimo» (3), «deforme en comparación con la belleza del alma» (4). Lo bello es ciertamente don de Dios; mas concédelo también á los malos porque no parezca un gran bien á los buenos» (5). Por esto el Espíritu Santo la llama vanidad. No porque no sea verdadera en su naturaleza, sino porque «en fuerza de esta perversidad del alma que es pecado y pena del pecado, toda la naturaleza corpórea se torna en lo que decia Salomón: Vanidad de vanos y todo vanidad..... Y no sin razón se añade de *vanos*, porque si quitas á estos que buscan las cosas últimas como si fuesen las primeras, ya no sería el cuerpo vanidad, antes ostentaría en su género su respectiva belleza, aunque ésta sea la última» (6).

est; ac per hoc aliud quod in imperio, aliud quod in ministerio; aliud quod sumus, aliud quod nostrum est. Si quis animae pulchritudinem diligit nos diligit; si quis corporis decorem diligit, non ipsum hominem, sed carnis diligit pulchritudinem, quae tamen cito marcescit et desinit. Ambr. de bono mortis c. 7. n. 27.

(1) «Falsa». Epist. 3. al. 155. ad Nebridium n. 4.

(2) «Pulchritudo ima, extrema». De vera relig. c. 40. n. 74. 75.

(3) «Bonum minimum, temporale, carnale, infimum». De civit. Dei 15. c. 22.—Contra epist. Manichaei c. 42.

(4) (Homo) interior exteriorem respicit, et in sua comparatione foedum videt. . . De vera relig. c. 40. n. 74.

(5) Quod bonum Dei quidem donum est; sed propterea id largitur etiam malis, ne magnum bonum videatur bonis. De civit. Dei 15. c. 22.

(6) Hac ergo perversitate animae, quae contingit peccato atque supplicio, fit omnis natura corporea illud quod per Salomonem dici-

Por esto, en fin, no es por la belleza del cuerpo sino por la muy más excelente del alma, que es la justicia, por la que somos semejantes á Dios y reberberos de su hermosura. ¿Qué otra cosa es la justicia que habita en nosotros, ó cualquiera otra virtud con que vive el hombre sábia y rectamente, sino la hermosura del hombre interior? A la verdad más en razon de esta hermosura que segun el cuerpo hemos sido hechos á imagen de Dios.... Si pues la belleza del espíritu no la hallamos en la extension del cuerpo, ni en la conveniente colocacion de las diferentes partes, sino en la virtud inteligible, ó sea en la justicia, y si esta belleza es la que renueva en nosotros la imagen de Dios, es claro que la hermosura del mismo Dios que nos ha hecho, no se ha de buscar en ninguna extension corpórea, y por consiguiente que tanto se ha de considerar incomparablemente más hermosa que las almas de los justos, quanto es Dios sin comparacion más justo que ellos» (1).

tur: *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas.....* Neque enim frustra est additum, *vanitatum*, quia si vanitatis detrahas, qui tanquam prima sectantur extrema, non erit corpus vanitas; sed in suo genere, quamvis extremam, pulchritudinem sine ullo errore monstrabit. De vera relig. c. 21. n. 41.

(1) Quid est autem aliud justitia, quum in nobis est, vel quaelibet virtus qua recte sapienterque vivitur, quam interioris hominis pulchritudo? Et certe secundum hanc pulchritudinem magis quam secundum corpus facti sumus ad imaginem Dei. . . . Si ergo non in mole neque in distantibus per loca sua partibus, sicut corpora sive cernuntur sive cogitantur, sed in virtute intelligibili, qualis est justitia, mentem dicimus, seu novimus, seu volumus pulchram

Cerca de ocho siglos despues que esta verdad fué claramente enunciada por los Agustinos y Ambrosios, por los Gregorios y Baslios, por Clemente y Origenes, por Sócrates y sus discipulos, la enseñó no ménos distintamente el último Padre de la Iglesia, el santo abad de Clarval. «¿Cuál entre todas las excelencias externas del hombre hay, que si se compara con la hermosura interior de un alma cualquiera santa, no sea tenuta por vil y fea por toda persona de recto juicio? ¿Qué cosa puede ostentar la figura de este mundo que pasa, que sea igual á la hermosura del alma que habiendo arrojado de sí la vestidura del hombre viejo y terreno, se adorna con la belleza del nuevo, del alma que en lugar de perlas, se adorna de virtud, y se hace por aquí más sublime que los cielos, más esclarecida que el mismo sol?» (1).

Antes de concluir conforme á este unánime sentir, no podemos ménos de citar la admirable

et secundum hanc pulchritudinem reformamur ad imaginem Dei: profecto ipsius Dei, qui nos formavit et reformat ad imaginem suam, non aliqua mole corporea suspicanda est pulchritudo; sed que justorum mentibus credendus est incomparabiliter pulchrior, quae est incomparabiliter justior. Epist. 120. al. 222. ad Consentium c. 4. n. 20.

(1) Quid namque eorum quae in facie lucent, si internae cujuspiam sanctae animae pulchritudini comparetur, non vile ac foedum recto appareat aestimatori? Quid, inquam, tale in se ostendit ea quae praeterit figura hujus mundi, quod aequare speciem animae possit illius, quae exuta terreni hominis vetustatem, ejus qui de coelo est decorem induit, ornata optimis moribus pro monilibus, ipso purior sicut et excelsior aethere, sole splendidior? Bern. in Can. serm. 27. n. 1. Véase serm. 45. n. 2.

exhortacion de un Doctor que todavía no hemos nombrado: San Juan Crisóstomo. «¡Cuán agradable, dices tú, es el semblante hermo­seado con los colores de la flor! Pero dime: ¿No son asimismo esplendorosas las flores de la tierra? ¿Y no se marchitan? Así pues, no vuelvas tus ojos al sonrosado semblante, sino entra más adentro con tu ánimo; aparta el pensamiento de aquella hermosa superficie, y busca lo que debajo de ella se oculta.... Pero los ojos son tan expresivos y llenos de ternura, tan finamente cortadas las cejas, los párpados tan primorosamente matizados, la mirada tan suave, el aire y continente tan benignos y suaves..... Si, pero advierte que todo esto no es otra cosa que piel y tendones, músculos y venas. Pues considera esos bellos ojos amortiguados y lánguidos por efecto de la edad, ó anublados por la enfermedad ó la tristeza, ó hinchados y encendidos por la cólera; ¿no va todo esto contra su belleza? ¿no quedan luego desfigurados? ¿no pierden acaso su esplendor? Elévate despues en espíritu hasta aquella que solo merece el nombre de belleza (1).—Pero yo, me replicas, no veo la hermosura del alma.—La verás solo con que la quieras ver. Pues así como puede uno representarse en la mente y admirar hombres bellos, aunque no estén pre-

(1) ἐπὶ τῷ ἄλλῳ τὸ ἀληθινόν.

sentes, así tambien puede representarse la belleza del alma sin hacer uso de los ojos corpóreos. ¿No te has formado muchas veces en tu interior una figura hermosa hácia la cual te has sentido atraído? Pues á este mismo modo fórmate ahora la pintura de la belleza del alma, y alégrate al ver cuán digna es de ser amada.— Pero lo que no tiene cuerpo alguno, no se puede ver.—Léjos de esto nuestro espíritu lo contempla mejor que á las cosas corpóreas. Y si no, ¿cómo es que admiramos á los ángeles y arcángeles aunque no los vemos? ¿cómo es que admiramos un corazon noble, un alma virtuosa? Tú mismo, ¿no admiras mejor á un hombre adornado de justicia y fortaleza, que á un semblaate bello? Así cuando ves á una persona oprimida que lleva con paciencia el ódio y la persecucion, no solo la admiras, sino tambien la amas, aunque esté agobiada y debilitada por los años. Ciertó, semejante belleza del alma aún en la ancianidad tiene muchos amigos y admiradores, pues nunca se marchita, ni deja nunca de resplandecer. Anhelemos todos á esta belleza, seamos participes de ella, y busquemos y amemos á las almas que la poseen» (1).

(1) Chrysost. in epist. 2. ad Cor. homil. 7. al fin.

III.

Como propiedad característica de la belleza se nos representa de un modo inmediato la siguiente: la contemplación de las cosas bellas nos causa alegría, la contemplación de su belleza nos produce gozo.

8. Según Leibniz la belleza de las cosas es la propiedad de las mismas en virtud de la cual su conocimiento en sí y por sí mismo considerado, sin respecto á ninguna otra causa, engendra deleite en nuestro ánimo; y este deleite espiritual, engendrado de la mera contemplación, es cabalmente el signo por cuyo medio la discernimos (1). Esta descripción (porque es claro que no puede llamarse definición) es sin disputa completamente exacta. Porque es una experiencia constante en todo el que no anda distante del sentimiento de la belleza, que las cosas bellas las vemos de muy buena gana, que nos causa placer el contemplarlas, que su aspecto nos es agradable, nos produce deleite, y esto no por otra razón, sino únicamente porque son y en razón de ser bellas. A quien no sabe esto, no

(1) Princeps horum (recentiorum philosophorum) Leibnitijs, cujus pauca quidem, sed fecundissima hac illac in suis operibus circa pulchrum leguntur. Ex his, mirabili cohaerentia doctrinae, luculentissima pulchritudinis definitio colligitur, scilicet pulchritudinem esse rerum perfectionem, quae, quatenus cognita, voluptate nos afficit, eaque discernitur. Caes. Baldinotti, *Metaph. gen.* n. 276.

hay medio de probárselo. Preguntado cierta vez Aristóteles que por qué gustamos tanto del trato y conversación de los hombres bellos, respondió diciendo: «Esto solo puede preguntarlo un ciego» (1). El bello canto de las sirenas encantaba, según el mito de los antiguos, á todos cuantos lo oían; ningun mortal podía resistir la arrebatadora dulzura de su melodía (2). Nadie ignora cuán rica fué la mitología griega en representaciones semejantes del atractivo irresistible de la belleza. Pero dejemos las poesías profanas á unas gentes que no obstante la finura de su sentimiento estético hubieron de sentir siempre en su fondo los groseros estímulos del deleite carnal. ¿Qué otra cosa sino la felicidad del gozo que se siente en la intuición de la belleza sobrehumana, fué lo que subyugó á San Pedro cuando, según hemos oído á San Basilio, «fué elegido por el Señor para ver sobre el monte, juntamente con los hijos de trueno, el primer albor de su transfiguración gloriosa», cuando embriagado de alegría, olvidado de toda otra cosa, y «no sabiendo lo que se decía» (3) exclamó: «Maestro, bien estamos aquí: hagamos tres tiendas ó pabellones?»

(1) Πρὸς τὸν πρῶτον. Διὰ τί τοῖς καλοῖς πολὺν χρόνον ὀμιλοῦμε; Τοῦ λοιπῷ, ἐπει, τὸ ἐρώτημα. Diog. Laert. vit. Arist. ed. Bipont. p. 18.

(2) Homero, *Odisea*, 12, 39.

(3) Luc. 9. 33.

El gozo que nos produce la intuición de un objeto, es lo primero y lo último que pensamos, si le llamamos bello. «Tú puedes emplear también el nombre de belleza, dice el neoplatónico Máximo de Tiro, pero siempre habrás de significar por ella el deleite; porque la belleza no sería belleza, si no fuera objeto de un deleite exquisito» (1). Esta es asimismo la doctrina de Santo Tomás: «Bellas decimos aquellas cosas cuyo aspecto nos produce deleite» (2). Y en otro lugar dice todavía más expresamente: «Al concepto de belleza pertenece que en su aspecto ó conocimiento repose el apetito. Así, á aquello llamamos bello, cuya percepción nos produce deleite» (3).

(1) *Kαὶ γὰρ τὸ κέλιν εἶπης, ἡδονὴν λέγεις· σχολῆ γὰρ ἂν εἴη τὸ κάλλος κάλλος, εἰ μὴ ἡδιστον εἴη.* Max. Tyr. disert. 3. al. 33. n. 5.

(2) S. 1. p. q. 5. a. 4. ad 1. «Pulchra enim dicuntur quae visa placent.» Que la palabra *placent* tiene aquí el sentido que le hemos dado en la traducción, pruébalo la que después sigue (*sensus*) *delectatur*.

(3) S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3. «Ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu, seu cognitione quietetur appetitus. . . Ita quod. . . pulchrum dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.» Conviene con la primera proposición las palabras S. 1. p. q. 5. a. 6. c. extr. «Id autem quod terminat motum appetitus ut *quies* in re desiderata, est *delectabile*».

IV.

Conceptos de la Etica que ilustran esta doctrina y ayudan á su inteligencia. Amor perfecto é imperfecto. El primero puede ser absoluto ó relativo. Ambos traen consigo placer. Razones que deben guiarnos en la investigación relativa á la esencia de la belleza.

9. Si ahora queremos conocer cuál sea la esencia de la belleza y cuáles sus elementos, deberemos indagar la razón del atractivo que ella tiene para nosotros, el por qué de aquel gozo que nos causa la contemplación de las cosas hermosas. Antes, sin embargo, de proceder en esta investigación, conviene recordar algunas nociones de filosofía moral acerca del amor, sus especies y propiedades.

Santo Tomás define el amor en general: «La complacencia en el bien» (1). Distingúense dos amores, uno perfecto, y otro imperfecto. El amigo ama al amigo no por el deleite ó interés personal que de él puede venirle, sino por las excelencias de que le considera adornado: este es amor perfecto. El comerciante por el contrario ama el dinero no por la intrínseca excelencia de éste, sino porque lo mira como un medio para sus ganancias, y por consiguiente para llevar una vida cómoda y tranquila; en una palabra, porque el dinero le produce utilidad

(1) *Complacentia boni.* S. 1. 2. p. q. 25. a. 2.

y deleite: este es amor imperfecto. Podemos por tanto concebir y distinguir dos especies de amor. El amor perfecto (llamado amor de benevolencia, *amor benevolentiae*) es la complacencia que nace de considerar en un objeto lo que es en sí, las excelencias que le son propias; por el contrario, el amor imperfecto (amor de concupiscencia, *amor concupiscentiae*) es la complacencia en un objeto originada de considerar las ventajas ó deleite que nos trae.

Amor de benevolencia es por consiguiente el que tiene y debe tener el hombre de sí mismo. Cuando este amor se ordena á otro hombre, si por ventura el que ama es correspondido por el amor del amado, y este amor es conocido de entrambos, lleva el nombre de amor de amistad (*amor amicitiae*).

10. Al amor perfecto y al imperfecto los hemos considerado hasta aquí como dos especies de un mismo género; y así deben en efecto ser considerados segun la noción que nos dá Santo Tomás del amor en general, de la cual hemos partido. Pero no pocas veces suele entenderse bajo el concepto genérico de amor la especie más excelente de él, ó sea el amor perfecto. Así el mismo Santo Tomás dice en otro lugar: «Amar es querer bien á alguno» (1), refiriéndose á Aristóteles (Retórica, lib. 2, cap. 4.) donde se lee:

(1) Amare est velle alicui bonum, S. 1. 2. p. q. 26. a. 4.

«Consiste por consiguiente el amor en querer para alguno lo que tenemos por bueno, y cierto en razon de él y no por respeto ninguno hácia nosotros; y en movernos á procurarle ese bien cuanto sea de nuestra parte» (1). Entendiendo el amor en este sentido riguroso, puede definirse: «complacencia en un objeto por el objeto mismo;» y en este caso resulta claro que aquella complacencia que procede del respeto á nuestra utilidad ó deleite, no es sino una sombra del amor, á la cual puede llamarse con más exactitud concupiscencia (*concupiscentia ἐπιθυμία*), ó tambien amor impropriamente dicho por oposicion al amor propiamente dicho ó perfecto.

11. Que el amor de amistad solo puede darse entre dos seres racionales, no hay para qué advertirlo. Lo mismo puede decirse del amor de benevolencia que no implica ser correspondido, el cual tampoco puede referirse propia y directamente sino á las personas, y nunca á seres impersonales. Con todo, seria un error deducir de aquí que los últimos solo pueden ser objeto del amor impropio de concupiscencia. Un artista, un escritor ama sus obras, porque son el fruto de su ingenio; un amigo ama el retrato de su amigo; un buen hijo tiene en honrosa estima un recuerdo que al morir le dejára su padre, ama la alhaja

(1) Ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινι ἔσται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα, ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, γὰρ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων. Arist. Rhet. 2. 4.

que usaba, aunque no sea sino una modesta cajita, aunque no tenga valor alguno: ¿podrá decirse que tal amor es impropio ó de concupiscencia? Ciertó que tampoco es amor perfecto, amor tomado en toda la extensión y en el primer sentido de la palabra; pero de él nace, como de su raíz, y por el contrario, con el amor de concupiscencia no tiene conexión alguna.

Los teólogos, cuando tratan de los santos y de sus imágenes y reliquias, distinguen dos maneras de veneración: una veneración absoluta, y otra relativa. Las virtudes que constituyen la razón y el objeto de nuestra veneración, son propias realmente de los santos, por lo cual la veneración que les tenemos es absoluta (1). Por el contrario, las reliquias é imágenes de los santos, consideradas de por sí nada tienen que exija nuestra veneración. Pero las primeras dicen una relación moral á los santos, y las segundas los representan: y bajo uno y otro concepto son y deben ser respectivamente objeto de nuestra veneración, como la que se debe á los santos mismos, no absoluta, sino relativa. En otros términos, nuestra veneración se dirige de un modo próximo é inmediato á las reliquias é imágenes de los santos, pero no se detiene en ellas, sino sube y se eleva á los que magnificaron á Dios, de

(1) Por supuesto no ha de entenderse que el último término de nuestra veneración pueda ser otro que la fuente de todas las perfecciones criadas, Dios mismo.

cuyo número fueron los que por medio de imágenes ó reliquias se nos ponen delante de los ojos. Veneramos pues á las reliquias é imágenes, mas no por ellas mismas, sino únicamente por su relación y respeto con las personas dignas de nuestra veneración.

Apliquemos ahora esta distinción al amor perfecto. Las cosas desprovistas de razón y personalidad pueden ser objeto inmediato de nuestro amor propiamente dicho; si bien este amor será en tal caso relativo, es decir, un amor cuyo último término no es la cosa sino la persona con quien la cosa que la representa, está moral é íntimamente relacionada, como signo de ella que trae á la memoria las dotes de la persona amada; es un amor, decimos, cuyo motivo no es la sustancia irracional en sí misma, sino la relación que ésta tiene con algun ser racional digno de ser amado.

Que el amor propiamente dicho no se refiere exclusivamente á los seres dotados de razón, sino que puede también referirse á las cosas impersonales, es doctrina de Santo Tomás. «El verdadero amor está en que sea querido el bien de alguno en cuanto es bien de este; pues si uno quiere el bien de otro solo en cuanto cede en el de un tercero, su amor no es verdadero amor. Así, por ejemplo, el que quiere que se guarde el vino para irselo bebiendo, ó que viva muchos años algun hombre porque espera reci-

bir de él algun provecho, ese ama al vino y al hombre *per accidens*, y propiamente se ama á sí mismo. Es así que Dios quiere el bien de cada una de sus criaturas, segun que es bien de cada una de ellas, pues quiere que cada cosa sea y permanezca en el bien que le es propio, aunque tambien ordene unas cosas para bien de otras: luego Dios ama verdaderamente no solo á sí mismo sino tambien á otras cosas» (1).

12. Llegamos ahora á una propiedad del amor perfecto, que viene muy bien á nuestro propósito en la presente investigacion. Dijimos antes, que el amor imperfecto nace del deseo de algun provecho ó deleite que esperamos de un objeto; y por el contrario, que el perfecto amor es la complacencia en un objeto por sí mismo, sin consideracion á nuestro propio contento. Mas

(1) Thom. contr. Gent. 1. 1. c. 91. n. 2. Otro lugar hay (S. 1. p. q. 20. a. 2. ad. 3.) que parece contradecir á este, porque en él parece sostener Santo Tomás, que Dios solo tiene amor impropio para con sus criaturas irracionales. De Sylvestris (Ferrariensis) en su excelente comentario á la Summa contr. Gent. desataba esta dificultad ahondando mucho en ella. «Considerandum tertio» dice entre otras cosas, «quod benevolentia dupliciter accipi potest, scilicet communiter et proprie. Communiter sumpta significat actum voluntatis, quo alicui volumus bonum *quomodocumque*, ut est ejus; proprie autem sumpta significat actum voluntatis, quo volumus *absolute* bonum alicui *tantum*, ut est ejus bonum.... Dicitur ergo tertio, quod Deus irrationalia amat amore benevolentiae communiter dicto; vult enim eis eorum bonum, in quantum est eorum bonum, quum sit eorum causa. Dicitur quarto, quod ea non amat benevolentia proprie dicta, quia non vult eis bonum suum ut est *tantum* eorum bonum, sed etiam bonum eorum in bonum aliorum ordinat.» (Ferrariensis, super c. 91. 1. 1. contr. Gent.) Aquí tenemos justamente nuestra distincion del amor propiamente dicho en absoluto y relativo.

no se infiera de aquí que este último amor no está enlazado con el deleite ó que no produce deleite. ¿Quién ignora que la amistad es una cosa no ménos dulce que útil? El simple amor de complacencia está necesariamente enlazado con el deleite, y atendida su naturaleza no es posible concebirlo sin él, bien que mientras la relacion entre el deleite y el amor de concupiscencia es la de la causa (*causa finalis*) al efecto, la que media entre el amor perfecto y el deleite, es inversa, porque aquí el amor es la causa del deleite. El amor verdadero engendra deleite; y el amor impropio lo busca.

El lugar eminente que ocupa esta tesis en nuestra teoria, nos obliga á ilustrarla más para establecer en los ánimos el imperio de la verdad que contiene. San Agustín dice en términos absolutos: «Gozar es amar una cosa por sí misma» (1). Del mismo modo expresa el sutil Escoto en la cuestion sobre la esencia de la felicidad eterna la idea de que el gozo no es otra cosa sino el amor perfecto, el amor de benevolencia (2). Cuando se trate expresamente del amor y del gozo del *sumo bien* sostendremos esta idea.

(1) Frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam. De doct. chist. 1. c. 4.

(2) Velle est duplex in genere; aut propter volitum sive propter bonum voliti, aut propter volentem vel propter bonum volentis; primum velle dicitur esse amoris amicitiae, secundum amoris concupiscentiae: et solum primum velle est frui, quod est amore inhaerere propter se, scilicet amatum. Scot in IV. dist. 49. q. 5.

Pero en general será necesario contraer la proposición, ó más bien, determinar más su expresión diciendo: «El amor de benevolencia es por su naturaleza inseparable del gozo; todo acto de amor de benevolencia es bajo cierto respecto un placer.» Pallavicini (1) trae á este propósito una prueba efficacísima aunque extremadamente sencilla. El amor de benevolencia, dice el sábio Cardenal, se funda siempre en una ó más excelencias que advertimos en las personas amadas. Ahora bien, estas excelencias cuyo conocimiento es necesario para que nazca el mismo amor, son justamente con respecto á nosotros la causa del deleite; porque la naturaleza del amor de benevolencia exige que miremos los bienes de la persona amada como nuestros propios, que los queramos y nos alegremos de ellos cual si fueran nuestros. Pero ¿qué otra cosa es el gozo sino el contento, el reposo de una tendencia nuestra mediante la presencia y la posesión real del bien que amamos? (2) Por consiguiente, así como el acto del amor de benevolencia no puede darse sin una excelencia ó perfección positiva en cuya posesión vemos á alguna persona (ó al ménos creemos verla), así también es inseparable de este acto el gozo, el contento en el bien de la persona misma (3).

(1) Del bene I. I. c. 33.

(2) Quid est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Aug. de morib. Eccles. cath. I. c. 3. n. 4.

(3) Esta misma verdad nos enseña también Santo Tomás; aunque

A esta prueba de Pallavicini juntemos otra muy breve sacada del concepto de gozo. Gozar (ó acaso más exactamente, cosa que produce gozo) es, según el filósofo, «la actividad no impedida, libre, de toda potencia natural» (1). Ahora bien, actividad no impedida es el amor de benevolencia con relación á las excelencias ó perfecciones en que estriba. Cuando estas son positivas, constituyen no un bien deseado, futuro, sino un bien presente; el amor, operación propia de la fuerza expansiva, no contrariado bajo este aspecto por cosa alguna, el amor, decimos, no impedido es por consiguiente inseparable del gozo (2).

no en términos tan explícitos. «Amor praecipua causa delectationis est» S. I. 2. p. q. 32. a. 6. c. extr., y lo mismo se repite al artículo 7. *Contra est.* En el art. 5. de la misma cuestión leemos sin embargo: «Operatio alterius est delectationis causa..... in quantum ipsae operationes aliorum, si sunt bonae, aestimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit aestimare amicum quasi eundem sibi.» Lo dicho aquí de la *operatio alterius* se aplica por la misma razón en general á cualquiera otro bien de la persona amada, dice terminantemente el Santo Doctor (ad 2).

(1) Δεχτέον, (τὴν ἡδονὴν εἶναι) ἐνάργειν τῆς κατὰ φύσιν ἐξέως ἀνεμπόδιστον. Arist. Ethic. Nicom. 7. c. 13. med. Santo Tomás cita este pasaje, y lo traduce así: «Delectatio est operatio connaturalis, non impedita.» S. I. 2. p. q. 32. a. 1.

(2) Para confirmar nuestra tesis, cuya recta inteligencia es de gran importancia en otras cuestiones, citaremos el siguiente pasaje de Leibniz: «Aimer, est être porté à prendre du plaisir dans la perfection, bien, ou bonheur de l'objet aimé. Et pour cela on ne considère et ne demande point d'autre plaisir propre que celui-là même, qu'on trouve dans le bien ou plaisir de celui qu'on aime..... L'amour de bienveillance est le sentiment qu'on a pour celui, qui par son plaisir ou bonheur nous en donne. L'amour de concupiscence nous fait avoir en vue notre plaisir, l'amour de bienveillance celui d'autrui mais comme faisant au plutôt constituant le nôtre; car s'il ne ré-

Es claro, que lo **que** aquí hemos afirmado en general del amor **propia**mente dicho ó de benevolencia, no es **ménos** cierto respecto del amor que antes llamamos **relativo** (11). Tal retrato despierta en nosotros **el** recuerdo de la persona que es objeto de **nuestro** amor, reproduce á nuestros ojos la **idea** de sus cualidades, el sentimiento de su **amabilidad**: luego el amor que tenemos á esta **persona** recibe de esta suerte nueva vida en **nuestro** ánimo, á quien asimismo visitan con el amor **el** contentamiento, el gozo, ¿Nos causaría tanta **pena** la pérdida del retrato de un amigo, ó el ver **destruido** un signo cualquiera que nos **hiciese** presente la memoria de un bienhechor, si su posesion, si su aspecto, no nos deleitase? Ya **vimos** antes que Dios ama verdaderamente, **segun** Santo Tomás, aun á sus criaturas irracionales: estas mismas criaturas, añade el Santo expresamente, son para el mis-

jaillissait pas sur nous en quelque façon, nous ne pourrions pas nous y intéresser, puisqu'il est impossible, quoi qu'on dise, d'être détaché du bien propre. Et voilà **comment** il faut entendre *l'amour désintéressé* ou non mercenaire, pour en bien concevoir la noblesse et pour ne point tomber cependant dans le chimérique.» (Nouveaux essais sur l'entendement humain, 1.2 chap. 20, §. 4.) Este mismo concepto repite Leibniz en el «Sentiment sur le livre de Mr. l' Archevêque de Cambrai et sur l'amour de Dieu désintéressé». Fenelon y sus secuaces olvidaron en su **defensa** del amor desinteresado, que no porque el amor traiga consigo **deleite**, deja de ser perfecto y **propia**mente dicho. «Interrogo, dice San Agustín, utrum ames justitiam: respondebis, Amó. Quod non responderes veraciter, nisi te aliquatenus delectaret. Non enim amatur nisi quod delectat.» Serm. 153. al 17. c. 3.

mo Dios objeto de gozo, y lo son cierto por el amor que les tiene (1).

13. *Nihil volitum nisi cognitum*, dice un axioma conocido de todos. Toda direccion de la fuerza expansiva presupone el ejercicio de la cognoscitiva; á esta toca aprehender el objeto y las propiedades de él que son causa del deseo, del amor, de la alegría ó del temor, del odio y de la tristeza, y solo por efecto de aquella aprehension pueden nacer estas afecciones de la virtud apetitiva. Todo el mundo sabe que el gozo de la amistad se experimenta muy principalmente con la compañía y el trato íntimo y recíproco de los amigos. La razon de esto es, segun Aristóteles (2), que solo con este trato y sobre todo con esta compañía se alcanza el vivo conocimiento y la plena certidumbre de las partes excelentes de la persona amada, de cuya realidad y valor se origina la suavidad propia de la amistad. No diferente de la relacion entre la amistad y el conocimiento de las excelencias del amigo, es la que media entre el conocimiento del bien en general y el amor de benevolencia y el deleite que de él procede. Para que sea actual este deleite, actual tiene que ser el conocimiento de las dotes que son objeto de la benevolencia y causa del gozo; si este ha de ser colmado, ó al ménos lleno y perceptible, por fuerza no podrá ser oscuro ni incier-

(1) Contr. Gent. 1. 1. c. 90. n. 4. También bajo el n. 61. hácia el fin.

(2) Et hic Nicom. 9. c. 9 extr.

to, sino cierto, claro é inteligible el conocimiento del bien, y su aspecto tendrá que ser vivo y luminoso. Cuanto más visiblemente se muestran las perfecciones del objeto amado, cuanto más clara sea la luz en que se ofrezcan á los ojos del alma, tanto será mayor el impetu del deleite; y por el contrario, si el conocimiento que tenemos de ellas es imperfecto, poco claro, el objeto á que pertenecen, escitará todavía nuestra benevolencia, pero el deleite que con ella se junta, será por extremo débil y por lo tanto imperceptible. La condicion necesaria del gozo, su principio psicológico más próximo es el aspecto, la intuicion, el claro conocimiento de un objeto amable y de sus excelencias respectivas (1).

14. Volvamos ahora á la belleza. De lo que hemos dicho sale una conclusion. ¿Son las cosas que llamamos bellas, objeto siempre de nuestro amor perfecto, y excitan segun su naturaleza este amor, ora absoluto, ora relativo? Pues en tal caso tenemos derecho á mirar sus propiedades como razon del placer que nos produce siempre su aspecto. Esto supuesto, podríamos explicar lógicamente la belleza de las cosas partiendo de la propiedad en cuya virtud nos parecen amables y nos complacen por sí mismas, en cuanto ésta complacencia que hallamos en ellas, cuando las consideramos, es la razon del gozo

(1) Pallavicini, del bene. 1. 1. c. 40. 42.

que experimenta el ánimo. Pero no desenvolvamos antes de tiempo nuestra indagacion.

V.

La segunda propiedad de la belleza es el atractivo que tienen para nuestro corazon los objetos en que la percibimos. La belleza nos mueve á amar tales objetos con amor perfecto.

15. Quizá pudiéramos creernos dispensados de probar esta proposicion, al ménos cuanto á su primera parte; porque que las cosas bellas cautivan nuestro corazon y solicitan nuestro amor, es para todos una verdad esperimental no ménos conocida que el otro efecto de que antes hablabamos, á saber: que su contemplacion nos causa gozo. La pregunta antes referida (8), que hizo el otro á Aristóteles, segun Diógenes Laercio, refiérela tambien Stobeo en estos términos: «¿Por qué amamos las cosas bellas?» A lo que respondió el filósofo, que solo los ciegos pueden hacer semejantes preguntas (1). Lo que sobre este punto nos toca probar, es, que lo bello es propiamente objeto de nuestro amor de benevolencia; que el efecto inmediato, próximo del aspecto de la belleza es, por lo que á nosotros toca, el amor; que por consiguiente la belleza de las

(1) Ἀριστοτέλης ἐρωτηθεὶς διὰ τί τῶν καλῶν ὁ ἔρωσις; «ταυτοῦ» εἶπεν «ἡ ἐρώτησις». Io. Stob. Florileg. 65. n. 14. (Ed. Meineke vol. 2. p. 404.)

to, sino cierto, claro é inteligible el conocimiento del bien, y su aspecto tendrá que ser vivo y luminoso. Cuanto más visiblemente se muestran las perfecciones del objeto amado, cuanto más clara sea la luz en que se ofrezcan á los ojos del alma, tanto será mayor el impetu del deleite; y por el contrario, si el conocimiento que tenemos de ellas es imperfecto, poco claro, el objeto á que pertenecen, escitará todavía nuestra benevolencia, pero el deleite que con ella se junta, será por extremo débil y por lo tanto imperceptible. La condicion necesaria del gozo, su principio psicológico más próximo es el aspecto, la intuición, el claro conocimiento de un objeto amable y de sus excelencias respectivas (1).

14. Volvamos ahora á la belleza. De lo que hemos dicho sale una conclusion. ¿Son las cosas que llamamos bellas, objeto siempre de nuestro amor perfecto, y excitan segun su naturaleza este amor, ora absoluto, ora relativo? Pues en tal caso tenemos derecho á mirar sus propiedades como razon del placer que nos produce siempre su aspecto. Esto supuesto, podríamos explicar lógicamente la belleza de las cosas partiendo de la propiedad en cuya virtud nos parecen amables y nos complacen por sí mismas, en cuanto ésta complacencia que hallamos en ellas, cuando las consideramos, es la razon del gozo

(1) Pallavicini, del bene. 1. 1. c. 40. 42.

que experimenta el ánimo. Pero no desenvolvamos antes de tiempo nuestra indagacion.

V.

La segunda propiedad de la belleza es el atractivo que tienen para nuestro corazon los objetos en que la percibimos. La belleza nos mueve á amar tales objetos con amor perfecto.

15. Quizá pudiéramos creernos dispensados de probar esta proposicion, al ménos cuanto á su primera parte; porque que las cosas bellas cautivan nuestro corazon y solicitan nuestro amor, es para todos una verdad esperimental no ménos conocida que el otro efecto de que antes hablabamos, á saber: que su contemplacion nos causa gozo. La pregunta antes referida (8), que hizo el otro á Aristóteles, segun Diógenes Laercio, refiérela tambien Stobeo en estos términos: «¿Por qué amamos las cosas bellas?» A lo que respondió el filósofo, que solo los ciegos pueden hacer semejantes preguntas (1). Lo que sobre este punto nos toca probar, es, que lo bello es propiamente objeto de nuestro amor de benevolencia; que el efecto inmediato, próximo del aspecto de la belleza es, por lo que á nosotros toca, el amor; que por consiguiente la belleza de las

(1) Ἀριστοτέλης ἐρωτηθεὶς διὰ τί τῶν καλῶν ὁ ἔρωσις; «ταυτοῦ» εἶπεν «ἡ ἐρώτησις». Io. Stob. Florileg. 65. n. 14. (Ed. Meineke vol. 2. p. 404.)

cosas está en relacion más próxima é inmediata con nuestra voluntad que con nuestra inteligencia. Digámoslo francamente: no nos puede satisfacer la famosa teoría expuesta de nuevo en nuestros días por un filósofo insigne, según la cual debe consistir la belleza de las cosas en una proporción especial de ellas con nuestra facultad de conocer, y ser por consiguiente idéntica con la verdad, explicándose el gozo que nos produce su contemplación, por la acción completamente natural, y por consiguiente armónica, y como tal agradable de las fuerzas cognoscitivas. Por esta razón, en vez de apelar á la experiencia interna, juzgamos necesario oír de nuevo á los sábios de la antigüedad para asegurarnos de su doctrina y de la de sus contemporáneos en lo que toca propiamente á la belleza.

16. «Todo tiende,» dice el autor de la obra *de Div. nomin.*, «todo se siente llevado hácia lo bello y lo bueno, hácia lo universalmente amable» (1). Por esto dicho autor quiere encontrar la raíz del nombre griego de la belleza, *καλλος*, en *καλλω*, «porque la belleza tira de todas las cosas á sí» (2), á todas las atrae y domina. No diremos nada de esta etimología; pero si observaremos, que el indicado autor usa como

(1) Πᾶσιν οὖν ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐστὸν, καὶ ἐραστὸν, καὶ ἀγαπητὸν. Cred. Dionys. Areop. de div. nom. cap. 4. §. 10.

(2) . . . ὅς πάντες πρὸς ἐαυτὸ καλοῦν (ἔθελον καὶ καλλοῦς λέγεται). De div. nom. c. 4. §. 7.

sinónimos los términos *bueno y bello*, y considera como objeto propio del amor al objeto mismo y único significado con la expresión «lo bello y lo bueno.»

Sabido es que ambas palabras han sido consideradas en todos los tiempos como sinónimas en la lengua griega. Lo mismo puede decirse de la palabra *amable* comparada con la de *bello*. Un antiguo proverbio decía: «Lo bello es amado» (1), ó amable; y en el festín de Peleo Theogenis pone en boca de las musas, «que todo lo bello nos es caro, y lo que no es bello nunca podemos amarlo» (2). Concordando con este pasaje veremos pronto en los que hemos de citar las palabras *καλλὸν* y *ἐράσμιον*, *pulchrum* y *amabile*, repetidas en un mismo sentido. Aun en nuestra misma lengua ¿no son también estrechamente afines, sinónimas las palabras *bello y amable*? ¿podemos por ventura separar, sobre todo tratándose de personas, el concepto de amabilidad del de belleza? ¿nos suena mal por ventura oír á Ciceron cuando dice que «nada es más bello, más amable que la virtud?» (3)

En Plotino vemos expresado nuestro juicio en términos todavía más explícitos. «Los sen-

(1) Τὸ καλὸν φίλον ἐστὶν. Platon, ed Bipont. vol. 5. p. 238. Steph. 216. c.

(2) "Ὁ, οὐ καλον, φίλον ἐστὶ τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστὶ.

(3) Nihil est enim, mihi crede, virtute formosius, nihil pulchrius nihil amabilius. Cic. Epist. ad Fam. 9. 14.

timientos que nacen necesariamente en nuestra alma cuando tiene delante cosas bellas, son admiración y dulce sorpresa, deseo, amor y una alegría que nos embarga. Estos sentimientos los excitan asimismo las cosas suprasensibles, puede decirse que en el corazón de todos, y más particularmente en el de aquellos en quienes está vivo el amor de las cosas invisibles» (1). «¿Qué es lo que tú sientes» dice luego en el siguiente capítulo, «¿qué es lo que tú sientes á la vista de una acción bella, de un bello corazón, de un carácter noble, y sobre todo de la virtud y de sus actos externos, de la hermosura del alma?..... ¿Cuál es el objeto propio de este sentimiento? Ciertamente no es la figura, ni el color, ni el tamaño, sino el alma que no tiene color ninguno, en la que moran careciendo asimismo de color la sabiduría y las otras virtudes con su propio esplendor..... Allí ves la magnanimidad y la rectitud de intención, la pura austeridad y el valor con sus estimables caracteres; allí la dignidad y el pudor tales como se muestran en el aspecto grave y tranquilo de una fisonomía serena; y difundida sobre todas ellas, contemplas allí la luz del espíritu divino. *Estas dotes cautivan nuestra admiración y nuestro amor, y las llamamos bellas; ¿porqué? Porque son y se muestran como una cosa real; porque*

(1) Plotin. de pulcritud. c. 4. ed. Basil. 53. D. Creuzer.

todo el que las contempla queda ilustrado por algo real. ¿Qué diremos pues de dichas dotes en cuanto son reales y positivas? Que son bellas y nada más que bellas. Si nuestro espíritu pudiera aprender á conocer su esencia, sin duda entendería la razón por qué tales dotes hacen al alma digna de ser amada, y sabría qué es lo que á modo de luz resplandeciente se echa de ver en la virtud» (1).

De este mismo concepto de Plotino, según el cual son una misma cosa la belleza, tomada en su sentido propio, y el objeto del amor, lo amable y lo bello considerado en su esencia, parte claramente San Juan Crisóstomo cuando al final de una de sus homilias (2), hace la exhortación siguiente á las mujeres de Constantinopla: «Acaso ois con desagrado lo que os digo; acaso os airais contra mí diciendo: «Este va á indisponer á los hombres contra sus mujeres.» Pero no es cierto que hable yo así para poner en contra vuestra á los hombres; sino para que vosotras mismas observeis lo que os digo ciertamente por el amor que os tengo sin referirme ahora á vuestros esposos. ¿Queréis ser hermosas? Yo también lo quiero; pero deseo para mí la hermosura que resplandece allí donde habita Dios, aquella hermosura de que «el Rey se enamora» (Ps. 44-12.) ¿De quién desearás tú ser ama-

(1) Plotin. de pulchrit. c. 5. Basil. 53. F. 54. Creuzer 30.

(2) In ep. ad Hebr. hom. 28. n. 7. (tom. 12)

da, de Dios ó de los hombres? Adórnate pues aquella belleza, porque Dios entonces se enamorará de tu beldad; pero si solo tienes esta otra, despreciarte há Dios, y los que te amen serán hombres viciosos, porque ningun hombre honrado ha de enamorarse de una mujer casada. Y lo mismo que de la hermosura, puede decirse del adorno del cuerpo. El del alma se gana el corazon de Dios; mas el adorno exterior, por el contrario, solo cautiva el corazon de los malos. ¿Veis ahora cómo es cierto que pienso en vuestro bien, que solo me anima el sincero anhelo de él, y que de corazon deseo que seáis hermosas, verdaderamente hermosas, verdaderamente amables para que no hombre algun vicioso, sino el mismo Dios, Señor del universo, sea quien os ame?»

17. Siendo en efecto la belleza condicion, motivo, objeto del amor, síguese que tanto será un objeto más amable, cuanto mayor sea su belleza; que el grado de su belleza está en relacion directa con el del amor que le corresponde; que lo más bello será por consiguiente lo más amable. «Lo bueno en nuestra alma, dice otro autor neo-platónico, Proclo, «mueve á un amor más vivo que el que excitan las cosas bellas visibles.» Y á este propósito alega la razon misma que antes indicamos: «¿Pues qué cosa, dice, hay en nosotros más bella que la virtud y la inteligencia? ¿ni cuál otra más deforme que sus con-

trarios?» (1) Lo mismo exactamente pensaba San Agustín: «Tú tienes dos siervos,» decia al pueblo en un sermon, «uno de ellos feo, el otro muy hermoso; pero el primero es fiel, el segundo no. Dime á cuál de los dos quieres más, y darás una prueba de que quieres más lo que es invisible. Pues si al criado fiel, á pesar de ser feo, lo estimas en más que al hermoso, que es infiel, ¿será porque has errado en tu juicio, prefiriendo lo feo á lo hermoso? No, sino al contrario, lo más bello lo has antepuesto á lo feo. Interrogaste á los ojos de la carne, ¿y qué respuesta te dieron? Este es hermoso, aquel feo. Pero no te fiaste de ellos, antes has reprobado su testimonio; despues miraste con los ojos del espíritu al siervo fiel y al infiel: á aquel lo hallaste deforme de cuerpo: á este hermoso; pero pronunciaste tu juicio y dijiste: ¿Qué cosa más hermosa que la fidelidad? ¿qué cosa más deforme que la infidelidad?» (2).

(1) Τὸ ὄν ἐν ἡμῖν ἀγαθόν..... δομιυτέροισ ἐχει τοὺς ἑρωτάς τῶν ἐν αἰσθήσει κελῶν..... Τί γὰρ ἀρετῆς ἢ ἐπιστήμης κάλλιον ἐν ἡμῖν; τί δὲ τῶν ἐν κελῶν αἰσθητῶν; Procl. Comm. in Plat. Alcib. prior (Cod. Leid., pág. 222.)

(2) Habes duos servos, unum deformem corpore, alium pulcherrimum; sed deformem fidelem, alium infidelem. Dic mihi, quem plus diligas: et video te amare invisibilia. Quid ergo, quando plus amas servorum fidelem, licet corpore deformem, quam pulchrum infidelem, errasti, et foeda pulchris praeposuisti? Utique non: sed pulchriora foedis praeposuisti. . . Interrogasti oculos carnis, et quid tibi renuntiaverunt? Iste pulcher est, ille foedus. Repulisti eos, eorum testimonium reprobasti; erexisti oculos cordis in servum fi-

Oigamos á ahora Sócrates expresar claramente nuestra doctrina.

(Socr.) «Dime, ¿no es cierto que un alma hermosa y un cuerpo que haga consonancia con ella, que lleve impreso el carácter distintivo de las almas hermosas, es el espectáculo más bello que puede ofrecerse á los ojos de todas las personas que saben ver?»

(Glauco.) Muy cierto.

(Socr.) *Pero lo más bello es siempre lo más amable.*

(Gl.) No puede menos de ser así.

(Socr.) Tales hombres debe amar el que se consagra al estudio de lo bello (1).

18. Los conceptos de que hemos visto partir á Platon, á San Agustin en los dos lugares citados, y á Proclo, no son más que las consecuencias que necesariamente fluyen de la verdad que nos hemos propuesto demostrar. Y por cierto que no podríamos probarla con una argumentación más evidente, ni formularla en términos más precisos. Solo la belleza, enseña el Neoplatonismo, y con él S. Agustin, solo la belleza es objeto del amor: ¿amamos alguna cosa? prueba de que es bella, porque lo que no es bello, no puede ser

delem et in servum infidelem: istum invenisti foedum carne, illum pulchrum; sed pronuntiasti et dixisti: Quid fide pulchrius? quid infidelitate deterius? Aug. serm. 159. al. de verbis Apost. 17. n. 3.

(1) . . . Καί μὴν τό γε κάλλιστον, ἐρασιμώτατον. Πῶς δ' οὐ; Τῶν δὲ διαμέλιστα τοιοῦτων ἀνθρώπων ὄγε μουσικός ἔραψη ἄν. Plat. de republ. 1. 3. Bip. vol. 6. p. 265. Steph. 402. d.

amado (1). «¿Ama por ventura el amor otra cosa fuera de la belleza? No por cierto, pues allí no habria amor donde se buscasse algo que no fuese la belleza» (2). Son palabras del neo-platónico de Tiro, el cual prosigue luego diciendo: «Del amor hemos dicho que es amor de la belleza; y el que ama otra cosa fuera de la belleza, amará el deleite. Pero en este caso mudemos tambien el nombre, y á esta otra fuerza ó impulso del amor llamémosla concupiscencia, no amor, á fin de no confundir tambien los conceptos usando de una misma expresion. Bajo el nombre de amor entendamos la complacencia en la belleza; por el contrario demos el nombre de apetito á la inclinacion al deleite» (3).

Solo segun estas ideas tienen sentido las siguientes palabras del Obispo de Hipona: «Santo es tu templo, admirable por su justicia.» dice el salmista (Ps. 64, 5, 6.). Estas son las excelencias de aquella casa. «Admirable,» dice, «por su jus-

(1) V. n. 10.

(2) 'Ο ἔρως, ἄλλου τοῦ ἔρως, τὴ κάλλους ἐστίν; οὐδαμῶς σχολῆ γὰρ ἂν εἶη ἔρως, εἰ μὴ κάλλους εἶη. Maxim. Tyr. disert. 27. al 11. n. 3.

(3) 'Ο ἔρως ἡμῖν κάλλους ἦν ἔρως· ὁ δὲ ἐρῶν ἄλλου τοῦ, καὶ μὴ κάλλους, ἡδονῆς ἐστίν. Ἀφαιρώμεν δὲ, εἰ βούλει, τοῦνομα, καὶ ἐπιθωμεν λέγωμεν τοῦτον, ἀλλ' οὐκ ἐρῶν, ἵνα μὴ τῆ περι τῆν φωνῆν παρονομία καὶ τὸ πρᾶγμα ὑπεκλήσαντες λάθωμεν, ἀλλ' οὐ τοῦνομα μόνον. Ἐστω τοίνυν ἔρως μὲν κάλλους, ἐπιθωμία δὲ ἡδονῆς. Max. Tyr. 1. c. n. 4.

ticia;» no dice admirable por sus columnas, por sus mármoles, por sus techos dorados. Tú tienes un ojo exterior con que ves los mármoles y el oro; pero es interior el ojo con que ves la hermosura de la justicia. Si ésta no fuera bella, ¿por dónde sería amado el hombre anciano? ¿qué hay en su cuerpo que pueda deleitar nuestra vista? Sus miembros están encorvados, su frente cubierta de arrugas, su cabeza blanca, sus pasos vacilan. Pero acaso este anciano decrepito que no deleita á tus ojos, deleita á tus oídos; más ¿con qué sonidos? ¿por ventura con el canto? Siendo jóven quizá cantara bien; más con los años todo pasó. ¿Serán sus palabras lo que guste, cuando su boca ya sin dientes apenas puede formar sonidos completos? Y sin embargo, como sea justo, si no codicia lo ageno, si reparte á los pobres de lo suyo, si son buenos sus consejos, recta su ciencia, su fé integra, si se halla dispuesto á morir por la verdad de ella inmolando los miembros que conserva quebrantados, como muchos mártires ancianos, no hay duda sino que *le amaremos*. ¿Por qué? ¿qué cosa perciben en él nuestros ojos corpóreos que merezca ser amada? Ninguna. Pero *la justicia tiene también su belleza*, que solo vemos con los ojos del alma, y que nos mueve á amarla con encendido amor; aquella belleza misma que amaban los hombres en los mártires al ser sus miembros despedazados por las bestias. Cuando á los cristianos que yacian cubiertos y afeados por su mis-

ma sangre, se les salian las entrañas con las dentelladas de las bestias, ¿qué era lo que se ofrecia á los ojos carnales que no causase horror? *¿qué cosa habia digna de ser amada allí donde solo se veia la fealdad de los miembros dilacerados, sino la hermosura integra de la justicia?* Estos son pues los bienes de la casa de Dios, en los cuales has de pretender hallar hartura... *Santo es tu templo, admirable por su justicia*. No queráis, hermanos, poner este santo templo fuera de vosotros. Amad la justicia, y seréis templo de Dios» (1).

(1) *Sanctum templum tuum, mirabile in justitia*. Ista sunt bona domus illius. Non dixit, Templum sanctum tuum mirabile in columnis, mirabile in marmoribus, mirabile in tectis auratis, sed *mirabile in justitia*. Habes foris oculos unde videas marmora et aurum; intus est oculus unde videatur pulchritudo justitiae. Intus, inquam, est oculus unde videatur pulchritudo justitiae. Si nulla est pulchritudo justitiae, unde amatur justus senex? Quid affert in corpore quod oculos delectet? Curva membra, frontem rugatam, caput canis albatum, imbecillitatem undique querelis plenam. Sed forte quia tuos oculos non delectat senex iste decrepitus, aures tuas delectat; quibus vocibus? quo cantu? etsi forte adolescens bene cantavit, omnia cum aetate defecerunt. An forte sonus verborum ejus delectat aures tuas, qui verba vix plene enuntiat lapsis dentibus? Tamen si justus est, si alienum non concupiscit, si de suo quod habet erogat indigentibus, si bene monet, et rectum sapit, si integre credit, si paratus est pro fide veritatis etiam ipsa contracta membra impendere, multi enim martyres etiam senes; unde illum amamus? quid bonum videmus oculis carnis? Nihil. Quaedam ergo est pulchritudo justitiae, quam videmus oculo cordis, et amamus et exardescimus; quam multum dilexerunt homines in ipsis martyribus, quum eorum membra bestiae laniarent. Nonne quum sanguis foedaret omnia, quum morsibus belluinis viscera funderentur, non habebant oculi nisi quod horrerent? Quid ibi erat quod amaretur, nisi quia erat in illa foeditate dilaniatorum membrorum integra pulchritudo justitiae? Ista sunt bona domus Dei; his te para satiari. *Sanctum templum tuum admirabile in justitia*. Et ipsum templum, fratres, nolite praeter vos cogitare. Amate justitiam, et vos estis templum Dei. Aug. enarr. in ps. 64. n. 8.

Estas palabras dijo el Santo en un sermón al pueblo (1). Los oyentes que comprendieran su mente y se dejaran penetrar de la luz persuasiva de su discurso, no podrían menos de formar acerca de la belleza y del amor la idea que antes hemos visto en Máximo; idea que el mismo San Agustín en otra obra anterior nos había dado á entender con claridad y certidumbre no menores: «¿Es posible,» decía en su diálogo sobre la música, «que amemos algo que no sea bello? Aunque parece que algunos aman cosas deformes, á los cuales llaman los griegos *σπρόλοι*, pero en realidad lo que estos tales aman, no es lo feo sino un grado más infimo de hermosura: pues es evidente, que nadie ama las cosas cuya fealdad repugna á los sentidos» (2).

19. De tales conceptos debió originarse necesariamente aquella enseñanza de la Ética en la que esta ciencia muestra al corazón, criado para el amor, y que anhela incesantemente por el objeto que ama, muestra, decimos, al corazón este objeto como digno del amor más sublime

(1) «Sermo ad plebem».

(2) Dic. oro te, non possumus amare nisi pulchra? Nam etsi quidam videntur amare deformia, quos vulgo Graeci *σπρόλοι* vocant, interest tamen quanto minus pulchra sunt quam illa quae pluribus placent. Nam ea neminem amare manifestum est, quorum foeditate sensus offenditur. Aug. de Musica 6. c. 13. n. 38.

Amabam pulchra inferiora, et ibam in profundum, et dicebam amicis meis: num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus quas amamus? Conf. 4. c. 13. n. 20.

no tanto bajo el concepto de bien sumo cuanto bajo el de suma belleza; en la que solo de lo verdaderamente bello dice que puede ser amado de suerte que su amor llene la capacidad del corazón humano, que ante su esplendor palidecen todas las bellezas criadas, y que en su contemplación y gozo puede únicamente encontrarse la felicidad perfecta. No acabaríamos si quisiéramos traer todos los lugares en donde aún la misma filosofía gentilicia enunció esta doctrina. Era tan profundo el sentimiento que tenía de ella, que «nunca se harta el ojo de mirar ni el oído de oír cosas nuevas» (1). Pero bástenos con Plotino, como representante de las escuelas platónicas. «Es necesario», dice, «remontar nuevamente el vuelo hasta aquel bien á donde tiende todo cuanto vive.... Tan luego como uno lo contempla, ¡qué violento amor se apodera por fuerza del ánimo! ¡qué impulso tan vivo á unirse con él! ¡qué contento tan extraordinario! El que todavía no le vé, muévase sin embargo hácia él, como al bien que es; mas el que le vé, es tal el amor con que se abraza á su hermosura, en cuya visión se siente trasportado con la más deliciosa admiración, que cualquiera otro amor y apetito, por fuerte que sea, júzgalo cosa de burla, y aprende á despreciar todo lo que antes le parecía hermoso. ¿No se muestra

(1) Eccles. 1. 8.

esto por ventura en aquellos á quienes se aparece la figura de un Dios ó de un espíritu celestial, los cuales ya no saben ver ninguna cosa corpórea? ¿pues qué no sucederá al que ve la belleza misma como ella es en sí, no disfrazada con cuerpo ni materia alguna, ni limitada por tierra ó cielo, sino totalmente pura, tal como es...? Ella á todas las cosas adorna, á todas les hace dádivas sin necesidad de salir de sí, pero de ninguna las recibe; por lo cual el que la ve y descansa en el gozo de su vision haciéndose por aquí semejante á ella, ¿qué otra hermosura puede codiciar? Porque siendo, como es, la belleza más alta, la belleza primera, á todos los que la aman hácelos bellos y amables. Ella es, pues, el premio del combate, de ese combate grande, forzoso á que todo corazón es llamado; y por tanto este debe ser el blanco de nuestros trabajos, que no perdamos nada de esta alta vision; porque dichoso del que la alcanza, y desgraciado del que se vea privado de ella. Y á la verdad no es aquel infeliz, que no reconoce por suyos bellos colores, ni bellas figuras, ni aquel que no posee ningun poder, ninguna majestad, ninguna corona; sino aquel es desgraciado, que pierde esta soberana dicha» (1). ¿Tendria este filósofo panteista que así hablaba mucha esperanza de librarse de

(1) Plotin. de pulchrit. c. 7. ed. Basil. 55. F. 55. Creuzer 46. sqq.

tal desgracia, que en efecto es la sola desgracia verdadera?

Pero esta luz que vemos brillar en las palabras de los gentiles, es solo el crepúsculo de la verdad. ¡Cuán pobre é impotente, cuán glacial es esta débil luz cuando extraviada en medio de las tinieblas del error, incomunicada con la única fuente de verdadera luz, se ofrece á los ojos escrudinadores de nuestra alma! ¡Cuán de otro modo nos conmueve el corazón aquel grande y memorable penitente cuya alma enamorada de Dios y poseida de la sola verdad digna de ser amada por sí misma, prorumpia diciendo: «Tarde llegué á amarte, ¡oh hermosura siempre antigua y siempre nueva! ¡Tarde he comenzado á amarte! Tú estabas dentro y yo andaba por de fuera, y por de fuera te buscaba; y en las mismas cosas hermosas que tú hiciste, precipitábame yo hecho deforme. Conmigo estabas, y sin embargo yo no estaba contigo. Léjos de tí me tenían aquellas cosas que á no haber sido en tí, habrían carecido de todo ser» (1).

20. No perdamos de vista la tesis que debemos probar, á saber: «que la belleza es propiamente el objeto de nuestra complacencia, el motivo del

(1) Sero te amavi pulchritudo tam antiqua et tan nova! sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te querebam; et in ista formosa quae fecisti, deformis irrueram. Merum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te quae si in te non essent, non essent. Aug. Confess. 10. c. 27.

amor.» Si Dios es amable por ser hermoso, y si solo Él es amable porque Él solo es hermoso, nuestra tesis será verdadera. Esto es lo que nos acaban de decir los neo-platónicos y San Agustín.

Lo que los neo-platónicos dicen de Dios, dicenlo también Basilio y Clemente, y aún el mismo San Agustín, ilustrados por el Espíritu-Santo, en orden á las cosas en que se nos ha hecho manifiesta la hermosura, la amabilidad, la majestad de la invisible deidad. Jesucristo es asimismo digno sobre todas las cosas de ser amado, porque sobre todas es hermoso. «Oh tú,» había dicho el Profeta, «oh tú el más gentil en hermosura entre los hijos de los hombres» (1). Palabras que el gran Obispo de Cesarea explica diciendo: «Ensálzale por su gentil hermosura contemplando su divinidad; porque el profeta no canta la hermosura de su cuerpo, pues «le hemos visto y no es de aspecto bello ni esplendoroso y nada hay que atraiga nuestros ojos, vímosle despreciado y el desecho de los hombres» (2). Sin duda debió ser por consiguiente la vida divina de la majestad invisible lo que llenaba de admiración al profeta cuando éste contemplaba su claridad, cuando sentía el contacto de los rayos de esta luz, y su alma era transportada por su hermosura. Asimismo siempre que esta misma hermosura se hace manifiesta al corazón humano, parécele á éste

(1) Ps. 44. 3.

(2) Is. 53. 2. 3.

feo y despreciable todo lo que antes amaba. Y el Apóstol, ¿no tenía á todas las cosas por estiercol en razón de ganar á Cristo, desde el punto que vió á Aquel que es el más gentil en hermosura?» (1). «Nuestro Salvador,» prosigue Clemente, «sobrepaja á toda la naturaleza humana. Es tan hermoso que solo Él merece ser amado de nosotros, que ninguna otra cosa podemos amar sino la belleza verdadera. Él es la verdadera belleza, pues *fué la luz verdadera*» (2). «Amémosle pues,» añade San Agustín. «A nosotros vino, y aunque halló en nosotros muchas cosas feas, todavía nos amó. Si algo encontrásemos en Él que no sea hermoso, dejemos entonces de amarle. Él nos parece sobre manera bello, porque ya le creemos. Hermoso en su deidad, como Verbo que estaba en Dios; hermoso en el seno de la Virgen, donde sin perder la divinidad tomó la humanidad... Hermoso, pues, en el cielo, hermoso en la tierra, bello como infante en el seno materno, bello en los brazos de sus padres; hermoso haciendo milagros, hermoso sufriendo azotes; hermoso convidando con la vida, hermoso no curándose de la muerte; hermoso entregando su alma al morir, hermoso recibéndola al resucitar; hermoso en la cruz, her-

(1) Bas. in ps. 44. n. 4. (Maur. p. 162 A.)

(2) Ὁ Σωτήρ δὲ ἡμῶν ὅπως βάλκει πάντων ἀνθρωπίνην φωνήν. καλὸς μὲν ὡς ἀγαπᾶσθαι μόνος πρὸς ἡμῶν, τὸ καλὸν τὸ ἀληθινὸν ἐπιποθεύων. «Ἦν γὰρ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν.» Clem. Aley, Strom. 1. 2. c. 5. ed Potter. 439.

moso en el sepulcro, hermoso en el cielo» (1).

Hemos indicado ya la fuente de donde recibieron los Padres estos conceptos. No los recibieron de la sabiduría socrática, sino de donde según Clemente de Alejandría procedió en gran parte esta misma doctrina verdaderamente admirable en medio de un ciego paganismo, es á saber: de la divina revelación. En efecto (y aquí queremos poner término á la serie de nuestros testimonios), aun en las sagradas escrituras vemos tomada expresa y claramente la belleza del Redentor como sinónima de su amabilidad, como el medio en cuya virtud cautivaba los corazones, como el objeto propio y la razón fundamental de nuestro amor. El mismo había prometido que cuando fuera levantado en alto en la tierra, todo lo atraería á sí (2), y no de otra manera que por amor (3): por lo cual la noche antes de ser elevado en la cruz pidió á su Padre que le glorificase ante los hombres con aquella gloria que como Dios tuvo en el

(1) Amemus illum.... Ecce ipse invenit multa foeda, et amavit nos: si aliquid foedi invenimus in eo, non amemus... Nobis ergo iam credentibus, ubique sponsus pulcher occurrant. Pulcher Deus, Verbum apud Deum; pulcher in utero Virginis, ubi non amisit divinitatem, et sumisit humanitatem; pulcher natus infans Verbum.... Pulcher ergo in coelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deprensus animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in coelo. Aug. in ps. 44. n. 3.

(2) Joan. 12. 32.

(3) Noli cogitare te invitum trahi; trahitur animus et amore. Aug. in Jo. tract. 26.

Padre antes que el mundo fuese (1). Pero todavía son más claras las expresiones que ahora se nos ocurren. Mil años antes de haberlo pedido el Salvador, había contemplado el Profeta en espíritu la gloria del Esposo, según estas palabras que pone en boca de la Esposa hablando con él: «Tú sí, amado mío, que eres el hermoso y el agraciado» (2); y había dado á entender el efecto de esta belleza en el corazón de la Esposa representándola cuando iba en busca de su amado con vivas ansias y manifestaba su amor y cuán grande era á las hijas de Jerusalem diciendo: «Conjuroos, oh hijas de Jerusalem, que si hallais á mi amado, le noticieis como desfallezco de amor.» Y las hijas de Jerusalem le responden: «¿Qué tiene tu amado sobre los demás amados, oh hermosísima entre todas las mujeres, para que así nos conjures que le busquemos?» (3). «El encendido anhelo de la Esposa», dice un autor contemporáneo de San Bernardo y animado de su mismo espíritu (4), «su penetrante súplica ha escitado y conmovido en gran manera á las hijas de Jerusalem. ¿Y cómo no habian de moverse á preguntar por la hermosura de aquel por cuyo amor ven á la Esposa desfallecida y casi exánime? El mismo desfallecer de amor de la Esposa hubo de escitar en ellas la cu-

(1) Joan. 17. 1. 5.

(2) Cant. 5. 8. 9.

(3) Cant. 1. 15.

(4) Gilebert abad de un monasterio del Cister de Inglaterra † 1172.

riosidad para preguntar. Viendo en la Esposa un amor tan vehemente, hacen en el Esposo la causa y vivo estímulo que lo produce. Así afectuosamente preguntan qué hermosura tan grande sea la del Esposo, de quien no pueden menos de pensar que será admirablemente hermoso; y la misma hermosura de la Esposa toman también por argumento para creer que el Esposo ha de ser hermosísimo» (1). Bien lo era verdaderamente Aquel que es «una pura emanación de la gloria de Dios omnipotente, un espejo sin mancha de la más alta de Dios» (2); cuya imagen «con sus ojos más hermosos que el vino y sus dientes más blancos que la leche» (3), ya se ofrecía en más remota antigüedad á los ojos proféticos del patriarca moribundo y trasportaba su alma; la imagen de Aquel á quien quizá en el mismo tiempo que el autor del Cantar de los Cantares celebraba otro Profeta:

(1) *Multum excitatae et animatae sunt ex collocatione et adjuratione sponsae filiae Jerusalem. Quomodo non animentur ad rogandum de pulchritudine ipsius, pro cuius amore sponsam languentem et fere exanimatam vident? Deprehensus in sponsa languor amoris in hanc illas quaerendi curiositatem protraxit. Videntes enim in sponsa amorem esse vehementem, causas et irritamenta tanti affectus arbitrantur in sponso. Affectuose quaerunt, qualis sit in sponso pulchritudo, de quo non possunt non praesumere quid admirabiliter pulcher sit, et sponsae pulchritudinem in argumentum assumunt pulcherrimi sponsi.* Gillebert. de Hollandia, in cant. serm. 47. n. 3. (inter opp. S. Bernardi, ed. Maur. tom. 5 p. 161.)

(2) Sabiduría. 7. 25. 26.

(3) *Pulchriores sunt oculi ejus vino, et dentes ejus lacte candidiores.* Gen. 49. 12.

«Cíñete, oh Monarca potentísimo el muslo con la espada, cíñete con tu virtud varonil y hermosura. Pon el hilo á tu arco, tira venciendo y domina» (1).

Cuán seguro sea su arco y cuán vencedora su cuerda nos lo enseña entre un sin número de ejemplos el corazón herido y la llama de amor abrasadora y los gemidos de paloma de la seráfica Virgen de Avila (2); y cómo triunfó

(1) Ps. 44. 4, 5. He aquí la traducción de este pasaje por el maestro Gonzalez Carvajal:

¡O prez y hermosura
De los hombres! cómo se derrama
La gracia y donosura
En tus labios! Por eso Dios te llama
Bendito eternamente.
Lleva sobre tu muslo bien ceñida
La espada reluciente,
Monarca potentísimo: y asida
La fortuna á tu carro
Próspero te encamina, y cual mercede
Tu parecer bizarro,
Goza la gloria que en tu reino crece.

El autor advierte que la versión de la Vulgata liga las expresiones de un modo distinto; pero que la interrupción que él presenta y el sentido consiguiente corresponde al texto hebreo de la Vulgata Cod. Veron. y á la lección de San Crisóstomo (in ps. 44. n. 4. 5.) «περ̄ σου ὡς μάχαιράν σου ἐπὶ τοῦ μηροῦ, τὸν ἐπιπλὸν σου καὶ τὸ ἀξίωμα σου.» Sobre la cual se explica el Santo diciendo: «τοῦτο ἐστίν, ἡ μάχαιρα ἡ ὑπαύλας αὐτοῦ, καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ, καὶ ἡ μεγαλοσύνη, καὶ ἡ μεγαλοπρέπεια.» (In ps. 44, n. 4. 5.)

(2) Sed te manet suavior
Mors, poena poscit dulcior:
Divini amoris cuspide
In vulnus icta concides.

Del oficio de Sta. Teresa.

El por su belleza y dominó, probáronlo bien mucho tiempo atrás las espirituales expresiones de aquella niña incomparable que apenas cumplidos trece años de su edad ya llevaba en su corazón de ángel la sabiduría más cumplida de la ancianidad (1): «Para Aquel solo buiero vivir, solo á Aquel quiero guardar mi fé, á quien los ángeles sirven, cuya madre es una Virgen, y cuya hermosura el sol y la luna admiran» (2). A la verdad «agudas son tus saetas,» concluye Basilio el Grande. «Son saetas que atraviesan el corazón de los fieles abrasándolos en amor encendido de su Dios y sacando de él estas palabras que dicen hablando con el Esposo: «Desfallecido estoy de amor.» Porque es inefable, es gloriosa sobre toda ponderación la hermosura del Verbo, la amabilidad de la sabiduría, el esplendor de la divinidad en el que es imagen suya en un todo igual á ella en esencia. ¡Bienaventurados, pues, los que tienen sus delicias en la contemplación de la belleza verdadera! Porque como esten abrasados con el amor del que es las delicias del cielo, luego ponen en olvido amigos y parentela, su casa y hacienda, y hasta se olvidan de sí mis-

(1) *Infantia quidem computabatur in annis, sed erat senectus mentis immensa.*

Del oficio de Sta. Inés.

(2) *Ipsi sum desponsata, ipsi soli servo fidem, cui angeli serviunt, cujus mater virgo est, cujus pulchritudinem sol et luna mirantur.*

Del oficio de Sta. Inés.

mos en lo que toca á la necesidad de comer y beber, para hacerse enteramente una cosa misma fundiéndose en cierto modo con el divino purísimo amor» (1).

Este sería el lugar apropiado para demostrar la segunda parte de nuestra tesis, á saber: que el amor engendrado naturalmente en nuestro corazón por la belleza es amor perfecto. Pero después de lo que hemos dicho, ¿á quién puede parecer dudosa esta verdad? «La virtud y la sabiduría,» nos dicen los antiguos, «un bello corazón, un carácter noble, cautivan nuestra admiración y nuestro amor; y por esto los llamamos bellos» (16). «Cuanto es la belleza más subida, tanto es mayor la amabilidad, tanto más fuerte el amor; pues aquello es lo más amable, que es lo más hermoso,» nos dicen Platon, Proclo y San Agustín (17). «Solo la belleza es amable,» decía en términos aún más enérgicos Máximo de Tiro, y repetía San Agustín: «lo que no es bello, tampoco puede ser amado; el amor es concupiscencia cuando no se funda en la belleza; porque en esto cabalmente se diferencia el amor perfecto del imperfecto, que el primero se va tras la belleza, y el segundo busca lo útil; y por esta causa», concluyen ambos, «solo el amor de lo bello merece el nombre de amor» (18, 10). ¿Qué más? La belleza y la amabilidad

(1) Bas. in ps. 44. n. 6. Maur. p. 164.

son una cosa misma: ¿cuándo ha sido llamado amable lo que el interés busca? La justicia, la castidad, el valor, aquella hermosura interior «que cautiva el corazón de Dios, que el rey codicia» (16), «la bondad en nuestro corazón,» la lealtad, un alma bella en un cuerpo conveniente (17), aquella nobleza de ánimo que nos mueve á amar y venerar al anciano, y por último, la heroica resignación de los mártires (18), ¿son por ventura objeto del amor de concupiscencia, ó del de benevolencia? ¿De cuál de estos dos amores habla San Agustín cuando se duele de haber amado tarde «aquella belleza tan antigua y sin embargo tan nueva?» (19) ¿De cuál hablan San Basilio, Clemente y otra vez más San Agustín cuando nos invitan á considerar la hermosura del Hijo de Dios, hermosura infinita que sobrepuja todo sentido, por la cual, en tocándonos los rayos de su lumbré resplandeciente, despreciamos y olvidamos toda otra belleza? Amor de esta beldad fué lo que hacia desfallecer á la Esposa del Cantar de los Cantares: amor de esta beldad fué el que abrasó á la doncella romana, mártir de trece años, cuando á paso apresurado iba al lugar del suplicio con una alegría sin comparación alguna mayor de la que siente la Esposa cuando se acerca al altar (1). ¿Era por

(1) Non sic ad thalamum nupta properaret, ut ad supplicii locum, laeta successu, gradu festina virgo processit. Ambr. de Virg. l. I.

Del oficio de Sta. Ines.

ventura imperfecto el amor que la animaba? Al que tal creyese faltarianle para amar la inteligencia y el corazón; y solo podría poseerle el egoísmo.

VI.

La misma verdad que hemos probado por el sentir unánime de la antigüedad, por el testimonio de la filosofía socrática y cristiana, se deduce con no menos claridad de razones intrínsecas. La belleza es por su naturaleza esencial y necesariamente objeto y fundamento del amor propiamente dicho.

23. Los pasajes que hemos alegado son más que suficientes para convencernos de cómo á juicio de la antigüedad fué reputada la belleza por fundamento y objeto del amor propiamente dicho, y de cómo por su acción natural y directa sobre el espíritu racional le ocupaba y ganaba el corazón. Si fuera posible oponer á las autoridades que hemos oído, otro número igual de testimonios de igual valor, podría parecer ciertamente disminuida la fuerza de la demostración; ¿pero cuándo llegaron á juntarse formando una sola voz sobre ninguna cuestión del orden puramente intelectual tantos y tan insignes maestros? Y si no los ha habido ni los hay, ¿cómo es que la ciencia de lo bello, que solamente debe recibirse de la antigüedad, según hemos indicado y lo haremos ver más de lleno,

son una cosa misma: ¿cuándo ha sido llamado amable lo que el interés busca? La justicia, la castidad, el valor, aquella hermosura interior «que cautiva el corazón de Dios, que el rey codicia» (16), «la bondad en nuestro corazón,» la lealtad, un alma bella en un cuerpo conveniente (17), aquella nobleza de ánimo que nos mueve á amar y venerar al anciano, y por último, la heroica resignación de los mártires (18), ¿son por ventura objeto del amor de concupiscencia, ó del de benevolencia? ¿De cuál de estos dos amores habla San Agustín cuando se duele de haber amado tarde «aquella belleza tan antigua y sin embargo tan nueva?» (19) ¿De cuál hablan San Basilio, Clemente y otra vez más San Agustín cuando nos invitan á considerar la hermosura del Hijo de Dios, hermosura infinita que sobrepuja todo sentido, por la cual, en tocándonos los rayos de su lumbré resplandeciente, despreciamos y olvidamos toda otra belleza? Amor de esta beldad fué lo que hacia desfallecer á la Esposa del Cantar de los Cantares: amor de esta beldad fué el que abrasó á la doncella romana, mártir de trece años, cuando á paso apresurado iba al lugar del suplicio con una alegría sin comparación alguna mayor de la que siente la Esposa cuando se acerca al altar (1). ¿Era por

(1) Non sic ad thalamum nupta properaret, ut ad supplicii locum, laeta successu, gradu festina virgo processit. Ambr. de Virg. l. I.

Del oficio de Sta. Ines.

ventura imperfecto el amor que la animaba? Al que tal creyese faltarianle para amar la inteligencia y el corazón; y solo podría poseerle el egoísmo.

VI.

La misma verdad que hemos probado por el sentir unánime de la antigüedad, por el testimonio de la filosofía socrática y cristiana, se deduce con no menos claridad de razones intrínsecas. La belleza es por su naturaleza esencial y necesariamente objeto y fundamento del amor propiamente dicho.

23. Los pasajes que hemos alegado son más que suficientes para convencernos de cómo á juicio de la antigüedad fué reputada la belleza por fundamento y objeto del amor propiamente dicho, y de cómo por su acción natural y directa sobre el espíritu racional le ocupaba y ganaba el corazón. Si fuera posible oponer á las autoridades que hemos oído, otro número igual de testimonios de igual valor, podría parecer ciertamente disminuida la fuerza de la demostración; ¿pero cuándo llegaron á juntarse formando una sola voz sobre ninguna cuestión del orden puramente intelectual tantos y tan insignes maestros? Y si no los ha habido ni los hay, ¿cómo es que la ciencia de lo bello, que solamente debe recibirse de la antigüedad, según hemos indicado y lo haremos ver más de lleno,

cómo es, decimos, que estas ideas no se encuentran nunca en nuestras teorías sobre la belleza y las bellas artes. Desde hace más de un siglo hemos puesto nuestra complacencia en dar al olvido las conquistas de la antigüedad en el orden científico; hemos creído deber comenzar en todas las cosas por los primeros elementos y ser deudores á nuestro propio examen de los resultados sucesivos de nuestra indagacion. Figúraseme que esta reserva nace de haberse retrocedido en muchas cuestiones especulativas quedándose el saber muy detrás del punto á que lo habian llevado nuestros predecesores; y de la falta de claridad y acaso tambien de solidez de la idea que se tiene de la belleza. Pero todavía podemos señalar otra causa más concreta. Acaso ya habrán observado por sí mismos nuestros lectores, que en los testimonios de la antigüedad que hemos traído, se trata principal y casi exclusivamente de las cosas bellas del orden espiritual; y se disponen quizá á decirnos que aun cuando acerca de tales cosas sean admirables las ideas de los antiguos, pero nunca serian aplicables á la belleza del mundo sensible, y que por esta razon no merecen ser aceptadas. Previendo esta dificultad nos preparamos oportunamente (11) para dar la clave de su resolucion distinguiendo entre el amor absoluto y el relativo, y ahora esperamos que desaparecerá por completo con lo que seguiremos

diciendo. Es de notar que la gran ventaja de la antigüedad en la definicion de la belleza consiste en haber mirado á ésta bajo su verdadero aspecto; así como el grave yerro de los modernos sobre éste punto consiste en haberlo perdido de vista. Ya probamos arriba (§ II.), que la belleza se muestra únicamente con toda su perfeccion en el orden de las cosas invisibles; que su esfera propia es el mundo espiritual, y en éste señaladamente el orden moral. Ahora bien, es un axioma indisputable que solo entonces debemos de percibir un objeto en toda su perfeccion, cuando todas sus propiedades se muestran en el mayor grado de perfeccion á que pueden llegar; porque solo así podemos juzgar con rectitud acerca de él y comprender su naturaleza (1). Si solo contemplamos una de sus partes, y ésta pequeña, si lo vemos solo de perfil, ó en imágen, ó acaso cuando más imperfectamente se deja ver, es evidente que en los juicios acerca de él corremos gravísimo peligro de errar. En el rostro del hombre pintase siempre su interior; mas ¿nos atribuiremos por esto el derecho de definir el carácter de un hombre solo con mirar á su retrato? ¿no será bien para proceder con seguridad en nuestro juicio, que le observemos durante buen espacio de tiempo atendiendo

(1) Quidquid est, de quo ratione et via disputatur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque reducendum. Cic. or. c. g. n. 10.

á sus palabras, á sus obras, á su vida toda? Porque en un simple disco de cristal se pueden ofrecer incoados algunos fenómenos eléctricos, ¿será razon establecer sin recurrir á ningun otro instrumento todas las observaciones que pide la teoría de la electricidad? ¿bastará ver unas pocas reliquias de los huesos de algun animal antidiluviano para describir todo lo que sabe la historia natural de los animales que pertenecen á las especies conocidas que hoy existen? Pues si la regla mencionada vale tambien en este orden de cosas, en las que hay necesidad de contentarse con simples conjeturas y modestas hipótesis á falta de medios de conocer más perfectos; ¿por qué ha de ser olvidada tratándose de un objeto como la belleza, que pertenece atendida su perfeccion á un orden de cosas completamente diverso de aquel otro en el cual se han reunido observaciones y advertencias?

En una palabra, si queremos juzgar con acierto de la belleza, hemos de contemplarla próxima y señaladamente en el orden espiritual. No lo quiere así nuestro siglo. Siendo como es material, todas sus observaciones recaen sobre los objetos bellos del mundo material, y lo que partiendo de ellas alcanza al fin y saca por conclusion, eso es lo que proclama y establece como base indefectible de todo sistema de Estética. De este modo no le es posible al espíritu de la época ponerse de acuerdo con las antiguas doc-

trinas, ni aún llegar á conocerlas; ni es de maravillarse que las teorías modernas se entreguen sin restriccion al servicio del sensualismo, ni que despues de esto sea difícil, aún cuando medie el mejor deseo, sustraerse el ánimo á ciertas consecuencias teológicas y filosóficas á todas luces falsas, pero lógicamente deducidas de tales premisas.

Si pues la belleza es una propiedad comun á las cosas corpóreas y á las espirituales, para definir su esencia y señalar bien sus caracteres, tenemos necesidad de acudir á las explicaciones y teoremas que se refieren no ménos que á los objetos físicos á los del mundo espiritual. Las tendencias de la época presente, que ya hemos notado, no aceptan ésta conclusion, pues solo hacen cuenta con objetos dotados de una belleza perceptible para los sentidos; por donde se ven en la necesidad lógica de negar, como extraña y falta de sentido, la tésis que la belleza es un atributo de Dios. Por el contrario, nosotros esperamos probar con razones irrefragables, que nuestra doctrina no comete semejante pecado de exclusivismo, antes bien se aplica y ajusta muy bien á las dos esferas visible é invisible. ®

24. Como ya anunciamos oportunamente, por razones intrínsecas, que serán por más cierto *a priori*, queremos ilustrar la verdad de la proposicion que antes asentamos, exponiendo las

antiguas doctrinas. Debemos por consiguiente manifestar que las cosas que nosotros, ó mejor dicho, que el unánime sentir de los hombres tiene y declara por bellas, son esencialmente por su naturaleza objeto de nuestro amor de benevolencia. Las cosas en que percibimos semejanza, conformidad con nuestro espíritu, escitan naturalmente nuestro amor de benevolencia, ora el absoluto, ora el relativo, segun sea la esfera á que pertenecen.

Ahora bien, esta relacion tienen con nosotros, y ofrecen á nuestros ojos las cosas bellas cabalmente por la propiedad misma que constituye su belleza. Probémos estas dos proposiciones, y así tendremos derecho á sacar de esta prueba la conclusion que hace á nuestro propósito.

I.

La relacion de semejanza que percibimos entre el espíritu racional y otros seres que no son él, es la condicion y al mismo tiempo el fundamento del amor perfecto.

25. Léese en el libro de Sirach: «Toda cosa ama á lo que es semejante á ella» (1); segun Aristóteles «no hay cosa alguna que no se alegre con lo que le es igual» (2). En el diálogo

(1) Πάν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτοῦ. Eccl. 13. 19.

(2) Εὐθύς τὰ ὅμοια ὁμοίως χάρει, καὶ ἀνθρώπων ἥδιον ἄνθρωπος. Ethic. Eudem. 1. 7. c. 2. med.

sobre la amistad Platon pone en boca de Sócrates estas palabras dirigidas á Lisias: «Si no me engaño, hé aquí que los poetas dicen: «Al que es igual á otro, un Dios le conduce siempre al lado de él, y permite que ambos aprendan á conocerse mutuamente.» ¿No ves tambien el mismo pensamiento en los escritos de los sábios que dicen moverse cada ser á amar las cosas que son semejantes á él?» (1). Con Aristóteles y Platon hace coro Marco Tulio: «Ninguna cosa estrecha más el vínculo del amor, que la conformidad entre las almas honestas; pues teniendo los mismos deseos y una sola voluntad, todas ellas se gozan en el bien de las otras; y así sucede lo que Pitágoras juzgó ser lo más acabado en la amistad, á saber, que de muchos se haga uno» (2). En Boecio hallamos tambien que «toda diversidad es discorde; y por esta causa es apetecible la semejanza. Siempre que un ser se inclina hácia otro, muéstrase en esta inclinacion, que tiene con él cierta relacion

(1) Λέγουσι δὲ πῶς ταῦτα, ὡς ἐγῶμαι ὠδὶ
Αἰεὶ τοὶ τὸν ὅμοιον ἀγεί θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον
Καὶ ποιεῖ γινώσκον....

Ομοῦν καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν ἐντετυχηκὼς, ταῦτα αὐτὰ δὲ λέγουσιν, ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι; Plat. Lysis. ed Bip. vol. 5. p. 233. Steph. 214. a.

(2) Nihil est amabilius nec copulatius, quam morum similitudo bonorum. In quibus enim eadem studia sunt eademque voluntates, in his fit, ut eaque quisque altero delectetur ac seipso: efficiturque id, quod Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus. Cic. de offic. 1. c. 17. n. 56.

antiguas doctrinas. Debemos por consiguiente manifestar que las cosas que nosotros, ó mejor dicho, que el unánime sentir de los hombres tiene y declara por bellas, son esencialmente por su naturaleza objeto de nuestro amor de benevolencia. Las cosas en que percibimos semejanza, conformidad con nuestro espíritu, escitan naturalmente nuestro amor de benevolencia, ora el absoluto, ora el relativo, segun sea la esfera á que pertenecen.

Ahora bien, esta relacion tienen con nosotros, y ofrecen á nuestros ojos las cosas bellas cabalmente por la propiedad misma que constituye su belleza. Probémos estas dos proposiciones, y así tendremos derecho á sacar de esta prueba la conclusion que hace á nuestro propósito.

I.

La relacion de semejanza que percibimos entre el espíritu racional y otros seres que no son él, es la condicion y al mismo tiempo el fundamento del amor perfecto.

25. Léese en el libro de Sirach: «Toda cosa ama á lo que es semejante á ella» (1); segun Aristóteles «no hay cosa alguna que no se alegre con lo que le es igual» (2). En el diálogo

(1) Πάν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτοῦ. Eccl. 13. 19.

(2) Εὐθὺς τὰ ὅμοια ὁμοίως χάρει, καὶ ἀνθρώπων ἥδιστον ἀνθρώπων. Ethic. Eudem. 1. 7. c. 2. med.

sobre la amistad Platon pone en boca de Sócrates estas palabras dirigidas á Lisias: «Si no me engaño, hé aquí que los poetas dicen: «Al que es igual á otro, un Dios le conduce siempre al lado de él, y permite que ambos aprendan á conocerse mutuamente.» ¿No ves tambien el mismo pensamiento en los escritos de los sábios que dicen moverse cada ser á amar las cosas que son semejantes á él?» (1). Con Aristóteles y Platon hace coro Marco Tulio: «Ninguna cosa estrecha más el vínculo del amor, que la conformidad entre las almas honestas; pues teniendo los mismos deseos y una sola voluntad, todas ellas se gozan en el bien de las otras; y así sucede lo que Pitágoras juzgó ser lo más acabado en la amistad, á saber, que de muchos se haga uno» (2). En Boecio hallamos tambien que «toda diversidad es discordes; y por esta causa es apetecible la semejanza. Siempre que un ser se inclina hácia otro, muéstrase en esta inclinacion, que tiene con él cierta relacion

(1) Λέγουσι δὲ πῶς ταῦτα, ὡς ἐγῶμαι ὠδὶ
Αἰεὶ τοὶ τὸν ὅμοιον ἀγεί θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον
Καὶ ποιεῖ γινώσκον....

Ομοῦν καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν ἐντετυχηκὸς, ταῦτα αὐτὰ δὲ λέγουσιν, ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι; Plat. Lysis. ed Bip. vol. 5. p. 233. Steph. 214. a.

(2) Nihil est amabilius nec copulativius, quam morum similitudo bonorum. In quibus enim eadem studia sunt eademque voluntates, in his fit, ut eaque quisque altero delectetur ac seipso: efficiturque id, quod Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus. Cic. de offic. 1. c. 17. n. 56.

de conveniencia..... Toda cosa tiende hácia lo que es semejante á ella» (1).

Tenemos pues en estas sentencias la indicacion de lo mismo que formulamos en nuestra primera proposicion. Se entiende p r semejanza la identidad de cualidades, la conveniencia de dos cosas en una ó muchas notas (2). Que ésta conveniencia engendra amor propiamente dicho, nos lo enseña, de acuerdo con las autoridades citadas, el angélico doctor Santo Tomás de Aquino, segun el cual así como la semejanza es la condicion del amor de benevolencia, así es también la causa propia de este amor. «La esencia del amor,» dice el Santo Doctor, «consiste en que el que ama quiere el bien del amado. Pero naturalmente este impulso de nuestro corazon se ordena hácia lo que por alguna manera se nos representa como bien nuestro. Por consiguiente, cuando nuestra voluntad ama el bien de otro, este bien debe de mostrárenos por algun modo haciendo una cosa misma con nosotros por medio de la semejanza ó por alguna otra suerte de conformidad que tenga con nos-

(1) Omnis diversitas discors: similitudo vero appetenda est. Et quod appetit aliud, tale ipsum naturaliter esse ostenditur, quale est illud ipsum quod appetit..... Omne tendit ad simile. Boet. de hebdomadibus lect. 1. et 2 (Apud. S. Thom. Edit. Venet. 1747. tom 8 Commentar. 9.)

(2) Similitudo es rerum differentium eadem qualitas. Boet. apud S. Thom. in 1. dist. 34. q. 3. a. 1. obi. 2.

otros mismos» (1). Así no solo es la semejanza condicion próxima de todo acto de amor, sino también razon ó fundamento propio de él. «Cuando entre dos cosas existe *in actu* alguna propiedad v. gr. la blancura, decimos de ellas, que son semejantes..... Esta manera de semejanza produce amor de amistad ó de benevolencia, porque cuando dos cosas son semejantes vienen á tener una misma forma, y cuanto á esta forma comun ambas son en cierto modo una; por ejemplo, dos hombres son uno en la especie de humanidad, dos cosas blancas son una cuanto á la blancura; y de aquí que el afecto de la una tire hácia la otra como á cosa que es una con ella, y quiera para ella el bien como para sí misma (2). Este amor será, como es claro, tanto más intenso, cuanto sea la semejanza más perfecta, cuanto más importantes sean las propiedades en que estribe la conveniencia» (3).

Me parece que no hay necesidad de traer más

(1) Contr. Gent. 1. 1. c. 91. n. 3. Ferrariens. Comment. in hunc loc. Thom. S. 1. 2. p. q. 99. a. 2. c.

(2) Similitudo inter aliqua potest attendi.... uno modo ex hoc, quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes.... (Hic) ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae: ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine: et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi. Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 3. c.

(3) Quanto id, unde amans est unum cum amato, est majus, tanto est amor intensior. Thom. contr. Gent. 1. 1. c. 91. n. 3.

razones en que asentar nuestra proposición; pero no obstante prosigamos. Cuando en algun ser racional hallamos semejanza, conveniencia con nosotros mismos, la consecuencia de percibir esto será, conforme á lo que hemos dicho, excitarse el amor de benevolencia (1), si ya está prendido, ó que se prenda realmente si otros motivos más fuertes no lo impiden; porque es de advertir, que la semejanza de que hablamos, no es ciertamente la única cosa que influye en la dirección de nuestros afectos. ¿Pero es aplicable esa razón á las cosas impersonales, puramente incorpóreas? Para decidir este punto, creemos que bastará determinar lo bien. Por lo pronto es indudable que aun las cosas puramente corpóreas pueden estar con nuestro espíritu en relación de semejanza, de armonía; se entiende hablando en general, no en toda la extensión de los términos, no en la manera de los seres racionales, como quiera que casi todas las propiedades de las sustancias espirituales son tales, que no pueden ser concebidas en las corpóreas. Pero en cambio hállanse en las últimas muchas propiedades que guardan con las de los seres espirituales cierta proporción; que les son en cierto modo análogas, paralelas. Así en el santo Bautismo la ablución del cuerpo con agua es el signo que conviene perfectamente con el efecto de este sacramento; porque así

(1) Cabalmente por esto es una violación de la ley natural que el hombre aborrezca al hombre.

como el agua quita las manchas del cuerpo, así en el bautismo la gracia borra el pecado, que mancha al alma: hay, pues, entre la purificación material por medio del agua, y el efecto espiritual de la gracia una semejanza verdadera aunque solo de analogía (1). Cuando el Espíritu Santo vino sobre los Apóstoles en forma de lenguas de fuego, y en el Jordán descendió en figura de paloma; cuando Jehová manifestó en el monte Horeb su proximidad tan rica de gracia por medio de un delicioso silvo (2); cuando en el Apocalipsis vió San Juan al Salvador estar ante el trono de Dios bajo el emblema de un cordero degollado (3); ¿qué otra fué la causa de haber sido elegidos estos diferentes símbolos, sino esa analogía, ese paralelismo entre las propiedades particulares de los referidos objetos, y las propiedades ó efectos de las divinas personas, que de esta suerte habian de ser hechas sensibles y manifiestas? De este modo puede ser lo corpóreo imagen más ó menos perfecta de lo espiritual, puede ser uno con lo espiritual; y el espíritu puede recono-

(1) Inter corporalia et spiritualia non attenditur similitudo per participationem ejusdem qualitatis, sed per proportionalitatem, quae est similitudo proportionatorum; ut sicut se habet aqua ad delendas maculas corporales, ita gratia ab abluendum spiritualia;— vel si Deus dicatur ignis, ex hoc, quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid hujusmodi. Thom. in IV. dist. l. q. 1. art. 1. sol. 5. ad 3. coll. in I. dis. 34. q. 3. art. 1. ad 2.

(2) 3. Reg. 19, 12.

(3) Apoc. 5. 5.

cerse también aquí viendo más ó menos graduada la expresión de su fisonomía en las cosas corpóreas.

Pero todavía debemos hacer resaltar otra relación de conformidad entre lo visible y lo invisible. La obra dá testimonio del artifice; en los efectos se muestran necesariamente las huellas de la causa. De aquí que el espíritu se encuentre á sí propio en las cosas corpóreas; que perciba cierta conformidad con su naturaleza inmaterial, siempre que se le manifiesta lo corpóreo en alguna perfección particular donde claramente se eche de ver la obra de la inteligencia (1).

Cuando en las cosas corpóreas percibimos una de estas dos relaciones de conveniencia con nuestro espíritu, esta percepción, aun por el lado que mira á dichas cosas, despierta en nosotros amor de benevolencia. No puede dudarse de esto á no ponerse en duda al proposición establecida arriba (25) y las razones en que se funda; bien que este amor de benevolencia (ó pura complacencia) no será absoluto, como lo es el que mira á alguna persona, sino relativo (11). Lo impersonal puede ser objeto propio de nuestro amor de benevolencia positivo, pero solo objeto inmediato, no objeto último de dicho amor: nuestro amor de benevolencia no se terminará en la sustancia

(1) Effectus a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione; necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri. De natura namque agentis est, ut agens sibi simile agat, secundum quod actu est. Thom. contr. Gent. 1. 1. c. 29.

irracional, sino volverase sobre nuestra persona, en la cual tiene aquella su razón de ser. Amaremos, pues, nuestra propia persona en las cosas que convienen con ella, donde nuestra personalidad se refleja, en su semejanza verdadera, aunque más ó menos imperfecta, en cada obra, por último, donde con los lineamentos de su autor se nos muestran los atributos del espíritu racional.

II.

Naturaleza y propiedades del espíritu humano. Bajo qué condiciones pueden ser semejantes á él otras cosas.

27. Hemos acabado la prueba de la primera de nuestras dos proposiciones (24): «Las cosas en que percibimos semejanza, conformidad con nuestro espíritu, excitan naturalmente nuestro amor de benevolencia, ora el absoluto, ora el relativo, según sea la esfera á que pertenecen.»

Ahora tenemos que aplicar el discurso á la segunda, ó sea á la menor, y hacer ver que entre nuestro propio espíritu y las cosas bellas, consideradas como tales, existe en efecto y se manifiesta esta relación de conveniencia. Para este fin es sin embargo evidente por sí misma la necesidad de tener ante los ojos la naturaleza y propiedades de nuestro espíritu; pues solo así podemos comparar con ellas las excelencias que

cerse también aquí viendo más ó menos graduada la expresión de su fisonomía en las cosas corpóreas.

Pero todavía debemos hacer resaltar otra relación de conformidad entre lo visible y lo invisible. La obra dá testimonio del artifice; en los efectos se muestran necesariamente las huellas de la causa. De aquí que el espíritu se encuentre á sí propio en las cosas corpóreas; que perciba cierta conformidad con su naturaleza inmaterial, siempre que se le manifiesta lo corpóreo en alguna perfección particular donde claramente se eche de ver la obra de la inteligencia (1).

Cuando en las cosas corpóreas percibimos una de estas dos relaciones de conveniencia con nuestro espíritu, esta percepción, aun por el lado que mira á dichas cosas, despierta en nosotros amor de benevolencia. No puede dudarse de esto á no ponerse en duda al proposición establecida arriba (25) y las razones en que se funda; bien que este amor de benevolencia (ó pura complacencia) no será absoluto, como lo es el que mira á alguna persona, sino relativo (11). Lo impersonal puede ser objeto propio de nuestro amor de benevolencia positivo, pero solo objeto inmediato, no objeto último de dicho amor: nuestro amor de benevolencia no se terminará en la sustancia

(1) Effectus a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione; necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri. De natura namque agentis est, ut agens sibi simile agat, secundum quod actu est. Thom. contr. Gent. l. 1. c. 29.

irracional, sino volverase sobre nuestra persona, en la cual tiene aquella su razón de ser. Amaremos, pues, nuestra propia persona en las cosas que convienen con ella, donde nuestra personalidad se refleja, en su semejanza verdadera, aunque más ó menos imperfecta, en cada obra, por último, donde con los lineamentos de su autor se nos muestran los atributos del espíritu racional.

II.

Naturaleza y propiedades del espíritu humano. Bajo qué condiciones pueden ser semejantes á él otras cosas.

27. Hemos acabado la prueba de la primera de nuestras dos proposiciones (24): «Las cosas en que percibimos semejanza, conformidad con nuestro espíritu, excitan naturalmente nuestro amor de benevolencia, ora el absoluto, ora el relativo, según sea la esfera á que pertenecen.»

Ahora tenemos que aplicar el discurso á la segunda, ó sea á la menor, y hacer ver que entre nuestro propio espíritu y las cosas bellas, consideradas como tales, existe en efecto y se manifiesta esta relación de conveniencia. Para este fin es sin embargo evidente por sí misma la necesidad de tener ante los ojos la naturaleza y propiedades de nuestro espíritu; pues solo así podemos comparar con ellas las excelencias que

á las cosas las hacen bellas, y juzgar rectamente de su mútua relacion.

28. Ahora bien, el alma humana es:

I. Una *fuerza* sustancial, esto es, una sustancia *viva*, activa, que se mueve á sí propia y mueve tambien al cuerpo: es además una fuerza *libre*, que obra por virtud de propia eleccion.

II. El alma humana es una sustancia permanente, inmortal; en sí misma lleva el presentimiento de su inmortalidad, los signos indubitables de haber sido destinada á una duracion sempiterna.

III. El alma humana es una sustancia inteligible é inteligente, visible (espiritualmente) y que así propia se vé, iluminada (con luz espiritual) é iluminadora, luz que irradia sobre lo que en sí mismo es tiniebla.

Expliquemos con la posible brevedad esta última proposicion. La percepcion sensitiva por medio de los ojos nos ofrece una perfecta analogía con el conocimiento espiritual por medio de la razon. Así como un cuerpo cualquiera, para que el sentido de la vista pueda percibirlo, tiene que ser visible, es decir, estar iluminado, así para que un objeto sea conocido de la razon, tiene que ser espiritualmente visible, ó sea inteligible. De esta inteligibilidad carecen las cosas materiales por su misma naturaleza; y de aquí que no puedan producir en la razon representaciones que las den á cono-

cer á esta potencia como realmente son en sí mismas, ni aun como se ofrecen en la percepcion de los sentidos; pues tanto en sí mismo, como en el conocimiento sensitivo que de ellas tenemos existen en el modo propio de su ser material. Debe haber por consiguiente alguna fuerza que ejercitándose sobre la especie sensible que representa al objeto corpóreo, tal como éste se manifiesta bajo su forma exterior é individual, produzca una especie inteligible que represente á los ojos de la razon lo universal, la esencia. Esta fuerza no es otra que el mismo espíritu intelectivo; los escolásticos la llaman *intellectus agens*, y añaden que el oficio propio de esta potencia se reduce á hacer inteligibles para la razon las cosas materiales, ó mejor dicho, las especies ó imágenes sensibles que á estas cosas representan (1). Sentada esta doctrina es completamente exacta la comparacion que hizo de esta actividad del espíritu Santo Tomás (2), y antes que el doctor angélico hizo la el mismo Aristóteles (3), diciendo que era á

(1) «Facere phantasmata actu intelligibilia.» Véase á Kleutgen, *Defensa de la filosofía antigua*, n. 72.

(2) Oportet dicere, quod in anima humana sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare . . . Ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumen . . . Unde ab ipso (Deo, qui est ejus creator) anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud ps. 4. 7. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Thom. S. I. p. q. 79. a. 4. c. Cfr. art. 3.

(3) Ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς (δοντικὸς, intellectus pos-

modo de una luz, ó más bien, como la irradiación de una luz que torna en visible á la misma oscuridad. Finjamos con la imaginación un ojo que no solo percibiera su objeto, sino que á manera de lo que hace el sol con el mundo corpóreo, proyectase ese ojo de sí la luz de que dicho objeto há menester para ser percibido: pues á un ojo tal como sería éste, se parece la razón bajo el concepto expresado. En este sentido hemos dicho que el alma humana es una substancia iluminadora. Y tanto el ser iluminadora como el ser iluminada lo tiene de su misma naturaleza espiritual, y como tal inteligible y visible en el orden de los espíritus.

IV. El alma humana es una potencia racional. La razón es la excelencia propia, esencial de nuestra alma. Es pues necesario entender exactamente en qué consista esta preciosa dote (1).

29. Consideraremos la racionalidad en su misma raíz y esencia, en cuanto es el atributo común á la naturaleza humana. ¿Qué cosa damos á entender cuando decimos que el alma humana es racional?

sibilis), τὸ πάντα γίνεσθαι. ὁ δὲ (ποιητὴς, intellectus agens), τὸ πάντα ποιεῖν, ὡς, ἔστι τις, ὅσον τὸ φῶς, τροπὸν γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐναργεῖα χρώματα. Arist. de anima. I. 3. cap. 5.

(1) De que consideremos aquí separadas la facultad de abstraer y la razón en el sentido riguroso de esta palabra, no se infiera que miramos al entendimiento y á la razón como dos facultades diferentes, según quiere la filosofía moderna.

Hay ciertas ideas y proposiciones cardinales que siendo como son la simple expresión de la divina sabiduría, contienen la norma suprema de toda verdad (1) y de todo ser, los lineamentos primeros y fundamentales de todas las cosas. Tales son las ideas de ser, de verdad, de bien, de unidad; tales son las proposiciones llamadas principios de *contradicción*, de *exclusión de un tercero*, de *razón suficiente*. De conformidad con su eterna sabiduría Dios ha criado y dotado á nuestra alma, considerada según su naturaleza y esencia, de una disposición tal, que desde el punto que empieza á desenvolverse su inteligencia, se forma necesariamente estas ideas cardinales, reconoce dichas proposiciones también cardinales, y las retiene constantemente en forma de conocimiento habitual para pensarlo y comprenderlo todo por ellas y conforme á ellas, para reconocer, en virtud y con auxilio de las mismas y según la norma que presentan á la mente, todas las demás verdades (2). Por cuya razón, según que las

(1) Unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. . . . Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum praeeceptionem intellectus divini. Thom. S. I. p. q. 16. a. 1. e.

(2) Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates (*axiomata*), sive incomplexa, ut ratio entis, unius, et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit.

fuerzas del espíritu se van explicando bajo la influencia de causas externas, fórmanse en él las ideas de identidad y diferencia, de causa y efecto, de fin y medio, de conveniencia, órden, proporción, simetría y armonía, perfectibilidad y perfección, así como la idea de Dios; y en el órden práctico, las ideas de bien moral, deber, derecho, ley moral, y sus preceptos desde el más alto y universal hasta los más particulares derivados de él. Estas ideas y conocimientos ó juicios están grabados en la razón del hombre no como una vana especulación teórica impresa con caracteres muertos sobre un corazón también muerto: el ánimo reconoce en ellos la medida exacta y la norma propia de todo ser natural, la dirección esencial y la ley verda-

Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. . . Scientia ergo praeexistit in addecente, in potentia non pure passiva sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam. . . Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Thom. de ver. q. 11. art. 1. c.

Intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspiciere potest, quaedam vero non conspiciunt nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit, scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Thom. ibid. art. 3. c.

dera de las costumbres (1). Todo lo que en ellas hay de real, de objetivo, todo lo que ellas representan como formas que son de las cosas á que se refieren, lo tenemos por esta causa como términos que corresponden con las leyes necesarias de su ser, con sus ideas.

Por donde también acontece, que ese fondo de verdad no nos es dado solamente para juzgar de lo que existe fuera ó independientemente de nosotros, sino junto con esto dásenos como luz de nuestros actos en su relación con el órden natural y moral. Por esto á la virtud de la fuerza cogitativa del alma, considerada en órden á la fuerza expansiva de esta misma substancia espiritual, se allega una disposición natural para el bien y la perfección, es decir, una propensión innata hácia todo lo que se muestra conforme con las indicadas norma suprema y ley cardinal necesarias, ora pertenezca al órden físico, ora al

(1) Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme St. Augustin l'a reconnu, et l'exprime d'une manière assez vive. Et afin qu'on ne pense pas, qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer, que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes, et en un mot les lois de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires, étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles. Leibnitz, Nouveaux essais sur l'entendement humain l. 4. chap. 11.

orden moral. Asi lo enseñan Aristóteles y Santo Tomás cuando preguntan si las virtudes son ingénitas en el hombre. Ni las virtudes intelectuales (1), responden, ni las morales, son innatas, tomada esta palabra en toda su extension. Sin embargo, «tenemos una aptitud real para ellas, hemos sido formados para tenerlas, la naturaleza ha puesto en nosotros el gérmen, la semilla de las virtudes: antes que en actos libres las hayamos traído á su verdadero y último punto, preexisten en nosotros á modo de raíz, ó sea en sus primeros rudimentos, en ciertas inclinaciones naturales, en una direccion primitiva de la voluntad hácia todo lo que corresponde con los mencionados principios de la razon» (2).

En estas dos propiedades innatas y esenciales del alma humana consiste pues su excelencia especifica de racional. El alma es en efecto racional, porque sus conocimientos han sido determinados necesariamente conforme á las leyes

(1) Las virtudes intelectuales son, segun Aristóteles, ciencia, sabiduría, reflexion, arte. Se llaman virtudes no *simpliciter*, sino *secundum quid*. Véase á Sto. Tomás S. 1. 2. p. q. 56. a. 3. c.

(2) Virtutum habitus ante earum consummationem praexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes; sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Thom. de verit. q. 11. a. 1. c.

Virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina. S. 1. p. q. 93. ad 3.

Ἡ φύσις ἀρα φύσει ὄντε παρὰ φύσιν ἐγγίθηται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφοκῶσι μὲν ἡμῖν διέξασθαι αὐτάς, τελειομένους δὲ διὰ τὸ θεοῦ. Arist. Eth. Nicom. 1. 2. c. 1.

invariables de la sabiduría eterna; porque su fuerza expansiva tiene una direccion natural como á la perfeccion fisica asi tambien al bien moral: el alma es racional, porque refleja el rayo luminoso de la palabra eterna, que es «luz de luz» é «ilumina á todo hombre que viene á este mundo:» por esta propiedad principalmente es el alma imágen y semejanza de Dios. Por esto dice el salmista, que «en nuestra alma está sellada la lumbré del rostro del Señor,» «como en la moneda la imágen del príncipe» (1); por esto habla Santo Tomás de «el sello de la verdad impreso en nuestra alma,» de «la voz de Dios en nosotros, la cual nos enseña á conocer rectamente las cosas» (2); por esto dice San Gerónimo, que «á todos los hombres es natural el conocimiento de Dios,» y tambien que «nadie nace sin Cristo, que no hay nadie que no tenga en sí semillas de sabiduría, de justicia y de todas las demás virtudes» (3); por esto asegura San Basilio el Grande,

(1) *Signatum est, inquit, in nobis lumen vultus tui, Domine* Hoc lumen est totum hominis et verum bonum, quod non oculis sed mente conspicitur. *Signatum autem dixit in nobis*, tamquam denarius signatur regis imagine: homo enim factus est ad imaginem et similitudinem Dei. . . Reddenda Deo anima lumine vultus ejus illustrata atque signata. Aug. Enarr. in ps. 4. n. 8.

(2) (Divina veritas) loquitur in nobis per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus judicare. Thom. de verit. q. 11. art. 1. ad. 1.

Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. Ibia. ad 13.

(3) Ex quo perspicuum fit, natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci et non habere semina in se sapient

que el hombre posee por su naturaleza aquella disposición é inclinación que le lleva á la guarda de la ley cristiana (1): por esto Origenes contestando á Celso, que combatía á la moral cristiana diciendo que no era nueva ni tenía valor ninguno, pues se encontraba en los sistemas de los filósofos, observaba que ciertamente « todos los hombres por efecto de su misma naturaleza se elevan á sus principios universales y á la consideración de la doctrina natural acerca del deber; que Dios ha puesto en el corazón de todos los hombres las semillas de aquellas verdades que se dignó revelar por medio de sus profetas y de su propio Hijo » (2); por esto, en fin, emplazaba Tertuliano á los que buscan la verdad ante el tribu-

tiae, et Justitiae, relinquarumque virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte ut parentibus obsequantur: ut inopi manum porrigant: non opprimant vicinos: non aliena diripiant: magisque iudicio Dei obnoxii sunt, quod habentes in se principia virtutum, et Dei semina, non credunt in eo sine quo esse non possunt. Hieron. Coment. in epist. ad Gal. l. 1. c. 1. vers. 15. extr.

(1) Ὅτι κατὰ φύσιν ἐν ἀνθρώποις ἡ πρὸς τὰς ἐντολάς τοῦ Κυρίου ῥοπή καὶ δύναμις. Bas. Reg. fus. trac. Interrog. 2. Maur. p. 336.

(2) Πρὸς τοῦτο δὲ λεκτέον, ὅτι τοῖς εἰσαγοῦσι κρίσιν δικαίαν Θεοῦ ἀποκλειετο ἢ ἐπὶ τοῖς ἀμαρτανόμενοις ὀκνη, μὴ πάντων ἐχόντων κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας πρόληψιν ὕψι περὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου. Διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν τὸν αὐτὸν Θεόν, ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ Σωτῆρος, ἐγκατεπαρμέναι κατὰ πάντων ἀνθρώπων ψυχὰς ἐν ἀναπολόγητος ἐν τῇ θεῷ κρίσει πᾶς ἀνθρώπος ἦ, ἔχων « τὸ βούλημα τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν τῇ ἐκτουῦ καρδίᾳ ». Orig. cont. Cels. l. 1. n. 4. ed. Maur. p. 323.

nal del mejor entre todos los juicios que pudieran formar, y apelaba con plena confianza al testimonio del *anima naturaliter christiana*, del alma que por su naturaleza piensa cristianamente, que se mueve en la atmósfera purísima de las contemplaciones cristianas, y por tanto que dá testimonio á la verdad del Cristianismo (1).

(1) Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravus circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, quum tamen respiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua validudine, et sanitatem suam patitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: «Deus magnus», «Deus bonus», et «quod Deus dederit», omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: «Deus videt», et «Deo commendo», et «Deus mihi reddet». O testimonium animae naturaliter christinae! Tert. Apolog. c. 17.

Consiste in medio, anima, seu divina et aeterna res secundum plures philosophos, eo magis non mentiens; seu minima divina, quoniam quidem mortalis, ut Epicuro soli videtur, eo magis mentiri non debebis; seu de coelo exciperis, seu de terra conciperis, seu numeris, seu atomis concinnaris, seu cum corpore incoeperis, seu post corpus induceris, unde et quoquo modo hominem facis animal rationale, sensus ac scientiae capacissimum. Sed non eam te advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata academiis et porticibus Attici partam sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compelo, qualem habent qui te solam habent illam ipsam de compito, de trivio, de tetrino totam, Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit. Ea expostulo, qua tecum in hominem inters, quae aut ex temetipsa, aut ex quocumque auctore tuo sentire didicisti. Non es quod sciam christiana, fieri enim, non nasci solet christiana. Tamen nunc a te testimonium flagitant christiani, ab extranea adversus tuos, ut vel tibi erubescant, quod nos ob ea oderint et irrideant, quae te nunc consciam detineant. Tert. de testimoni. animae c. 1.

Hemos trascrito íntegros estos pasajes, ya por no mutilarlos, ya también porque despues han de volvernos á ilustrar. Su recta in-

30. Tal es la racionalidad de las almas humanas consideradas en su esencia, según la cual pertenece á todas ellas: pues cabalmente lo que al hombre le constituye específicamente, es la razón. Sin embargo, no en todos los hombres se muestra esta potencia con igual perfección. Cuya diferencia dimana en primer lugar de la diferente perfección del organismo corpóreo. El alma depende del cuerpo en casi todas sus operaciones, necesita del auxilio y cooperación de sus órganos; y esta es la razón de que la mayor ó menor perfección de las disposiciones corpóreas, del órgano del sentido interno, del sistema nervioso y aun de los órganos de los sentidos externos, y, en una palabra, de que la economía toda del cuerpo que sirve al alma, y más especialmente lo que en él tiene virtud para ejercitar actos fisiológicos, tengan grande influencia en la mayor ó menor perfección con que se muestran las virtudes innatas del alma (1).

teligencia, así como la de los tres anteriores, estriba en aquella idea de Santo Tomás que se nos da á conocer repetidas veces en los lugares de sus obras que antes vimos.

(1) *Virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita, tam scibillum quam agendorum; quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius, vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur, vel im-*

Demás de estas hay otras muchas causas que determinan necesariamente el grado de su desenvolvimiento y perfección. Tales son, por ejemplo, la educación, el trato, las lecturas, los varios sucesos y condiciones de la vida, el espíritu del siglo, el perfeccionamiento positivo de las facultades naturales por medio de las ciencias y las artes, los hábitos contraidos, principalmente los del orden moral, y en general todo lo que ejerce algún género de influencia en el desenvolvimiento de las naturales disposiciones fisiológicas.

La investigación y contemplación continuas de la verdad, la ocupación constante del ánimo en cosas perfectas del orden físico, la práctica generosa de la virtud, perfeccionan la razón en ambos conceptos, multiplican la suma de ideas rectas y juicios verdaderos, señalan un término fijo y sugieren razones profundas á la dirección de nuestra fuerza expansiva hácia el bien físico y moral, y asimismo perfeccionan junto con el amor el sentimiento de este bien. Ni el conocimiento sobrenatural ni el amor también sobrenatural, nacidos de la doctrina revelada y de las virtudes infusas y auxilios de la gracia actual, quitan de modo alguno aquellas exce-

pediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt: et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Thom. S. I. 2. p. q. 62. a. l. c.

lentes dotes naturales, sino antes por el contrario las elevan á un nuevo orden, y rápidamente las conducen á una perfeccion incomparablemente más sublime.

En cambio la falta de cultura de la razon, y el menosprecio que suele hacerse de ella en el orden practico, perturbado por el vicio, producen efectos diametralmente opuestos, aunque jamás alcanzan á suprimir la racionalidad. Descaecerá y se oscurecerá sobremanera el conocimiento de la verdad con actos que en el orden físico carezcan de la debida proporcion y en el orden moral de la debida honestidad; muchas veces parecerá que la direccion natural de los apetitos y afectos ha llegado á desaparecer y aun á tornarse en una tendencia contraria; pero jamás se perderán dichas excelencias del todo. En lo más recóndito del alma del malvado que ha descendido al último punto de la degradacion, arde inextinguible la luz del verdadero conocimiento, por más densas que sean las tinieblas que la ocultan á sus propios ojos; en lo más íntimo de su pecho vive siempre, al ménos como una inclinacion natural, aquel impulso de la criatura racional, que la mueve á querer el bien (1).

(1) No es esto decir que su voluntad depravada no domine esta voz, aunque en ello encontrase dificultad. Pero si el Bien absoluto, Dios, llegase á mostrársele, aun solo en el modo de conocimiento de que es capaz la naturaleza, de seguro no podria ménos de amarlo.

31. Resumiendo ahora lo que en esta seccion hemos dicho, tenemos las siguientes leyes concordantes con lo declarado al n. 26:

1. Todo aquello en que se ostenta vida, actividad, movimiento libre;

todo lo que en su propia sustancia, en su organismo, en sus tendencias íntimas lleva en sí el carácter de la permanencia, la prenda de la duracion;

todo lo que clara y distintamente se manifiesta iluminado ó iluminador;

todo eso está con nuestra alma, considerada segun sus propiedades esenciales, en una relacion de semejanza, de armonía, especialmente representándose bajo el concepto de cosa análoga al alma misma, de imágen de ella.

2. En igual relacion de conformidad están con nuestra alma todas las cosas en que resultan guardadas las leyes esenciales del ser natural, ó las reglas morales de las acciones libres.

Otras dos leyes se siguen de lo que hemos dicho, sobre las cuales discurriremos más despacio.

3. La perfeccion del conocimiento de estas relaciones de semejanza y conformidad es diferente en hombres diferentes. Será tanto mayor, cuanto mejor desenvuelva las respectivas esencias del espíritu, y al mismo tiempo cuanto sean más perfectos los órganos de la actividad sensitiva. ®

4. Las cosas mencionadas en el núm. 2, son á la vez objeto de la innata tendencia inicial de nuestra virtud expansiva, de nuestro amor. El grado de este último depende así de los conceptos últimamente señalados (3), como de la mayor ó menor perfeccion de la tendencia natural de nuestro espíritu hácia lo que es físicamente perfecto ó moralmente bueno.

CAPÍTULO III.

Entre nuestro espíritu y las cosas bellas, consideradas precisamente en razon de bellas, media en realidad una relacion de semejanza. Belleza de las sustancias espirituales. Belleza de las cosas corpóreas en la forma y tendencia interior, en la sustancia, en el movimiento, en los colores y sonidos. Belleza del hombre.

32. ¿Nos será dado mostrar ahora que á las cosas bellas les pertenecen realmente, en todo ó en parte, las escelencias mencionadas; que en tanto las juzgamos nosotros bellas en cuanto se nos ofrecen adornadas de tales dotes, y que á medida de la mayor riqueza y del grado más elevado con que ostentan las perfecciones que poseen, es también mayor y más cumplida la hermosura que reconocemos en ellas al contemplarlas? Es tan vital este punto, como que de él solo pende la verdad de nuestra tesis. A la ver-

dad, á esta conclusion podíamos fácilmente llegar sin salir de lo que ya hemos demostrado; mas para resolver la cuestion con toda la claridad posible, vamos á distinguir tres órdenes de objetos, en todos los cuales reside la belleza, á saber: las sustancias espirituales, las sustancias corpóreas y la unidad que forman una y otra especie de sustancias en la naturaleza humana.

33. Respecto á las sustancias espirituales no puede desconocerse la verdad teniéndose á la vista lo que arriba digimos. «La hermosura del alma,» hemos dicho con Ambrosio y Agustino, «la hermosura del alma es simplemente la virtud y la sabiduría, y su adorno el conocimiento de la verdad (1).» ¿Y qué otra cosa son estas propiedades sino el perfecto cumplimiento de la ley eterna del ser intelectual y moral impresa en el espíritu de todo hombre? ¿Es por ventura otra cosa la virtud y la sabiduría que el fruto de aquella semilla que segun Orígenes y San Gerónimo ha arrojado la mano del Criador en lo profundo del corazon humano? ¿Es otra cosa el

(1) Hé aquí un lugar de Orígenes traducido por San Gerónimo: «Etiam si non sit homo in peccatis maximis constitutus, tamen quia ingens est animae pulchritudo, minorum quoque societate turpatur. Respice virtutes animae quae ei insitae sint a Deo, vide pulchritudinem ejus, inventionem, dispositionem, elocutionem, memoriam, pronuntiationem, cujus sit ingenii, quomodo primum intelligat, inde intellecta dijudicet, ut incitetur ad sensus, ut menti sensa commode, quos habeat impetus, quos cogitatus de Deo. *Hanc possidens maxime pulchritudinis est.* Orig. in Ezechiel. hom. 7. n. 7. ed. Maur. p. 334.

4. Las cosas mencionadas en el núm. 2, son á la vez objeto de la innata tendencia inicial de nuestra virtud expansiva, de nuestro amor. El grado de este último depende así de los conceptos últimamente señalados (3), como de la mayor ó menor perfección de la tendencia natural de nuestro espíritu hácia lo que es físicamente perfecto ó moralmente bueno.

CAPÍTULO III.

Entre nuestro espíritu y las cosas bellas, consideradas precisamente en razón de bellas, media en realidad una relación de semejanza. Belleza de las sustancias espirituales. Belleza de las cosas corpóreas en la forma y tendencia interior, en la sustancia, en el movimiento, en los colores y sonidos. Belleza del hombre.

32. ¿Nos será dado mostrar ahora que á las cosas bellas les pertenecen realmente, en todo ó en parte, las escelencias mencionadas; que en tanto las juzgamos nosotros bellas en cuanto se nos ofrecen adornadas de tales dotes, y que á medida de la mayor riqueza y del grado más elevado con que ostentan las perfecciones que poseen, es también mayor y más cumplida la hermosura que reconocemos en ellas al contemplarlas? Es tan vital este punto, como que de él solo pende la verdad de nuestra tesis. A la ver-

dad, á esta conclusión podíamos fácilmente llegar sin salir de lo que ya hemos demostrado; mas para resolver la cuestión con toda la claridad posible, vamos á distinguir tres órdenes de objetos, en todos los cuales reside la belleza, á saber: las sustancias espirituales, las sustancias corpóreas y la unidad que forman una y otra especie de sustancias en la naturaleza humana.

33. Respecto á las sustancias espirituales no puede desconocerse la verdad teniéndose á la vista lo que arriba digimos. «La hermosura del alma,» hemos dicho con Ambrosio y Agustino, «la hermosura del alma es simplemente la virtud y la sabiduría, y su adorno el conocimiento de la verdad (1).» ¿Y qué otra cosa son estas propiedades sino el perfecto cumplimiento de la ley eterna del ser intelectual y moral impresa en el espíritu de todo hombre? ¿Es por ventura otra cosa la virtud y la sabiduría que el fruto de aquella semilla que según Orígenes y San Gerónimo ha arrojado la mano del Criador en lo profundo del corazón humano? ¿Es otra cosa el

(1) Hé aquí un lugar de Orígenes traducido por San Gerónimo: «Etiam si non sit homo in peccatis maximis constitutus, tamen quia ingens est animae pulchritudo, minorum quoque societate turpatur. Respice virtutes animae quae ei insitae sint a Deo, vide pulchritudinem ejus, inventionem, dispositionem, eloquentiam, memoriam, pronuntiationem, cujus sit ingenii, quomodo primum intelligat, inde intellecta dijudicet, ut incitetur ad sensus, ut menti sensa commode, quos habeat impetus, quos cogitatus de Deo. *Hanc possidens maxime pulchritudinis est.* Orig. in Ezechiel. hom. 7. n. 7. ed. Maur. p. 334.

conocimiento de la verdad en las ciencias y en las artes, que el claro esplendor de la lumbre que procede del divino rostro é ilumina todas las inteligencias?

Cosa es sabida y sentida de todos, que la virtud y las obras buenas son cosas muy conformes con la razon, y que el vicio y el pecado son contra la razon. Media por consiguiente la más perfecta consonancia entre la belleza de la sustancia espiritual y la propiedad esencial del espíritu racional que la contempla; así con profunda verdad decian los antiguos que «en el mundo espiritual es bello lo que hace consonancia con aquellas escelencias de la naturaleza humana, merced á las cuales descuella el hombre entre todos los demás seres dotados de sensibilidad» (1). Y cabalmente por efecto de esa conformidad con su propia naturaleza debe todo hombre reconocer y amar la perfeccion intelectual y moral, la hermosura del alma; todos los hombres, sí, hasta los que han tornado en tinieblas la luz divina dentro de su propio espíritu y casi borrado en él los lineamentos de la imagen de Dios; pero como ya hemos dicho, no es posible borrar del todo esta imagen ni extinguir por completo aquella luz (2). Aquel, sin embar-

(1) Cic. de offic. I. l. 1. n. 96.

(2) Tratando de la proposicion que «la semejanza en su sentido propio engendra amor» se hace Santo Tomás la objecion siguiente: «La beneficencia, la afabilidad y otras virtudes se hacen amar hasta de los que absolutamente no las poseen, en lo cual ninguna seme-

go, habrá de amar naturalmente lo bello con mayor perfeccion y más de lo intimo de su alma, que trasforma en flores y frutos la celestial semilla; que con la asidua contemplacion de la verdad y á costa de verdaderos esfuerzos consigue desenvolver plenamente su razon, segun la cual es imagen ingénita de Dios.

34. Vengamos ahora á la segunda categoría de cosas bellas, ó sea, á las que pertenecen al mundo corpóreo. Las propiedades de donde á tales cosas les viene la belleza, ¿son tambien en estas las mismas que arriba señalamos? (31) ¿tienen por ventura los objetos corpóreos, mirados en lo que constituye su belleza, alguna relacion de conformidad y parentesco con nuestro espíritu racional? Plotino responde que sí. En el capítulo segundo de su tratado, á que ya varias veces nos hemos referido, se propone definir la esencia de la belleza de las cosas corpóreas, y

janza tienen estos con el hombre misericordioso y afable.» Hé aquí la segunda respuesta del santo doctor: *Dicendum, quot licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tamquam suae naturali rationi conformem. S. l. 2. p. q. 27. a. 3. ad. 4.*

Lo mismo enseña Petavio: *Eadem fere hominum omnium est de honestate sententia, ac nemo non ea quae juste, fortiter, temperate ac recte denique facta sunt, pulchra et laude esse digna judicat. Est enim virtutis et honestatis a natura ingénita quaedam species humanis mentibus, ex qua nisi plane depravatae sint, in corrupta et sincera iudicia de praeclare turpiterve gestis rebus existunt. De Deo l. 6. c. 8. n. 8. (tom. 1)*

para esto describe la impresion que hace en nosotros su aspecto: «La belleza de los objetos corpóreos se percibe á primera vista; nuestra alma siente placer luego que la percibe, y abrázala como á cosa antes conocida y ahora reconocida, y en cierto modo hácese una sola cosa con ella. Por el contrario, cuando tropieza en algo deforme, luego retrocede, reniega de lo que ve, y no quiere reconocerlo, porque *en esto no conforma con el objeto, porque le es extraño lo que se le ofrece* (1). Expliquemos este hecho. ¿Percibe por ventura el alma algun objeto que *tiene algun parentesco con ella, ó que siquiera ostenta alguna huella de él?* Cuando esto acaece, el alma siente alegría y deliciosa admiracion, porque en tal caso atrae á sí lo que ve, y piensa en sí misma y en sus propias excelencias» (2). La segunda explicacion que trae Plotino de este fenómeno, muy verdadero por cierto, se funda en la doctrina de Platon sobre las ideas y sobre la

(1) Por un modo en un todo semejante se expresa Basilio de Cesárea: «¿Qué hombre hay que teniendo ojos no vea la hermosura de las cosas visibles? Hay aquí una como fuerza natural é irresistible mediante la cual atráenos la simetria de las partes, acompañadas de sus colores convenientes, al paso que nos repele el aspecto de los objetos deformes. Comment. in Is. Proph. c. 5. n. 473. Maur. p. 505.

(2)Φαμέν δὴ ὡς τὴν εὐσιν οὐσα ὑπερ ἔστι, καὶ πρὸ τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὐαίν οὐσίαις, ὅ, τι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενούς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται, καὶ ἀναέρει πρὸς ἑαυτὴν, καὶ ἀναμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς. Plotin. de pulchritud. c. 2. Basil. p. 51. F. G. Creuzer 12.

preexistencia de las almas; por cuya razon la pasamos por alto, poniendo en su lugar otro pasaje donde refiriéndose al fuego y á la luz y á los colores, muestra aquel la conformidad de que vamos hablando: «La belleza de los colores es simple; y la razon de esto es, que la oscuridad de la sustancia material desaparece con la presencia de la luz, que es en cierto modo *incorpórea y á modo de cosa espiritual, ideal*. Por la misma razon se explica que el fuego sea bello, es á saber, porque comparado con los demas elementos, es como las ideas, que imprimen su propia forma en las cosas (1). Muévase el fuego hácia arriba; entre todos los cuerpos es el más fino, y por consiguiente, el que está más cerca de la naturaleza incorpórea. Él solo tiene la propiedad de no recibir en sí ningun otro cuerpo, al paso que no hay ninguno que á él no lo reciba: á todos los calienta, sin que ninguno lo enfrie. En él se muestran por vez primera los colores, y de él los reciben las demás cosas. Resplandece é ilumina como si fuera algo inteligible (una idea)» (2).

Por un modo semejante vieron los antiguos

(1) Τὸ δὲ τῆς χροῆς κάλλος ἀπλοῦν μορῆς, καὶ κρατῆσαι τοῦ ἐν ἄλλῃ σκοτεινοῦ παρουσίᾳ φωτός, ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἶδους ὄντος. Ὅθεν καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ παρὰ τὰ ἄλλα σώματα καλόν, ὅτι τὰς ἐῖδους πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἔχει..... Plotin. de pulchrit. c. 3. Basil. p. 52. F. Creuzer 20.

(2) Plotin. de pulchrit. c. 3. Basil. 52. F. Creuzer 20.

en el oro una imagen de nuestra alma y de su perfeccion moral, de su belleza. «El oro,» escribe el neoplatónico Hierocles (1), «es una cosa sin mezcla ninguna, sin aleacion alguna térrea, á diferencia de los otros cuerpos. Asi como en la sustancia térrea se encuentra la imagen de la estofa de mala ralea, asi del ánimo sano, sincero, exento de toda malicia, dícese que es de oro.» Muchos otros lugares que omitimos, trae Creuzer en sus anotaciones á Plotino; los cuales prueban que los antiguos miraban el oro como una sustancia virgen, y como tal libre de toda sustancia extraña, la cual les representaba por esta razon al alma humana, como el oro, pura y clara naturalmente y «como tal buena» (2). Si pues á los ojos de la antigüedad la belleza no ménos que los bienes objetivos se significaban muy bien por atributos del oro, ¿qué mucho afirmemos nosotros por conclusion, de acuerdo con los testimonios de Plotino ya referidos, que la conformidad, la semejanza del oro con las virtudes del alma racional, era también á los ojos de la misma la razon de su belleza?

(1) In aurea Pythagorae carmina. p. 7. ed. Londin. Annot. in Plotin. de Pulchrit. p. 270.

(2) Omne (nobis) malum ab externis accidit, atque est animae peregrinam: ex internis vero bonum. Anima enim naturaliter est boniformis (ἀγαθοειδής,) Procl. Comment. in Alcib. prior. p. 254. in Excerptt. Ficini.

Claramente se ve por aquí que no es nuevo, ni gratuito, ni carece de autoridad decir, como decimos, que entre el espíritu racional y las cosas bellas del mundo corpóreo, por razon de su misma belleza, hay verdadera semejanza, hay armonia.

35. Dijimos (31) que debian parecernos conformes con nuestro espíritu racional aquellas cosas donde se ven observadas las leyes primeras y esenciales del ser natural y especialmente (29) aquellas en que deseubrimos conveniencia, orden, exactitud, proporcion, simetria, armonia, perfeccion, unidad en la pluralidad de partes diferentes. No son ménos análogas á la naturaleza de nuestro espíritu ni ménos conformes por consiguiente con él, aquellas otras en que se manifiesta la vida ó el efecto de la fuerza vital, ó las que se distinguen por su inmovilidad y duracion, por su luz y claridad. Ahora bien, ¿son por ventura estas dotes la razon y la esencia de la belleza que en las cosas corpóreas solicita nuestra complacencia? Hé aquí el punto que ahora debemos considerar.

Generalmente se distinguen acerca de él diferentes respectos ó propiedades en donde reside la belleza de los objetos corpóreos: tales son principalmente la forma y estructura interna,

(3) «Aureus» «traslate ponitur pro eximie pulchro,» dice Forcellini (Lexic. tot. Latin. v. Aureus.) y lo prueba con muchos lugares; otros pueden verse en Creuzer lugar citado arriba pág. 271, 272.

la masa ó sustancia, el movimiento, los colores y el tono. Fijémonos en cada una de estas propiedades, considerándola de por sí.

36. Tocante á la forma, no hay duda sino que con relacion á ella el primer elemento de belleza que debemos mirar, es la regularidad. «Entiéndese por figuras regulares las que denotan haber sido formadas segun una regla dada, guardándose alguna ley; y cuyas partes hacen un todo que no depende del capricho ni de la casualidad (1).» Agrádannos verdaderamente tales figuras, v. gr., un triángulo equilátero, un cuadrado, un exágono regular, un círculo, cabalmente porque su misma regularidad dice una relacion de conveniencia, de *aptitud*, propiedades estrechamente unidas con formas ordenadas y proporcionadas. Por el contrario, en las formas donde no percibimos ley alguna, nos es imposible encontrar tales propiedades. «Los gabinetes, puertas y ventanas se hacen en forma regular, ya en curvas, ya en paralelógramos, con proporcion exacta de sus partes; y agradan á la vista por estar así formadas; porque siendo obras de utilidad, están mejor adaptadas por medio de estas figuras á los fines á que se dirigen (2).»

(1) Hugo Blair, *Lecciones sobre la Retórica y las bellas letras*, traducidas por D. José Luis Munarriz (tercera edición), lec. V, página 104.

(2) *Ibid.*

A las propiedades referidas júntese, principalmente en las figuras corpóreas (estereométricas), la *solidez*. «Si elevamos el cuadrado sobre un cuerpo, tendremos un cubo, el cual sobre cualquiera de sus bases permanece inmóvil... Si en su base superior elevamos el cubo, formaremos el paralepipedo, el cual por mucho que se eleve, siempre tendrá la misma base ó principio de solidez. Por último, si sobre la base del cubo levantamos la pirámide, la construcción que resulte será solidísima. Mientras dure su base, en ella descansarán todas las piedras del edificio hasta la que forme su clave y lo cierre y corone. Una cosa semejante puede decirse del prisma, de la pirámide sobre la mitad de la base del cubo» (1).

«Tomemos en lugar de la línea recta la curva, la circunferencia, v. gr., y estendámosla corporalmente para formar la esfera, y tendremos juntamente con la regularidad la plenitud y el movimiento. En un solo punto reposa la esfera, siempre dispuesta á rodar, siempre corriendo. Todos los radios van al centro; encerrada en sí misma, es un cuerpo donde á la riqueza se allega la regularidad de la extension, y que está destinado á moverse con la mayor uniformidad. Una esfera reposando en su cubo es por consiguiente una imágen muy expresiva; porque el cubo re-

(1) Herder, *Kaligone*, I, 45.

presenta la mayor firmeza, y la esfera es un simbolo corpóreo del movimiento más fácil y uniforme, y ámbos á dos están perfectamente concluidos en si mismos. Si como antes elevamos la base del cubo para la pirámide, elevamos aquí la esfera hácia la cima del cono, daremosle una débil base en gracia de la solidez. Hecha abstraccion de ella, la figura retiene su primitivo carácter, lánzase rápidamente hasta su mayor altura, como la llama; mostrando así ser tambien movimiento y vida. No hay generalmente en la naturaleza para esta virtud del alma ninguna imágen más perfecta que la llama que se remonta á las nubes (1).»

La junta de las excelencias referidas, á saber, del libre movimiento de la vida con la aptitud ó

(1) Herder, lug. cit. 47. El mismo concepto se encuentra en las últimas palabras del siguiente precioso lugar de un escritor italiano: «E perche in questo loco cade molto a proposito un precetto di Michel Angelo, non lascierò di riferirlo semplicemente, lasciando poi l'interpretazione e l'intelligenza di esso al prudente lettore. Dicesi adunque che Michel Angelo diede una volta questo avvertimento a Marco da Siena pittore suo discepolo, che dovesse sempre fare la figura piramidale, serpentinata e moltiplicata per uno, dos e tre. E in questo precetto parmi che consista tutto il secreto de la pittura. Imperoche la maggior grazia e leggiadria che possa haver una figura è, che mostri de *moversi*, il che chiamano i pittori furia de la figura. E per rappresentare questo moto non vi è forma più accomodata, che quella de la *fiamma del foco*, la quale, secondo che dicono Aristotele e tutti i filosofi, è elemento più attivo di tutti, e la forma de la sua fiamma è più alta al moto di tutte. Perchè ha il cono e la punta acuta, con la quale par che voglia romper l'aria e ascender a la sua esfera. Si che quando la figura havrá questa forma, sarà bellissima.» Lomazzo, Trattado dell' Arte della Pittura, Scoltura e Architettura. 1. 1. c. 1. p. 22.

conveniencia del objeto, es la sola razon de los hechos que Blair resume en las siguientes palabras: «Otro manantial de belleza, sin duda más rico que la regularidad, es la variedad. Es claro que la naturaleza, que sin disputa es el artista más gracioso, ha seguido la variedad en todos sus adornos, descuidando en la apariencia la regularidad.... Las plantas, las flores y las hojas tienen la mayor variedad. Un canal recto es una figura insípida en comparacion de las vueltas y revueltas de un arroyo. Bellos son los conos y pirámides; pero los árboles que crecen en su braveza natural, son infinitamente más bellos que acepillados en pirámides y conos. Los aposentos de una casa, por la conveniencia de los moradores, deben ser de una conveniencia regular: pero un jardin de recreo, que solo está destinado á deleitar con su belleza, seria muy empalagoso si tuviese en sus partes tanta regularidad y tanto orden como una casa (1).» Creemos que no lleva razon Blair en señalar la variedad, considerada en si misma y en su propia virtud, como «la fuente más copiosa de la belleza.» La verdadera razon de la superior belleza de los objetos que enumera, es, que en la variedad de su figura, en la libre sucesion de sus estados orgánicos, se echa de ver representada la imágen del movimiento, una como hue-

(1) Hugo Blair, *Lecciones*, etc., lec., V, pág. 105.

lla y efecto de una fuerza vital activa. En las figuras meramente regulares se reflejan á los ojos del alma racional las leyes de su propia razon; mas en las que formamos libremente y con variedad, sin que por esto dejen de ser proporcionadas y convenientes para su fin, no solo se contempla una actividad más perfecta de la razon ordenadora, sino al mismo tiempo la imágen de su propia libertad y vida.

Cabalmente en esta razon descansa, como ya indicamos, el hecho que, segun Blair, fué observado por Hogarth, que en general son más bellas las figuras terminadas por líneas curvas que las que se terminan en líneas ó ángulos rectos (1). Esto es muy natural. La línea recta é

(1) Blair, lec. V, pág. 106.—Hogarth ha escogido dos líneas, de las cuales depende principalmente la belleza de la figura. . . la una es la línea undulante, ó una línea curva hácia arriba y hácia abajo parecida algo en la forma á la letra S. Hogarth llama á esta línea de la belleza, y hace ver que se halla muy frecuentemente en las conchas, flores y otras obras que la naturaleza crió para el adorno; como tambien en las figuras con que los pintores y escultores hermosean sus obras. La otra línea, que llaman línea de la gracia, es la espiral, ó la misma línea undulante rodeada á algun cuerpo sólido, como una columna retorcida, un tirabuzon y otros objetos semejantes.

Estas observaciones no carecen á la verdad de fundamento: por lo demás Herder tiene razon para oponerse sin vacilar á que se dé á las ideas de Hogarth un sentido estrecho y esclusivo. «Todas las líneas de la belleza deben ocupar un término medio entre la circunferencia y la recta, y más ó menos próximo á la una ó la otra segun la parte que toque á la solidez ó al movimiento. Cuanto una línea se aproxime más á la recta, tanto será más firme y estable; y por el contrario, cuanto más ondule y suba en espiral, tanto expresará mejor el movimiento. ¿Acaso tengo yo siempre de ver la figura de la serpiente en todo lo que blandamente se enlaza á alguna cosa, en

inmóvil se forma segun una ley muy sencilla; por el contrario, la parábola, la elipse, la cicloide, se mueven libremente, y como si estuviesen animadas, sin que por esto carezcan de regularidad, antes la poseen conforme á una ley en que se muestra la razon mucho mejor que en la línea recta y en las proporciones del ángulo. ¿Por ventura en la formacion de cuerpos sólidos por medio de la cristalización no son las líneas rectas y los ángulos los elementos que presiden en los fenómenos de la naturaleza muerta inorgánica? Mas en el punto que asoma la vida en las últimas regiones del reino vegetal, la línea curva acude infaliblemente á ocupar el lugar que le corresponde.

37. Dichas excelencias son por igual modo los elementos de la belleza que hemos admirado en los objetos compuestos del mundo corpóreo, considerados ora en su figura, ora en su disposicion interior. La condicion y el fundamento del placer que nos causan, son el orden,

todo lo que se eleva ó descende, en la reproduccion de tallos y troncos, en los árboles y ramas, en enredaderas, yemas, cálices, flores y frutos? (Hogarth á su línea de belleza, mencionada por Blair, llamábala de ondulation y espiral). «Innumerables vueltas de la línea espiral y de figura de concha deben conformarse, segun el respectivo término del movimiento, á las diferentes figuras de la naturaleza por una manera tan propia, que cada cual de ellas solo signifique en cada cuerpo lo que debe significar. A ninguna de las flexiones que median entre la circunferencia y la recta debo yo privar de la parte que les corresponda, grande ó pequeña, en la expresion de la belleza.» Kaligone, 1, 51. 54.

la aptitud, la unidad en la variedad, la simetría y la armónica combinacion de sus partes, ó sea, que se hallen estas colocadas de suerte que mutuamente se subordinen y completen y juntas conspiren al fin del todo. En las formaciones del reino vegetal y del animal, alléganse á las excelencias dichas la vida y la fuerza que de ellas procede; en muchas obras mecánicas, por el contrario, en lugar de estas últimas hállase su imagen efectuada por medio de combinaciones muy expresivas de las fuerzas naturales, especialmente de las expansivas, que poseen los fluidos y agentes que llaman los físicos imponderables.

Quando miramos un navio ó una locomotora ú otra máquina muy artificiosa, un telescopio de Herschel, un aparato electromagnético para telégrafos; cuando en un reloj indagamos la propiedad de la cuerda ó de la fuerza impulsiva, la fina construccion de las ruedas que se engastan unas en otras, y del muelle, la armonia de la montura interior; cuando en el exámen de una planta, de un árbol observamos el modo cómo sus raíces, tronco, epidermis, ramas, hojas y en suma todas sus partes sirven para la conservacion y aumento del todo; y sobre todo cuando llegamos á entender la disposicion exterior y la interior del cuerpo de un animal, todos estos objetos nos parecen y los llamamos bellos, no por otra razon sino porque nos ponen delante

las claras huellas de la razon que ordena, del espíritu que vivifica.

No comprendemos qué razon tuviera Blair para juzgar la belleza de estas cosas de especie completamente diversa de la de aquellas otras que arriba mencionamos, siendo así que antes le hemos oido atribuir la belleza de las figuras á la regularidad y á la propiedad que vá unida con ella, es á saber, á la conveniencia ó aptitud. Allí lo mismo que aquí se echa de ver la razon ordenadora que contemplamos y amamos en sus obras. La diferencia estriba solo en que la perfeccion de la sabiduría y la virtud del pensamiento que elige y ordena los medios adecuados para un fin dado, las cuales resplandecen en la fábrica admirablemente dispuesta mediante el concurso de un sin número de partes y moléculas coordinadas de un organismo viviente, son superiores á las que asimismo se manifiestan en obras de artificio incomparablemente menor, en una casa construida conforme á un plano perfectamente calculado; pero salva esta diferencia de mayor ó menor artificio, en la esencia viene á ser una misma la cosa de que se trata.

Esta misma razon es la que en las simétricas proporciones de puertas y ventanas, en la forma y calculada combinacion de bóvedas, arcos, y columnas, en todos los órdenes de arquitectura, se atrae nuestra complacencia y constituye el

fundamento y la condicion de ella. «Por finos y elegantes que en sí sean los adornos de un edificio, si se oponen á este concepto de aptitud y designio, pierden su belleza, y ofenden á la vista, como si fueran objetos desagrables. Las columnas retorcidas ó salomónicas, por ejemplo, son sin duda hermosas á primera vista; pero como tienen una apariencia de debilidad, parecen mal siempre que se hace uso de ellas para sostener una parte de un edificio macizo, y que parece pide un apoyo más solido. No podemos mirar cosa alguna, cualquiera que sea el arte á que pertenezca, sin pasar por una asociacion natural de nuestras ideas» (mejor hubiera dicho, por la propiedad natural de nuestro espíritu en cuya virtud somos cabalmente racionales) «á pensar en su fin y designio; y de consiguiente á examinar la proporcion de sus partes con relacion á este designio (1). Cuando se descubre claramente esta proporcion, parece que la obra tiene alguna belleza; y por el contrario, cuando totalmente carece de proporcion, jamás deja de aparecer deforme» (2).

Todavía debemos decir otra razon de parecerlos bella la figura de las cosas; y es, porque en ellas vemos muchas veces analogías, símbolos, imágenes de objetos hermosos del orden su-

(1) No se trata aquí de un pensamiento libre y reflexivo, sino de la actividad espontánea y natural del hombre.

(2) Blair, *Lecciones sobre la Retórica*, etc. 1. 1, p. 112.

prasensible, especialmente de las virtudes morales del alma, en cuyo caso complácnos por el amor que tenemos á la belleza de los objetos que nos representan. Esta observacion se entiende muy especialmente con las bellas artes; y así volveremos sobre ella en su oportuno lugar.

38. La propiedad últimamente señalada es cabalmente la única que en órden á la *sustancia* ó masa de las cosas corpóreas debe de representárnoslas bajo el aspecto de la belleza. Ya hemos visto (34) la razon que tuvieron los antiguos para atribuirla al oro: por su claridad y pureza ofreciase á sus ojos como una imagen del alma, libre de toda liga de materia impura, y por consiguiente hermosa (1). Por una razon semejante nos parecen bellos el mármol, el granito, el ébano, el marfil, el acero y tambien el diamante: su dureza, su solidez, con que resisten invenciblemente á los principios de destruccion, son á los ojos que los contemplan, la imagen de la inmortalidad de nuestra alma. Un monumento de bronce ó mármol, una iglesia construida con piedra de silleria, nos parecerian cierto mucho más bellos, que si fuesen hechos respectivamente de madera ó ladrillo. por más

(1) No quiere esto decir que junto con la pureza no sea tambien el esplendor un elemento de la hermosura del oro; pero ya vendremos á esta última dote.

perfecto que fuese el plan y la figura y más vistosos los colores. Nuestro espíritu es y se siente inmortal: hé aquí por qué prefiere á lo que pasa, lo que permanece; á lo deleznable lo que dura y subsiste.

39. El tercer concepto en razon del cual pueden ser llamados hermosos los objetos corpóreos, hemos dicho ser el movimiento. «El movimiento, dice Hugo Blair (1), es por si mismo agradable: y los cuerpos en movimiento son preferidos en igualdad de circunstancias á los que están en reposo.» Ya declaramos la razon de esto. El movimiento nos representa la constante actividad de nuestro espíritu, la cual, como fuerza que es esencial, nunca puede cesar. «El movimiento de un pájaro hendiendo los aires, es en extremo bello;» los riachuelos que corren, sirven muy particularmente para embellecer un lugar; «un arroyo que se desliza blandamente, es uno de los más bellos objetos de la naturaleza. En general, el movimiento en línea recta no es tan bello como en una direccion undulatoria; y el movimiento hácia arriba por lo comun es mucho más agradable que el movimiento hácia abajo. Se puede poner por ejemplo de un objeto singularmente agradable el movimiento suelto y tortuoso de la llama y del humo; en el cual podemos recurrir

(1) *Lecciones sobre la Retórica y las Bellas artes*, cap. V, p. 107.

á la línea undulatoria de Hogarth como á principio de belleza (1).»

Las relaciones de conveniencia que guardan estos fenómenos con las excelentes dotes de nuestro espíritu, son fáciles de percibir, y ya las indicamos al tratar de la belleza de las figuras. Porque no es otra cosa la forma de un movimiento, que una figura que sucesivamente parece y desaparece. En el fácil vuelo del águila, en el movimiento ascendente de la llama, se nos ofrece la libertad de la fuerza espiritual que triunfa de la pesada materia y no se sujeta á sus leyes.

40. El color es otro elemento de la belleza de las cosas corpóreas. Antes de probarlo, hagamos una observacion á fin de prevenir la confusion de ideas en que á menudo incurre el ánimo acerca de este punto. «Los hombres,» leemos en Goethe, «sienten por lo general gran placer á la vista de los colores. El ojo tiene necesidad del color, como el color la tiene de la luz. Recuérdese el consuelo que se siente cuando en un dia nebuloso muéstrase el sol sobre una sola parte de un paisaje y hace visibles los colores... Los colores que percibimos en los cuerpos, no

(1) «Este artista, añade Blair en la misma leccion, observa muy ingeniosamente que los movimientos ordinarios y necesarios para los negocios de la vida, se hacen siempre en línea recta; pero que se hacen en líneas ondulantes» (generalmente en curvas) «todos los movimientos graciosos y que se dirigen más al adorno que á la necesidad; observacion á que deben atender todos los que estudian la gracia del gesto y de la accion.»

son para los ojos cosa del todo extraña, de la cual se origine su virtud visiva; no. El órgano de la vista está siempre dispuesto á sacar colores fuera de sí, y experimenta un sentimiento de placer siempre que por de fuera se le ofrece algo conforme con su propia naturaleza, cuando su natural capacidad es determinada en cierto sentido que la denote» (1). Los hechos que observa aquí Goethe son por lo comun verdaderos; pero no seria bien sacar de ellos la razon de la belleza de los colores. A la propiedad en cuya virtud muchas cosas ejercitan su accion en nuestros sentidos de una manera conforme con su organizacion fisiológica, y por consiguiente con nuestra naturaleza, dámosle un nombre enteramente diverso del de belleza: á las cosas que poseen esa propiedad las llamamos *agradables* y tambien *agradables al sentido*. No debe confundirse pues la esencia de lo que agrada á los sentidos con la de lo hermoso. La belleza, como en su lugar demostramos (§. 1.), solo puede ser percibida de la inteligencia; mas la propiedad que nos hace agradables las cosas, percibela tambien la simple sensibilidad, y por consiguiente el animal bruto. Luego si se quiere explicar la belleza de los colores por la nota que los caracteriza, habrá necesidad de añadir que los animales tambien tienen sentidos para percibir

(1) Sobre los colores, vol. I, pár. 759, 760.

su hermosura; y á la verdad en caso semejante no habria más razon para llamar bello al color, que para tener asimismo por bellos al bálsamo y á la mirra, que exhalan un olor deleitable, ó á la miel por su dulzura: pues así como la luz y los colores dicen bien con los nervios y la disposicion toda de los ojos, así convienen el olor del bálsamo y el sabor de la miel con los nervios del olfato y del gusto. No puede aquí darse una distincion específica, de que proceda una diferencia esencial de denominacion; no, la distincion es puramente accidental. Significar con la palabra belleza cierta relacion de las cosas sensibles con los órganos de la vista y del oido, y rehusar despues dicho nombre á esa misma relacion cuando se termina en los órganos de los demás sentidos, y no por otra razon sino porque los nervios del olfato y del gusto no son los del oido y la vista, seria una cosa completamente arbitraria: el lenguaje comun es en este punto harto filosófico para prestarse á semejante exigencia.

En esta falta incurre, entre otros, Hugo Blair cuando dice: «El color presenta quizá el ejemplo más sencillo de la belleza. Aquí no puede señalarse como fundamento de la belleza ni la variedad ni la unidad, ni ningun otro principio que yo sepa: ni podemos referirla á otra causa que á la estructura del ojo, que nos determina á recibir ciertas modificaciones de los rayos de

luz con más placer que otras. Por esto vemos que como el órgano de la sensación varia en diferentes personas, tienen ellas sus diferentes colores favoritos» (1). Aquí tenemos el sensualismo puro de los empíricos ingleses, al cual pagó tributo sin querer Hugo Blair. Admitiéndose tales principios, ¿qué razón puede oponerse á Edmundo Burke cuando «cree deber concluir que la belleza, por lo ménos en la mayor parte de los casos, es una propiedad particular de los cuerpos que por un modo mecánico obran sobre el alma mediante los sentidos,» y que todo el influjo de esa propiedad se reduce «á relajar las partes sólidas de nuestra máquina, á dilatar y ablandar las fibras de los órganos de la sensibilidad, de suerte que con mayor facilidad se ejerciten sin experimentar cansancio?» (2).

41. Dadas ciertas condiciones, todos los colores nos parecen bellos. Decimos un azul hermoso, un verde hermoso, un rojo bello; bella es la resplandeciente blancura de la nieve (3). Con una hermosura que vence á la de los colores, resplandece la luz simple é indivisa, «reina de los colores todos» (4). Ahora, ¿qué excelencias

(1) Blair, *Lecciones de Retórica*, etc., V, pág. 103.

(2) Burke, *Investigaciones filosóficas sobre el origen de nuestras ideas acerca de la belleza y del sublime*, p. III, sec. 12.

(3) «Los ojos admiran la belleza de su blancura.» *Eclesiástico*, 43, 20.

(4) *Regina colorum lux ista perfudens cuncta quae cernimus.* Aug. Conf. 10. c. 34.

son las de la luz y los colores para ser llamados bellos, y de qué modo se encuentran por ellas su semejanza y armonia con nuestro espíritu?

Explicando San Basilio la historia de la creación, hace una observación con la cual contesta á la primera de estas preguntas: «Y vió Dios la luz, que era bella (1). ¿Qué podemos nosotros añadir para ensalzar á la luz que sea digno de ella, despues del testimonio que dió á su hermosura el mismo Señor que la crió?.. Si la belleza de las cosas corpóreas estriba en la simetria de sus partes y del colorido que les conviene (agradable), ¿cómo hemos de percibir en la luz la esencia de la belleza siendo como es la luz simple por su naturaleza sin diferencia alguna de partes? ¿Dirémosla bella, porque hallamos la simetría y conveniencia que tiene no ya entre sus propias partes, sino en su armónica relación con el ojo, de la cual procede la virtud que así mismo posee de causar en él una impresión suave y agradable (2)? Pues en esto consiste la belleza del oro: es bello el oro por el atractivo y deleite que tiene para la vista no en razón de la

(1) *Kai eiden ó Theós tò phós, óti kallón.* Así lee San Basilio conforme á los LXX; la vulgata traduce: Et vidit Deus lucem quod esset bona. Génesis 1. 4.

(2) *Ἦ ὅτι τῷ φωτὶ τὸ σύμμετρον οὐκ ἐν τοῖς ἰδιοῖς ἀποσμέρειν, ἀλλ' ἐν τῷ πρὸς τὴν ὄψιν ἀλύπω καὶ προσηγεῖ μαρτυρεῖται.* No se confunda de ningún modo esta explicación del santo doctor de la Iglesia con la que antes hemos oído á Blair ó á Burke. Lo que este mira como esencia de la belleza, lo perciben los sentidos di-

simetria de sus partes sino por el esplendor de su color. Lo mismo puede decirse del lucero de la tarde (1): de todas las estrellas ésta es la más hermosa, y no lo debe á la armonia de sus partes, sino á ser su luz agradable y suave para los ojos» (2). Confesamos que esta razon, al ménos si se considera como única en la presente materia, no es á nuestro parecer decisiva: ofrécese sin embargo naturalmente á los ojos de quien pone la belleza de los objetos corpóreos en la proporcion principalmente, aun respecto de los cuerpos donde no se nota division ninguna de partes ni conveniencia de estas entre si (3). Probemos, pues, á dar una solucion más adecuada al problema.

Ya antes (34) nos dijo Plotino, que la luz «es en cierto modo incorpórea, y como espiritual ó ideal»; que «brilla y claramente se manifiesta cual si fuese algo inteligible.» Vimos también

rectamente y ante todo. Por el contrario, la armónica relacion de la luz ó de los colores con el ojo, la proporcion que guardan con el órgano respectivo, la causa de la impresion favorable que hacen en él, todo esto constituye una propiedad percibida por la razon. No era cierto sensualista el gran San Basilio.

(1) Ἡσπερος, ὅς καλλιστος ἐν οὐρανῷ ἴστανται ἀστῆρ. Hesperos, la más hermosa entre todas las estrellas en el cielo más cercano á nosotros. Hom. II. 22, 318.

(2) Bas. in Hexaem. hom. 2 n. 7. ed. Maur. p. 19, 20.

(3) La insuficiencia de esta razon que San Basilio pone por fundamento de la belleza, la explica Plotino por el hecho de ser también la belleza propiedad de los cuerpos simples, tales como la luz, los colores, las estrellas, el oro, los tonos. (*De pulchrit. c. I. ed. Basil. p. 51. A. B. Creuzer p. 6.*)

entonces que los antiguos atendiendo á la pureza y limpidez del oro, no inficionadas con la liga de sustancia ninguna estraña, juzgáronlo por hermoso y miraron en él la imágen del alma humana. Pues esta es asimismo la excelencia que, en grado más perfecto que el oro, tiene la luz. Por medio de las propiedades indicadas, las cuales se miran en la luz mejor que en ningun otro cuerpo, por su claridad, su esplendor, su fuerza, por la rapidez de sus movimientos, por esa finísima tenuidad á que debe el mostrarse cual un ser inmaterial, es sin duda á nuestros ojos el más señalado entre los objetos corpóreos, es el que, si es lícito decirlo, marca el limite que separa el mundo de lo espiritual y de lo corpóreo, y por consiguiente, es el elemento que mejor se adapta á representar por via de analogía é imágen lo que aquel mundo inteligible encierra de perfecto, de amable, de hermoso. Por esto oímos al Estagirista y á Santo Tomás (28-III) comparar con la luz á la fuerza cognoscitiva de nuestro espíritu (1); por esto mismo se da el nombre de luz á la verdad, á la fé; por esto la virtud es llamada luz, y la maldad tinieblas (2), los buenos «hijos de luz» (3), y el peca-

(1) En otro lugar dice el Santo: In intellectu humano lumen quoddam est quasi qualitas, vel forma permanens, scilicet lumen essenziale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. De verit. q. 12. art. 1. c.

(2) Joan. 3, 19, 20

(3) Joan. 12, 36. Eph. 5, 8. I. Thes. 5, 5.

do «obra de las tinieblas» (1); «y la claridad proteje á la descendencia del varon justo» (2); y «brilla la fé, enciéndese la devocion, la caridad se ilumina, la justicia resplandece, y el aspecto de la austeridad y del imperio del hombre sobre sí mismo se ofrece todo lleno de claridad y luz» (3); por esto en fin, no hay entre las cosas visibles ninguna imágen tan perfecta del ser y de la majestad de Aquel á quien jamás vió ojo alguno mortal, que la luz misma: «Dios es luz, y no hay tinieblas en Él» (4). ¿Qué maravilla pues, si la imágen más perfecta de lo que hay de más bello en nosotros mismos, si el símbolo de la suprema belleza nos parece cosa bella? ¿Habrá necesidad de nuevos discursos para que se haga inteligible la relacion de parentesco y conveniencia de nuestro espíritu con la luz mirada bajo el aspecto de su belleza?

Cuanto á los colores, considerados como manifestaciones ó elementos integrantes de la luz una y pura, es cierto que tienen la misma excelencia, por lo cual son tambien bellos, pues en sus respectivos matices muestran corresponder

(1) Rom. 12. Eph. 5, 11, 1. Joan. 2. 11.

(2) Sabid. 4. 1.

(3) *Huac ignem in terra misit Dominus Jesus, et refulsit fides, accensa et devotio, illuminata est caritas, justitia resplenduit. . . . Assuescamus oculos nostros videre quae dilucida et clara sunt, spectare vultum continentiae, et temperantiae omnesque virtutes, in quibus nihil scabrum, nihil obscurum et tortuosum sit.* Ambrosio de Isaac et anima c. 8. n. 77. 79.

(4) Joan. 1. 5. V. Dan. 2, 22. Joan. 8, 12. 1. Tim. 6, 16.

á su tipo, á la posicion que á cada cual de ellos pertenece en la escala de los colores. Y así como la luz en general nos representa al espíritu vivo, puro, elevado sobre la materia, en todo el conjunto de sus potencias espirituales y morales, así cada color en particular se nos ofrece por via de analogia ó simbolo como signo de determinados objetos bellos, especialmente del orden moral, de ciertas virtudes y de los afectos que les corresponden. Así el color blanco es el color propio de la inocencia, de la santidad (1); el violado nos representa la humildad y la penitencia; el azul la sencillez y gravedad de la fé; el púrpura es signo de la dignidad, de la majestad (2). Conviniendo como hemos demostrado que convienen estas excelencias morales con la naturaleza de nuestro espíritu, siguese que entre este espíritu nuestro y aquellos simbolos existe una relacion análoga, y que deben excitar nuestra complacencia en gracia del objeto que nos recuerdan.

Otras nuevas especies de armonía con el espíritu se juntan á las ya indicadas, mostrándose en la representacion de los más hermosos fenómenos por la union de colores diferentes. «Contempla al arco iris y bendice al que le hizo: es

(1) «Y se le ha dado (á la esposa del Cordero) que se vista de tela de lino finísimo brillante y blanco. Cuya tela finísima de lino son las virtudes de los santos.» (Apocal. 19, 8.)

(2) V. Goethe, *Doctrina sobre los colores*, t. I. Pág. 758.

muy hermoso su resplandor» (1). Una proporción y armonía perfectas, una variedad viva en una unidad plena, tales son, fuera de las que antes dijimos, las escelencias que tanto contento nos dan en el arco iris. Bella es la combinación de colores diversos cuando la inteligencia ordenadora sabe elegirlos y colocarlos en la debida proporción, es á saber, de forma que convengan unos con otros y cada cual con el todo á que pertenezcan, que mutuamente se completen y constituyan por su unión el todo mismo que se desea. En esta mezcla armónica no tiene rival la naturaleza. Porque á ninguna de las artes es dado imitar el colorido incomparable que vemos, por ejemplo, en el juego de los colores que admiramos en el cuello de la paloma, en la cola del pavon, en la pintada veste de muchos insectos, en diversas flores; el que se nos ofrece en los colores suavemente fundidos del cielo, en los reflejos de un paisaje montañoso ó en la salida y puesta del sol.

42. Las cuatro cosas hasta aquí indicadas, donde está, segun hemos dicho, la belleza de los objetos corpóreos, son percibidas por medio de los ojos; resta, pues, la quinta que es el tono, única que percibe el oído. Ante todo debemos prevenir acerca de él la confusión de ideas de que hablamos arriba (40). Lo mismo que en la

(1) Eclli. 43, 12.

luz y los colores, hay necesidad de hacer en los tonos la distinción conveniente entre su belleza respectiva y la propiedad que los hace deleitables al sentido. ¿En qué consiste, pues, la esencia de su belleza?

Considerado bajo un punto de vista material, es bello un tono, cuando por un modo casi análogo á los colores percibimos en él limpidez, claridad, perfección segun su especie, es decir, aquel desenvolvimiento y plenitud que conviene con la posición que ocupa en la escala. A lo cual se allega principalmente el movimiento contenido en cada tono, como la causa en el efecto; porque «¿qué otra cosa es el sonido sino la voz que sale de todo cuerpo que se mueve?» (1) Pero fuera de estas propiedades, tendremos en el tono una razón sin comparación más excelente de su belleza considerando aquella significación recóndita que la naturaleza ha dado á los tonos, y de un modo inmediato á la voz humana; la cual significación pasa de esta voz á todos los tonos más ó menos, y es de todo punto inseparable de ellos. Los tonos de la voz humana son la encarnación de los afectos del alma, la forma en que se dejan ver los acordes del corazón, los signos naturales del sentimiento. Como en los colores, así también en los tonos esta es la causa por qué lo que cautiva nuestro cora-

(1) Herder, Kalligono, I. pág. 102.

zon es la belleza de lo espiritual, de lo invisible revelado en ellos: belleza que poseen los tonos en grado inmensamente más alto, por un modo mucho más perfecto que los colores, como quiera que los últimos no son, ó no son en el mismo grado que los tonos, la expresion *natural*, y por lo mismo universalmente inteligible y clara de lo invisible.

Por lo dicho se puede fácilmente venir en conocimiento de los elementos de la belleza, de donde se origina el deleite que nos causan las combinaciones de los tonos. Lo que nos cautiva así en estas como en las de los colores, es la proporción, el orden, la unidad en la variedad, la armonía, pero principalmente nos cautivan el movimiento, el ritmo, la vida y más que todo la belleza espiritual de los afectos interiores, de la armonía moral del corazón, de la cual recibe su expresion más acabada la armónica combinación de los tonos. «La armonía que nos encanta en los tonos,» dice Plotino, «es el efecto de la armonía interior del alma; por lo cual forman los tonos una expresion visible, con que nos elevan al conocimiento de la belleza invisible» (1). La contemplación de esta belleza espiritual es lo

(1) Αὐτὸ δὲ ἀρμονίαι ἐν ταῖς φωναῖς, αἱ ἀφανεῖς τὰς φανεράς ποιήσασαι, καὶ τὰύτην τὴν ψυχὴν σύνεσιν τοῦ καλοῦ λαβεῖν ἐποίησαν, ἐν ἄλλῳ τὸ αὐτὸ σέξασται. Plotin. de Pulchrit. 3, ed. Basil. 53. A. Creuzer 22.

El pasaje es incompleto. Marcilio Ficino traduce: Harmonias,

que principalmente nos deleita. No solo en el canto del hombre ó de la mujer, no sólo en la música ó en los graves sonidos de un coro de campanas armónicamente concertadas, sino hasta en el alegre gorgo de los pájaros, en los hechiceros acentos del ruiseñor, en el canto matutino de la golondrina cuando remonta su vuelo, no es otra cosa lo que nos embelesa, sino la expresion de los sentimientos de nuestro propio corazón, del corazón humano.

43. Hemos indicado, aunque someramente, todos los elementos de que se compone la belleza de las cosas corpóreas, de cuya unión resulta la belleza de la naturaleza toda. Y hemos indicado también en las cosas hermosas del mundo visible, al modo que lo hicimos refiriéndonos á la belleza del espíritu, las razones en cuya virtud tienen esas cosas, precisamente á causa de su belleza, una verdadera relacion de semejanza, de armonía con el espíritu. Ahora resta que procedamos por un modo igual con respecto al hombre. A este debemos considerarlo en una esfera separada así del mundo visible como de los espíritus puros, pues en realidad tiene una esfera completamente propia, como quiera que en él se hacen una sola substancia el espíritu y la materia, y que su belleza debe constar por consiguiente de estos dos elementos. Así es en realidad. El alma humana en su calidad de substancia inteligente y libre, es bella como los espi-

ritus puros; el cuerpo humano, en su calidad de organismo puramente animal, posee su respectiva belleza, la belleza consiguiente á la perfeccion y organizacion armoniosa de sus miembros y á la virtud del color vital difundido por todo su exterior (1); la belleza del hombre estriba pues en la junta, compenetracion y sucesion de esas dos especies de excelencias, en la manifestacion de la belleza espiritual en la belleza corpórea.

«El corazon contento,» dice el sábio, «hace rebosar la alegría en el semblante» (2); «el corazon del sábio amaestrará su lengua y añadirá gracia á sus lábios» (3). «La sabiduria del hombre hace que resplandezca su semblante, pero

quae sunt in vocibus, aliae quae latent in anima faciunt, et ad sensum usque producunt, atque ita faciunt, ut anima percipiat pulchri notitiam, idem in alio demonstrantes.

(1) Pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris suavitate. Thom. S. 2, 2. p. q. 145. a. 2.

Quid laudant in corpore? nihil aliud video quam pulchritudinem. Quid est corporis pulchritudo? Congruentia partium cum quadam coloris suavitate. Aug. ep. 3 al 151, ad Nebridium n. 4. Cfr. de civ. Dei 22, c. 19, n. 2.

Et ut corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, ea quae dicitur pulchritudo: sic in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia, cum firmitate quadam et stabilitate, virtutem subsequens, aut virtutis vim ipsam continens, pulchritudo vocatur. Cic. Tusc. Quaest. 4. c. 13. n. 31. Cfr. de off. 1. c. 28. n. 98.

Τὸ συμμερικὸν κάλλος, συμμετρία μελῶν καὶ μερῶν μετ' ἐν χροΐας. Clem. Alex. Paedagog. 1, 3, c. 11. Potter. 291.

(2) Prov. 15, 13.

(3) Prov. 16, 23.

la obstinacion lo desfigura» (1); «el corazon ó interior del hombre le hace demudar el semblante ó en bien ó en mal» (2); «por el semblante es conocido el hombre; y por el aire de la cara se conoce el que es juicioso. La manera de vestir, de reir y de caminar del hombre dicen lo que él es» (3). En una palabra, por efecto de la union substancial del alma y del cuerpo el interior del hombre, las cualidades de su carácter, la cultura de su espíritu, la disposicion actual y habitual de su ánimo se muestran visiblemente en sus ojos y en su mirada, en el color y en los rasgos de su semblante, en su actitud corpórea, en los movimientos de sus miembros, en todo su porte, y principalmente en su conversacion, en el tono y expresion de la voz. «¿Quién hay que pueda ni siquiera mirar á un hombre dado á la intemperancia, á la lujuria, ó alterado por una conmocion violenta? Porque estos estados interiores imprimen en todo su porte exterior su repugnante sello; asi como por el contrario, la hermosura del alma se echa de ver en la forma visible de un hombre noble» (4). Sulzer ha tratado expresamente de este hecho y defendido su realidad contra ciertas objeciones y excepciones que parecen serle contrarias. «No se ponga, di-

(1) Ecclesiast. 1, 8 (segun el texto hebreo).

(2) Ecclesiast. 13, 31.

(3) Ibid., 16, 26 y 27.

(4) Basil. in ps. 29. n. 5. Maur. p. 129.

ce, en olvido, que hay fisonomías inteligentes y obtusas, perspicaces y simples, benignas y malignas, nobles, venerables, y bajas, abyectas, ni que los juicios sobre el carácter de los hombres por lo que nos dice su aspecto, se forman en consideración no solo á los lineamentos del semblante, sino también á todo su exterior. Los ejemplos indubitables en que se ofrecen por de fuera rasgos inequívocos de carácter, son harto suficientes para demostrar la posibilidad de que el alma se haga visible en el cuerpo. Esto es tan cierto, que nunca sucede que lo que agrada en lo que parece por fuera, indique con relación al interior cosa alguna capaz de causar disgusto, por más que este se origine de error ó preocupación (1)... El hábito exterior puede por consiguiente expresar el carácter interior del hombre; y cuando esto sucede, la complacencia que tenemos en el mérito intrínseco del hombre, tiene la parte principal en el efecto agradable que en nosotros causa la forma visible; apreciamos y valuamos por lo que exterior y visiblemente se nos ofrece, las dotes internas é invisibles. Así en el cuerpo conocemos el alma.»

«De entre la luz de los ojos y las rosas de las mejillas se vé brotar una luz más excelente, una hermosura más esplendorosa.»

(1) Sulzer hubiera debido decir: «por más que aquella complacencia ó este disgusto proceda de error, preocupación ó pasión.»

«Aun antes que se abra la boca, antes que un miembro cualquiera se mueva, vemos si la primera ha de abrirse en efecto, y si el segundo ha de ser movido por un sentimiento más suave ó más enérgico. Hasta en los momentos en que todos los miembros gozan del más perfecto reposo, adivinamos, por decirlo así, si serán movidos con celeridad ó lentitud, con gracia ó sin ella» (1). Oigamos ahora á un maestro de mucho mayor renombre. «Aun en la hermosura del cuerpo,» escribía Clemente de Alejandría después de haber exhortado á las mujeres á dar de mano al vano adorno y á buscar el verdadero, «aun en la hermosura del cuerpo, la virtud es la sola cosa que se hace visible en el rostro y derrama su encanto en él, no de otra suerte que hermocean al hombre exterior la amabilidad de la inocencia, la bondad del corazón. En las plantas, en los animales, nadie duda que la belleza consiste cabalmente en la proporción que á su naturaleza conviene. Lo que al hombre lo hace perfecto, es la rectitud, es la sabiduría, la fortaleza, el temor de Dios. Bello es por consiguiente el hombre recto, el hombre sábio, en una palabra, el hombre bueno, no el que posee las riquezas de la tierra» (2).

(1) *Teoría universal de las bellas artes*. Con Sulzer convienen en este punto Hugo Blair y Herder.

(2) Clemente Al. *Paedag.* t. 2, c. 12, ed. Potter, p. 243.

Bella de verdad es la pintura que Shakespeare nos hace en Cordelia, la hija menor del infortunado rey Lear, del amor infantil que tenía á su padre, el cual la habia desheredado injustamente, y del íntimo dolor que le causaban sus desgracias, y la execrable ingratitud de sus hermanas. El leal conde de Kent le ha informado en una carta de la innoble brutalidad de las últimas y del estado del anciano rey, expulsado sin piedad; el mensajero vuelve y le hace esta relación:

KENT. ¿Causó la carta alguna aflicción á la reina?

EL CABALLERO. Sí señor; leyóla en mi presencia rodando de vez en cuando gruesas lágrimas por sus mejillas; parecióme que ella era señora de su dolor, al cual aunque á rebelde procuraba dominar.

KENT. ¿Con que tan grande fué su conmoción?

EL CABALLERO. Grande sí, pero no colérica. La paciencia y el dolor porfiaban por ver cuál de los dos le daban su más bella expresión. Sus miradas eran como la luz del sol en medio de pasajera lluvia. Su sonrisa, mezclada con lágrimas, como el hermoso Mayo; esta espiritual sonrisa que jugueteaba en torno de sus labios nublados, parecía no tener conocimiento de las lágrimas que habia en sus ojos; las cuales se desprendían de ellos como perlas diamantinas. Lo diré en breve: hermoso sería el dolor si en todos se mostrase de esta forma.

KENT. ¿Y no hizo ninguna pregunta?

EL CABALLERO. Dos veces que entre suspiros sacó de su pecho el nombre de padre, como si su corazón estuviera oprimido, exclamaba diciendo: ¡Hermanas! ¡hermanas!—¡Afrenta de las mujeres! ¡Hermanas! ¡Kent!

¡Padre! ¡hermanas! ¡Cómo! ¡de noche y en medio de la tormenta! ¡No hay ya compasión!— Despues derramaba lágrimas santas por sus ojos llenos de magestad, y en seguida se arrancaba de allí presurosa para deshacerse á sus solas en llanto.»

Pero todavía resplandece con mayor belleza, realzada como está por excelencias sobrenaturales, la angélica Santa Inés en el siguiente retrato trazado por la pluma de un nuevo génio:

«Cuando Syra salía, casi retrocedió sorprendida al descubrir de pié, delante de la cortina de color carmesí oscuro, y en resplandeciente relieve, una persona á quien desde luego reconoció, y la cual vamos rápidamente á bosquejar.

» Era la de una dama, ó hablando con más propiedad, de una niña, pues no tendría arriba de doce á trece años, vestida toda de blanco y sin adorno alguno en su persona. Retratábanse íntimamente unidas en su semblante la candorosa ingenuidad de la niñez con la inteligencia de la edad madura. No solo moraba en sus ojos aquella inocencia de paloma (1), que describe el poeta sagrado, sino que continuamente los iluminaba la expresión de un afecto profundo y puro, como si los tuviese clavados más allá de los objetos que la rodeaban, en uno visible solo para ella y tiernamente amado. Su frente era el trono de la pureza y de la bondad; expansiva, tersa, franca y marcada con el sello de la lealtad. Una ligera sonrisa retozaba alrededor de sus labios, y sus flexibles facciones reproducían sin rebozo las impresiones que alternativamente recibía su sensible corazón. Los que la conocían, estaban persuadidos de que nunca pensaba

(1) «Tus ojos son ojos de paloma.» *Cantic. I, 14.*

en sí misma, y de que su existencia toda la absorbían la benevolencia hacia los que se acercaban á ella, y el amor al invisible objeto de su predileccion » (1).

La belleza del hombre la hemos visto resultar de tres elementos. En cada una de las dos sustancias que componen al hombre presupone su belleza propia; mas como el hombre es un ser visible, el esplendor de la hermosura del espíritu debe salir al semblante y á todo el exterior corpóreo. Este tercer elemento no faltará nunca donde concurren los otros dos. (2). La belleza interior, sin comparacion más excelente que la exterior (55—2), eclipsa en cierto modo á esta última; pero esto no obstante un hombre, como tal, no es completamente bello cuando su alma por más hermosa que sea, hace su morada en un barro deforme. La belleza corpórea sola sin la

(2) *Fabiola*, por el Cardenal Wisseman, c. V., traduccion de Calderon de la Barca.

(3) «Así como entre las cristalinas aguas de un torrente que se precipita sobre un prado, las flores de suyo bellas y amables, parecen todavía más bellas, así la hermosura del alma parece más espléndida cuando mora en un cuerpo hermoso, al cual comunica su claridad. La visible hermosura de la edad juvenil no es en realidad otra cosa que flores de la virtud que está por venir, que un como anuncio de una belleza madura. Bien lo echamos de ver complacidos cuando en una mañana temprano el sol que vá acercándose al horizonte envía delante de sí alguno de sus rayos, con que dora la cumbre de la sierra, prenda cierta de la luz del día. De esta suerte el lleno de la hermosura interior es precedido de una luz que embellece lo exterior del hombre; de lo cual se alegra el sabio atendiendo á la belleza más alta anunciada en esa forma.» MAXIMO DE TYRO. *Disert.* 25, al. 9, n. 2.

interior, apenas merece el nombre de belleza (1). «La belleza en una mujer fátua, es como sortija de oro en el hocico de un cerdo (2).» Al que en un cuerpo bello, según su especie, lleva un corazón vicioso, un alma deforme, fáltale tanto para hacerse partícipe de la belleza, como al que para llegar á juntar 1.000 le faltan 999 ⁹⁹/₁₀₀. Y aun la mezquina partecica de belleza que tiene, no le sirve para otra cosa sino para hacer más repugnante su deformidad interior.

«Es espantosa la degradacion de la naturaleza viciada por una intencion torcida; con razon solo aquel hombre es horrible, que es tambien malo. Virtud es hermosura; el hombre malicioso es un brillante sepulcro blanqueado» (Shakespeare).

(1) No esto decir que la disposicion armónica de los miembros, el color fresco de la vida, la gracia de los movimientos, dejen de ser bellos en el verdadero sentido de esta palabra por efecto de la interna abyeccion del ánimo. Pero esta belleza la posee tambien el reino animal. Sobre todo no debe olvidarse que es una abstraccion de todo punto quimérica el querer en tratándose del hombre fijar los ojos solo en el cuerpo apartándolos absolutamente del alma. No siendo el hombre un mero agregado de dos sustancias, sino la verdadera unidad formada de espíritu y materia, síguese que luego al punto que el cuerpo es desamparado del alma deja de parecer como cosa humana, como parte del hombre. Admitido pues, como debe admitirse, que la naturaleza humana totalmente considerada es un todo reducido á unidad, no podria idearse imagen más adecuada de un hombre exteriormente bello con un alma depravada, que el monstruo descrito por Horacio en su epístola á los Pisones: bien que en tal caso debiera tomarse del hombre no ya la cabeza, sino los pies.

(2) *Prov.* 11-22.

Que en la belleza humana predominan las relaciones de armonía y semejanza que arriba señalamos, con el alma que las contempla, es una verdad que por sí misma se desprende de lo que hemos dicho acerca de la belleza de la sustancia espiritual y corpórea. Limitándonos á solo una de ellas, ¿qué otra cosa es aquella excelencia del hombre á que se dá el nombre de decencia, modestia, dignidad, *decorum*, sino el exterior racional del hombre mismo, la manifestacion del espíritu en el propio cuerpo, á la cual señorea y compone, y en cuyos movimientos y acciones, en cuyo ser todo se halla como la forma en su respectiva sustancia? (1)

44. Con esto damos por terminada nuestra demostracion. Hemos puesto de manifiesto que las cosas bellas son conformes á la naturaleza

(1) La belleza de los animales consta de los elementos de que hablamos arriba (n. 36—42,) discurriendo sobre la belleza de las sustancias corpóreas; y consiste señaladamente en la figura, el color y el movimiento. Muchos animales sin embargo, como la paloma, el cordero, el águila, el leon, tienen además algo peculiar que parece darles otra especie de belleza. Viene esto á ser una como sombra de aquellas excelencias morales que son lo que hay de más subido en la belleza del hombre, una semejanza de la expresion con que se hace visible en el último la belleza espiritual. Así en la paloma se nos ofrecen la sencillez y la pureza, la mansedumbre en el cordero, y en el leon la generosidad y nobleza de un corazon libre que mira con desden todo lo que es vulgar. Por donde estos y otros animales son simbolos de lo bello del órden espiritual, así como por el contrario el pavo, la marica, el mono, representan lo que disgusta en la deformidad opuesta. Una cosa igual pasa en el reino vegetal: la lengua de las flores solo se considera en el lirio, la violeta, el laurel, el sauce lloron.

y esencia del espíritu racional cabalmente en razon de las excelencias en cuya virtud son bellas, con las cuales tienen una relacion de conveniencia y semejanza. Si ahora recordamos la proposicion demostrada antes (25), segun la cual los objetos en que tal conformidad se muestra, excitan naturalmente nuestra benevolencia, podremos sacar rectamente esta conclusion: La belleza de las cosas segun su naturaleza es para nosotros esencial y necesariamente fundamento y objeto del amor propiamente dicho ó perfecto.

VII.

La belleza es por su naturaleza para nosotros objeto y fundamento del amor propiamente dicho. Otra prueba sacada de razones intrínsecas.

45. Posible es que nazca alguna duda acerca de la prueba que hemos aducido. Acaso algún lector no acabe de convencerse de cómo la simple conformidad de una cosa con nuestra naturaleza racional tenga siempre virtud para reclamar nuestro amor, y sobre todo un amor que entra tan adentro y ocupa tan completamente y á menudo transforma el corazón, como el que no raras veces engendra la contemplación de la verdadera belleza. Esta objeción no nos aterra. Podríamos resolverla mediante un exámen detenido; mas solo queremos indicar sobre este punto que la fuerza que mantiene al universo mundo, no es otra que el amor,—aquella dirección,—en virtud de la cual toda cosa tiende esencialmente, siempre y de necesidad hácia el objeto primordial de su apetito. El Criador ha dado á esta inclinación la fuerza que conviene á sus grandiosos fines. No es maravilla, por consiguiente, que el espíritu racional acoja complacido todas y cada una de las cosas en que se contempla nuevamente á sí propio, que las abraza con un amor tanto más intenso cuanto más

claros presentan á su vista los lineamentos capitales de su propia esencia (1). ¿Qué razones impiden en muchos casos que se despierte esta complacencia? lo diremos más tarde: por ahora creemos mejor poner al lado de la demostración ya dada otra segunda contra la cual no pueden hacerse tales objeciones, la cual habrá de mostrarnos bajo otro aspecto la esencia de la belleza. En la exposición de ella podremos ser más breves refiriéndonos á lo que ya ha sido declarado.

46. El espíritu humano es imagen de Dios por la razón de que está adornado, que es la facultad de entender y querer. La ley del conocimiento no puede ser por tanto en las criaturas dotadas de razón diferente de la divina sabiduría, ni la ley del amor diversa de la divina voluntad. Pero Dios se ama necesariamente á sí mismo como á fin absoluto y ama con la misma necesidad, por amor de sí mismo, á todo lo que le es semejante, á todo lo que tiene aún el más leve vestigio de conveniencia con él, á cuanto imita por algún modo sus infinitas perfecciones (2). Luego una ley igual seguirá natural-

(1) Tu hoc physice, non vides, quam blanda conciliatrix, et quasi sui sit lena natura? An putas ullam esse terra marique belluam quae non sui generis belluam maxime delectatur?... An tu aquilam aut leonem, aut delphinum ullam anteferre censes figuram suam?... Quid censes, si ratio esset in belluis? non suo quasque generi plurimum tributuras fuisse? Cic. de nat. deor. 1, c. 27, n. 77.

(2) Bien se comprende por sí mismo que el amor de Dios que de-

mente la voluntad de la criatura racional amando necesariamente al bien absoluto conocido como tal, á la perfeccion infinita considerada en sí misma, y con necesidad no menor, le pedirá su amor propiamente dicho toda cosa en que se muestre alguna imágen del ser infinitamente perfecto, alguna sombra de conveniencia con él, alguna participacion, por más lejana que sea, de su bondad (1). Solo media una diferencia entre la voluntad de Dios y la actividad correspondiente del espíritu humano; y es que no contemplando éste al bien sumo con perfeccion y tal como es en sí, su conocimiento de él no está libre de error ni su libertad asegurada contra su propio desfallecimiento y abuso. Y porque el espíritu humano puede apartar sus ojos de la infinita amabilidad del bien sumo, que solo es visto de él en la oscuridad y como á gran distancia, y porque su voluntad puede asimismo cometer el yerro de elegirse á sí propia por el objeto supremo de su amor, y amar á las criaturas por sí

cimos necesario es el que aquí tiene por objeto la *esencia* de las cosas, no aquel cuyo objeto es la existencia de ellas

(1) No es esto decir que para el acto de este amor haya necesidad de una comparacion de la cosa criada con la divina perfeccion, y de un juicio en que se afirme la dicha conformidad, lo cual presupondría la idea bastante perfecta de Dios. A la naturaleza del espíritu racional es suficiente aquella direccion primordial del apetito en cuya virtud le atrae y excita su amor todo lo que es divino ó semejante á Dios. Lo mismo puede decirse de la facultad de conocer, la cual por su naturaleza abraza necesariamente la verdad, esto es, lo que se conforma con la divina inteligencia como tal verdad, sin pensar por esto en Dios, sin llegarse siquiera á su conocimiento.

misma, por esto puede tambien contrariar á su semejanza con Dios y á la direccion natural de su tendencia hácia lo que es verdaderamente digno de ser amado, convirtiendo exclusivamente su amor á lo que sirve de un modo transitorio á su propio bienestar, á lo que trae utilidad ó deleite. Semejante extravío en relacion al bien absoluto, al bien infinitamente amable es en realidad una anomalía y un abuso contra naturaleza; pero esto no destruye la verdad de que Dios y lo que á Dios es semejante, donde quiera que esta semejanza se muestre, deba de excitar naturalmente el amor propiamente dicho de la criatura racional, y de que nadie puede negar esta innata direccion de su fuerza expansiva.

47. Añádase á esta proposicion otra no menos cierta. Toda belleza, objetivamente y en sí misma, es esencialmente semejanza, conformidad con Dios, que es el bien absoluto; todas las cosas bellas llevan en sí, en razon de su belleza misma, rasgos de conveniencia con Él, huellas de sus infinitas perfecciones. Siendo esto cierto, como lo es, síguese tambien de aquí necesariamente la misma conclusion.

La prueba de esta proposicion no es á la verdad difícil. ¿Cuáles son las excelencias en cuya virtud son bellas las cosas? Los elementos de la belleza son, en la naturaleza racional, conformidad de la voluntad libre con la ley moral, con la norma de la sabiduría eterna, con los manda-

mientos divinos; en segunda línea las virtudes intelectuales, perspicacia, juicio, sabiduría, comprensión; en las cosas visibles, vida ó vestigios de vida, luz, duración é inmovilidad, orden regularidad, aptitud final, simetría, perfección, armonía, en una palabra, efectos ó símbolos del espíritu inteligente y ordenador. Si pues todas estas excelencias que hemos visto, ponen á las cosas que las poseen en relación de semejanza con el espíritu racional, ¿no podrá decirse, salva la gran distancia de lo infinito, que se repite la misma ley en orden á la razón primordial, á la sabiduría increada, de que es fiel traslado según su naturaleza todo espíritu criado? Que las sustancias espirituales sólo llegan á consumir su semejanza con Dios, desarrollando las dotes en razón de las cuales son imagen del mismo Dios, no hay por qué recordarlo; estas dotes no son otra cosa que la innata disposición del ánimo para el conocimiento de la verdad, la vocación ingénita (podemos llamarla organización ó dirección) de la voluntad al amor libre del bien. Esta verdad es también evidente con relación á las cosas sensibles. Siempre y donde quiera que se echa de ver la vida ó las huellas de la vida, allí existe una relación de conveniencia con el que es la vida por esencia, fuente única é inagotable de toda vida y de todo movimiento. Siempre y donde quiera que se ostentan la duración y la inmovilidad, allí hay por lo menos una débil re-

presentación de la eternidad, de lo que nunca pasa ni se muda. Siempre y donde quiera que un rayo de luz disipa las tinieblas, allí encontramos un signo, una sombra siquiera del que para darnos á entender bajo una forma sensible su incomprendible esencia, no hubiera podido con todo su poder valerse de una imagen más significativa que la luz. Siempre y donde quiera que se perciban efectos de una razón ordenadora, allí se manifiesta sin sombra alguna de duda el prototipo según el cual piensa y obra toda inteligencia, aquella sabiduría eterna, «artífice de todas las cosas (1), que todas las dispuso con justa medida, número y peso» (2).

48. Tenemos pues que toda cosa bella á causa de su belleza es semejante á Dios. Creemos que esta proposición, lo mismo que la anterior, está á salvo de toda duda razonable, y así tenemos por terminada nuestra demostración. Con todo, parecemos justo detenernos más todavía en la segunda verdad para explicar por qué la idea que se formó la antigüedad en orden á la relación de las cosas bellas con Dios, fué la misma que hemos explicado. Pues la novedad en ciertos sistemas, á que pertenece el nuestro, es cierto una recomendación muy sospechosa.

Según Plotino la belleza del alma es simplemente semejanza con Dios. «Con razón se ense-

(1) Sab 7, 21.

(2) Ib. 11, 12.

ña que el alma llega á ser buena y bella cuando se eleva á la semejanza con Dios, que es la fuente de toda belleza» (1). «Y la belleza de las cosas espirituales? «Aquel que quiera contemplar la infinita belleza, no ha de correr tras las cosas hermosas del mundo visible, sino persuadido á que estas no son sino imágenes y débiles vestigios y sombras, volar hacia el que en estas cosas se manifiesta» (2). «Porque en todo lo bello, añade Proclo, incluso lo más infimo, no aparece más que una imagen de la belleza divina» (3). Esta era la misma doctrina socrática, renovada y mantenida por los restauradores del platonismo. «Presupongo», hace decir Platon á su respetado maestro en el diálogo último cuando estaba delante de la muerte, en el Fedon, hablando con sus discípulos: «presupongo, como he dicho muchas veces, que hay un bello que es bello por su esencia y por sí mismo..... Si fuera de este bello primordial hay otro, este no puede á mi juicio ser bello sino porque participe de quella primordial belleza..... Esto no es ciertamente para

(1) Διὸ καὶ λέγεται ὁρθῶς, τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι, ὁμοιωθῆναι εἶναι τῷ θεῷ, ὅτι ἐκείθεν τὸ καλὸν. Plotin. de pulchr. c. 6. Basil. 55. D. Creuzer 44.

(2) (Τὸν θεὸν ἰσοῦσι βουλόμενον τὸ κάλλος ἀμήχανον) ἰδόντα δευτὰ ἐν σώμασι καλὰ μὴ τι προστρέχειν, ἀλλὰ γινώσκοντας, ὡς εἰσὶν εἰκόνες καὶ ἕχη καὶ σκιάι, κεύθειν πρὸς ἐκεῖνο, οὐ ταῦτα εἰκόνες. Plotin. de pulchrit. c. 8. Basil. 56, F. Creuzer 56.

(3) Procl. coment. in Plat. Alcib. cod. Leid. p. 220.

mi de la última evidencia; pero si alguno para decirme la razon de ser bello un objeto cualquiera, me señalase ó el claro esplendor de sus colores, ó cualquiera otra excelencia á este tenor, no me dejaria yo llevar de nada de esto, que solo tendria virtud para confundirme; lo que yo tengo únicamente por definido y cierto,—acaso sea candidez—es que no por otra razon es bello un objeto, cualquiera que sea su respectiva especie, sino porque en él está presente el bello primero, ó porque dicho objeto participa de este, ó por el parentesco que tiene con el mismo» (1).

Lo que Sócrates solo presentia oscuramente, lo que sus discípulos esplicaron con mayor perfeccion, pero sin poder aun discernir completamente el fondo luminoso de la verdad de las tinieblas de sus propios errores, eso mismo lo conocieron y enseñaron los Padres, ilustrados por la fé, guardando la más perfecta armonía con todas las demás verdades de la divina revelacion. Todos, decia San Crisóstomo á sus oyentes, todos pueden hacerse partícipes de la belleza verdadera, si por ventura quieren serlo: «porque

(1) . . . τούτο δὲ ἀπλῶς, καὶ ἀτεχνῶς, καὶ ἴσως εὐθιῶς, ἔχω παρ' ἐμαυτοῦ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλόν, ἢ ἐκεῖνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία, εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη ξυγγένεια. Plat. Phaedon ed. Bip. vol. 1. p. 227. Steph. 100. b. c. d. (La última palabra, ξυγγένεια, no se encuentra en Platon; es una muy buena congetura de Creuzer. Annot. in Plotin. de pulchr. pag. 180.)

por esto llega el alma á ser bella, por su conformidad con la voluntad de Dios» (1). Más claramente todavía se expresa Orígenes: «El alma humana es de extraordinaria y maravillosa hermosura: pues su mismo divino Autor dijo al tiempo de criarla: «Hagamos al hombre á nuestra imágen y semejanza.» ¿Qué cosa más hermosa que ésta imágen ni más admirable que ésta hermosura?» (2). Clemente de Alejandría llama al hombre mismo en su forma exterior imágen del Hijo de Dios. Usar de justa medida en el manjar y bebida es, dice, el medio mejor de embellecer el cuerpo; por este medio alcanza fuerza y virilidad, gracia y el fresco colorido de la salud: «que tales son los elementos que componen la belleza de esta estatua acabada y hermosa donde habita el espíritu» (3).

Con otros testimonios de los Padres acerca de este punto nos encontraremos más tarde; aquí solo añadiremos algunos lugares de San Gregorio de Nysa. Al final del cuarto capítulo de su

(1) Τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς ἀπὸ ὑπακοῆς τοῦ Θεοῦ. Chrys. hom. de capto Eutropio. (tom. 3. p. 413.)

(2) Anima humana multum speciosa est, et mirabilem habet pulchritudinem. Artifex quippe ejus, quum eam primum conderet, ait: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.» Quid hac pulchritudine et similitudine pulchrius? Orig. in Ezechiel, hom. 7. n. 6. ed. Maur. p. 383.

(3) . . . ἐξ ὧν ὁ εὐρυθμὸς καὶ καλὸς οὗτος ἀνδρὶὰς τοῦ Λόγου κεκτμήτην. Clem. Alex. Paedag. 1. 3. c. 11. Potter. p. 292.

escrito «acerca de la creacion del hombre» dice Gregorio, que Dios ha dispuesto la naturaleza humana de forma «que convenga exactísimamente con la belleza primordial como con su original (1).» En el capítulo siguiente prosigue diciendo: «Al modo que el pintor imprime en la tabla la figura humana empleando los colores correspondientes, de suerte que el cuadro reproduzca la belleza del original, así se sirve el Criador de las prendas del ánimo como de colores con los cuales adorna á su imágen con su propia belleza para manifestar en nosotros su gloria. Estos colores, donde hay grande variedad, no son ni el rojo, ni el blanco, ni el negro, ni la mezcla que forman... sino la pureza, la perfecta armonía de las fuerzas, la verdadera dicha, la exención de todo mal, y otras excelencias de esta especie, que elevan el alma á la semejanza con Dios. Con tales colores pintó el Señor cuando hizo su propia imágen en nuestra naturaleza. Si percibiérais además con vuestros ojos los otros rasgos de la divina belleza, también descubriríais en ellos la más perfecta armonía con la imágen de ellos, es decir, con nosotros mismos. Dios es razón y conocimiento...: pues también en vosotros mismos veis virtud cognoscitiva y razón, una copia del conocimiento divino. Dios es amor y fuente de

(1) . . . ὥστε . . . δεῖ νοεῖν δι' ἀκρίβειαν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος ὁλοκαθεστῶν. De hominis opif. cap. 4.

amor: así nos lo enseña el grande evangelista S. Juan: «La caridad procede de Dios,» y «Dios es todo caridad ó amor.» También esta excelencia se la dió el Señor á nuestra naturaleza: «Por aquí conocerán todos que sois mis discípulos, si os teneis un tal amor unos á otros.» ¿Deja acaso de manifestarse esta señal de amor? Pues en este caso todas las otras señales vienen á ser una como parodia de él. Dios en fin todo lo ve, todo lo oye, todo lo escudriña; y tú asimismo con los ojos, con los oídos, que te ha dado, percibes las cosas y tu espíritu las investiga y penetra (1).»

Ahora bien, si la belleza del hombre no es sino su semejanza con Dios, no es difícil deducir que la perderá luego al punto que se separa de Dios por el pecado, el cual borra las líneas de la imagen primera. «Bello es,» continúa Gregorio, «Lo que se conforma y armoniza con el bien absoluto; y por el contrario, lo que está privado de conveniencia y semejanza con el, eso no tiene parte alguna en la belleza (2). Ahora bien, si por esto es bello el espíritu, porque ha sido criado conforme al archetipo del bello primordial; si la naturaleza, que depende en cierto modo de él,

(1) Greg. Nyss. de hom. opif. c. 5.

(2) Καλόν δὲ πᾶν, ὅπερ ἂν τύχη πρὸς τὸ πρῶτον ἀλαθὸν οἰκτιρωσῶς ἔχον· ὃ, τι δ' ἂν ἔξω γένηται τῆς πρὸς τοῦτο σχέσεώς τε καὶ οὐκὼσιως, ἄμοιρον τοῦ καλοῦ πάντως ἐστίν. 1. c. cap. 12. Compárense con este lugar las palabras de Sócrates en el Fedon, que hemos puesto antes.

viene á ser una imágen de esta imágen, es decir, del espíritu, síguese que sólo entonces tendrá el ser material su rectitud debida, y poseerá su perfeccion relativa, cuando sea dominado por la naturaleza; y por el contrario que entonces pierde esta perfeccion cuando es desamparada de la fuerza que le informa y es roto el lazo que le une con la belleza primera. Lo cual sucede cuando la naturaleza no conserva el lugar que le corresponde, cuando nuestra inclinacion no se ordena á lo bello, sino antes se abate á lo que necesita ser embellecido. Porque lo que se hace semejante á la materia privada de forma y figura, toma necesariamente su repugnante deformidad» (1).

(1) De hom. opif. cap. 12. Podría creerse como cosa probada que Gregorio de Nyssa admitia en este pasaje, algo oscuro por cierto, la division trimembre que distingue en el hombre tres sustancias, espíritu, alma y cuerpo. Pero la falsedad de semejante juicio resulta no tan solo de otros lugares de este Padre, sino aun de ese mismo capítulo: Gregorio considera en todo él á la sustancia cognoscitiva, la cual es justamente principio de la vida animal, como forma vital del hombre todo. Los tres elementos de que nos habla νοῦς, φύσις τὸ ὑλικόν, espíritu, naturaleza (alma) y materia, no deben, pues, tomarse por tres sustancias. El νοῦς es á sus ojos el alma como principio racional, la φύσις es la misma sustancia segun que mantiene unida la materia, la informa y determina, la vivifica. La torna en cuerpo humano, por medio del cual percibe y apetece. Sin este principio la materia, la ὕλη segun la escuela peripatética es informe, indeterminada, deforme, aunque capaz de ser hecha hermosa (πρωγεύουσα τῆς ἰδίας μορφῆς, χηρῆουσα τοῦ καλλωπιζοντος, ἀσχημων, ἀκαλλής). Si el alma, dice pues el Santo segun nuestro

VIII.

Recapitulacion, Definicion de la belleza Relacion de la misma con la verdad y el bien. El concepto de la belleza segun Santo Tomás.

49. Es llegado el momento de sacar una conclusion definitiva. Las proposiciones que hasta aqui hemos mantenido nos brindan con auxilio suficiente para determinar con exactitud la esencia y el concepto de la belleza. Mostremos ante todo el resultado de nuestra indagacion.

La primera propiedad característica de la belleza la hallamos segun la comun experiencia, y de acuerdo con la filosofia platónica, con Aristóteles, Santo Tomás, y Leibniz, en que la percepcion de las cosas bellas nos causa contento, su contemplacion engendra deleite espiritual en nuestro ánimo (8). La razon superior de este contento y deleite espiritual en general entendimos ser el amor propiamente dicho, el amor de benevolencia; amor, deciamos siguiendo á San Agustín, Escoto, Pallavicini, Leibniz, Aristóteles y Santo Tomás, amor inseparable por su naturaleza del deleite; cada uno de sus actos es esencialmente alegría, gozo. Los actos del amor

modo de hablar, en vez de dirigir al elemento sensible por medio de la razon, se deja por el contrario dominar de él, rompe su alianza con la belleza primordial, y lejos de hacer al cuerpo partícipe de su belleza, como es razon, toma ella la deformidad de la materia.

presuponen siempre el conocimiento, el cual ha de ser un conocimiento claro y vivo de las exce-lencias del objeto amado para que sean perfectos los actos del amor: por esto mismo la intuicion, la contemplacion de dicho objeto, con la cual anda unido el gozo, son la razon de ser este sentido. Estas aserciones, añadimos, son aplicables no solamente al amor absoluto de benevolencia, sino tambien al amor relativo, es decir, á aquel amor cuyo objeto inmediato es una cosa impersonal amada no por sí misma sino por su respecto ó relacion á alguna persona.

De donde hemos sacado esta conclusion: Si las cosas que hallamos bellas son siempre y esencialmente objeto de nuestro amor; si por su misma naturaleza y condicion de bellas exigen nuestra benevolencia, ora sea esta absoluta, ora relativa; razon tenemos para señalar esta propiedad de ellas como razon del deleite que nos produce su aspecto. Esto supuesto podriamos definir la esencia de la belleza diciendo ser la propiedad en cuya virtud son amables y demandan nuestra benevolencia, pero en razon de ser las mismas si por ventura las contemplamos, y como una consecuencia cabalmente de aquella benevolencia, el fundamento del deleite espiritual que experimentamos al verlas.

El presupuesto que hemos debido de establecer en esta conclusion como posible y todavia dudoso, se muestra ahora como cosa real; es un

hecho. Siguiendo las miras unánimes de la filosofía socrática y de la cristiana, hicimos ver que lo bello es objeto propio enteramente de nuestro amor; que las cosas bellas, por su misma belleza, tienen naturalmente así con nuestro espíritu como con el bien absoluto, con Dios, una relación de semejanza, de conformidad; y por consiguiente que el efecto de la belleza en nuestro corazón consiste esencialmente en dirigir nuestro amor propiamente dicho, nuestra benevolencia ora absoluta, ora relativa, hacia las cosas bellas.

De esta suerte queda plenamente justificada la definición que hipotéticamente dimos arriba de la belleza. La belleza de las cosas no es realmente sino *aquella propiedad de las mismas en cuya virtud son dignas de ser amadas; aquella propiedad con que se atraen nuestra benevolencia, nuestro amor propiamente dicho (absoluto ó relativo) segun que esta propiedad, cuando por ventura contemplamos (1) las cosas, es á nuestros ojos, precisamente por el amor que despierta su belleza, la razón del deleite espiritual que sentimos al percibir las.*

No cremos andar errados viendo esta nuestra idea de la belleza, juntamente con las proposiciones en que se funda, en la doctrina reconocida por Leibniz. En las palabras siguientes del filósofo

(1) Con la palabra contemplar (betrachten) no queremos significar aquí otra cosa que la simple percepción intelectual del entendimiento, el acto espiritual de ver ó conocer (*contemplari, intueri.*)

sofo alemán se echan de ver ciertamente en parte expresadas con claridad, en parte evidentemente indicadas: «Amar, segun que esta palabra denota el amor propiamente dicho, es gozarse en el bien de otra persona, ó lo que es lo mismo, hacer propio el bien de otro. Por donde se desata un nudo difícil y de gran importancia en teología, á saber, como pueda darse un amor exento de toda esperanza, de todo temor, de toda mira de propio interés. La solución es sencilla. Cuando el bien de otra persona nos causa contento, tórname por lo mismo en bien nuestro; pues lo que nos hace placer, por sí mismo se apetece. Y así como nos agrada la misma contemplación de los objetos hermosos; así como una pintura de Rafael, por ejemplo, arrebatá á toda persona inteligente, aunque nada le aproveche, haciéndole experimentar una como imagen del amor; así cuando el objeto bello es capaz de felicidad, este sentimiento se convierte en verdadero amor» (1).

(1) Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. Unde difficilis nodus solvitur, magni etiam in Theologia momenti, quomodo amor non mercenarius detur, qui sit a spe metuque et omni utilitatis respectu separatus: scilicet quorum felicitas delectat, eorum felicitas nostram ingreditur, nam quae delectant per se expetuntur. Et uti pulchrorum contemplatio ipsa jucunda est, pictaque tabula Raphaelis intelligentem afficit, etsi nullus sensus ferat, adeo ut in oculis deliciisque feratur, quodam simulacro amoris: ita quum res pulchra simul etiam felicitatis est capax, transit affectus in verum amorem. Leibnit, de notionibus juris et justitiae (Ed. Berolin. 1840 p. 118.)

50. Probemos ahora á transformar nuestra definicion en una fórmula más sencilla. Aquella propiedad de las cosas en cuya virtud solicitan nuestro amor propiamente dicho (absoluto ó relativo), no es otra cosa que su *intrínseca bondad*. Nos explicaremos. Llámase bien, segun Aristóteles y Santo Tomás á una cosa cualquiera considerada como objeto de una tendencia (1). Lo cual puede suceder de dos maneras. Podemos dirigir nuestro apetito á alguna cosa porque tenga aptitud para la conservacion ó perfeccion de nuestra naturaleza, porque *con relacion á nosotros sea buena*; pero tambien podemos amarla por su *intrínseca excelencia*, porque *en sí misma sea buena* (2). Hay por consiguiente dos especies de bondad: una, aquella bondad en cuya virtud las cosas son en sí buenas, consiste en la perfeccion objetiva de estas mismas cosas, y puede ser llamada muy bien *bondad intrínseca*, ó como la llamó Petavio, *bondad absoluta* (3). La otra especie de bondad, por la cual tienen las cosas apti-

(1) Καλῶς ἀπεφάνηκε τὸ ἀγαθόν, ὡς πάντα ἐπιτετα. Arist. Ethic. Nicom. I, 1. — Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile Thom. S. I. p. q. 5. a. 1.

Partimos de esta definicion, y no de las que otros analistas posteriores pretendieron poner en lugar de ella; pues creemos con Pallavicini (Del bene 1. 2. c. 6-8.) que el bien, como uno de los conceptos más universales, no puede ser definido con toda propiedad, y que la explicacion ó descripcion de Aristóteles es la mejor que puede darse.

(2) Bonum dupliciter de rebus dici solet: scilicet, vel quia res in se bona est, vel quia est bona alteri. Suar. Metaph. Disp. 10. Sect. 1.

(3) De Deo 1. 6. c. 1, n. 7.

tud para perfeccionar á otras cosas, tiene su fundamento en la anterior, y debe llamarse en oposicion con ella *bondad extrínseca*. A la primera corresponde el amor propiamente dicho ó de benevolencia: á la segunda el amor impropio ó de concupiscencia.

Con esta distincion á la vista, recordando sobre todo que lo que decimos simplemente de nosotros mismos en cuanto somos seres dotados de razon, debe asimismo decirse de toda inteligencia, y sustituyendo á la expresion *benevolencia absoluta ó relativa* el término más universal *complacencia*, nuestra definicion puede transformarse en esta otra: *La belleza de las cosas no es sino su intrínseca bondad, por la cual excitan la complacencia del espíritu racional, segun que dicha bondad en virtud cabalmente de esta complacencia, llega á ser la razon del deleite que experimenta el espíritu que la contempla.*

Aun esta definicion puede todavía reducirse á términos más breves, bien que no sin detrimento de la claridad. Porque no siendo necesario expresar la razon psicológica del deleite, que es el amor ó la complacencia que por la contemplacion de las cosas bellas nace inmediatamente en nosotros, podemos decir: *La belleza de las cosas es su intrínseca bondad, segun que esta bondad misma es para el espíritu que la contempla la razon del deleite.* No fué otro el pensamiento que oscilaba en la mente del filósofo de

Estagira cuando exclamó diciendo: «Bello es todo lo que es bueno, y como tal dulce» (1).

51. En esta definición se muestra inmediatamente la relación de la belleza con el bien y con la verdad. Esta última es el atributo del ser en su relación con la facultad intelectual del espíritu racional (2); las cosas son verdaderas en cuanto convienen en sus respectivos ejemplares, los cuales existen en el entendimiento divino (3), y por esto pueden ser entendidas por las inteligencias criadas, porque pueden ser el objeto en que se termine su actividad intelectual. La bondad pertenece al ser en su relación con la facultad de apetecer de que está dotado el espíritu racional (4): la actividad que corresponde con el bien es el amor. Esta misma actividad se ejercita asimismo *próxima y esencialmente* en presencia de lo bello, según lo hemos probado. Por consiguiente la belleza pertenece a las cosas consideradas en su relación no con la inteligencia, que esto es propio de la verdad, sino con la

(1) Arit. Rhet. I. 1. c. 9. n. 3. El texto original de este pasaje es el epigrafe que figura al frente de la primera parte de esta obra. Que Aristóteles no se refiere en él al bien extrínseco, sino al interno, lo prueba evidentemente todo el contexto. Según el cual el $\alpha\gamma\alpha\ \theta\acute{o}\nu$ significa junto con $\delta\iota\ \alpha\iota\sigma\theta\epsilon\tau\acute{o}\nu$ amable.

(2) Convenientiam entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*. Thom. de verit. q. 1. a. 1. c.

(3) Thom. S. 1. p. q. 16. a. 1. c.

(4) Convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*: unde in principio Ethic. dicitur: *bonum est quod omnia appetunt*. Thom. de verit. q. 1. a. 1.

voluntad, así como el bien (1). Mas con todo esto la belleza y la bondad no son una sola y misma cosa. La bondad de un ser es la propiedad en virtud de la cual puede ser amado, ora con amor propiamente dicho (bondad intrínseca), ora con amor imperfecto (bondad extrínseca). Ni con la bondad extrínseca ni con el amor imperfecto que le corresponde, tiene nada que ver la belleza considerada como tal.

Tampoco ha de ser confundida la belleza con la bondad intrínseca. Ciertamente la belleza es la bondad intrínseca de la cosa, pero no como tal

(1) Este íntimo parentesco entre la bondad y la belleza lo testifica el lenguaje de un modo notable. Ya indicamos arriba que los griegos a la bondad moral daban por antonomasia el nombre de $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ por considerarla como la especie más excelente de lo bello; también hemos notado la evidente sinonimia y el uso en un mismo sentido de las palabras bueno, bello, amable, así en nuestra lengua como en los idiomas clásicos de la antigüedad. Otra prueba del mismo género tenemos en la significación y uso de la palabra *honestus*. Esta palabra significa propia y directamente lo que *en sí es bueno*. Así lo define Cicerón: «Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusve, per se ipsum possit jure laudari» (De fin. 2. c. 14. n. 45.). No de otra manera Séneca: «Bonum societate honesti fit, honestum per se bonum est. Bonum ex honesto fuit, honestum ex se est.» (Epist. 118).

Según Forcellini (Lexic. tot. latin.) la palabra griega correspondiente a la latina *honestus* no es otra cosa que $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$: su contraria *turpitud*. En efecto Cicerón traduce el griego $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ ora por *puicher* ora por *honestus* ó *praecclarus*. (v. Henr. Steph. Thesaurus ling. gr. v. $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$.) En San Agustín leemos «Fruendum est honestis, utendum vero utilibus. *Honestatem* voco *intelligibilem puichritudinem*, quam spiritualement nos proprie dicimus (De div. qq. LXXXIII. q. 30.) Y cuenta que no era solo la belleza y bondad del

bondad, esto es, no segun que la cosa por razon de ser buena es el objeto conveniente del amor propiamente dicho, sino segun que este objeto por lo mismo que en él se termina el amor propiamente dicho, *llega á ser para el espíritu que lo contempla, la razon ó fundamento del deleite*. Formalmente considerada, la belleza se halla con la bondad intrinseca como el deleite con el amor propiamente dicho, como los efectos psicológicos con sus fundamentos (como lo *rationatum* con su *ratio*).

orden moral lo que significaban los romanos con la palabra *honestus*; sino tambien la hermosura de las cosas visibles. Así Virgilio sobre la hermosura de la figura humana:

Ipsae inter medios, Veneris justissima cura,
Dardanius caput, ecce, puer detectus honestum.
Qualis gemma, micat, fulvum quae dividit aurum,
Aut collo decus aut capiti (Aen. 10. v. 132).

Sobre la belleza de los colores en el caballo escribe el mismo Virgilio:

Spadices glaucique; color honesti deterrimus albis,
Et gilvo. (Georg. 3. v. 81.)

Y Ciceron sobre la belleza arquitectónica: «Romam quum venissem a. d. XIII. cal. Oct. absolutum offendi in aedibus tuis tectum: quod super conclavia non placuerat tibi esse multorum fastigiorum, id nunc honeste vergit in tectum inferioris porticus». (Ep. ad. Quint. fr. 1. 3. 1.)

Concluamos pues que segun el espíritu de la lengua latina no hay ningun otro concepto tan próximo al de la belleza como el de bondad intrinseca. Bien claramente lo demuestra Ciceron cuando pone en boca de Caton estas palabras refiriéndose á los dos romanos nobles y viejos, C. Fabricio y T. Coruncanio: «Judicabant, esse profecto aliquid natura pulchrum atque praeclarum, quod sua sponte peteretur, quodque sprete et contempta voluntate optimus quisque sequeretur». (De senect. c. 13. n. 43.)

En la Venus Urania personificó la antigua mitología no solamente á la belleza sino tambien, segun el sentir de muchos platónicos, á la bondad (1); y ciertamente fueron personificadas ambas como atributos perceptibles solo para el espíritu inteligente, de ningun modo para los sentidos. Hijo de esta Venus fué el más antiguo amor, el *ερωσ ουρανος*, el amor puro, el amor propiamente dicho; así como á la hija de este último y de Psiquis llamóle la fábula el *dcleite* (2). ¿Qué maravilla, pues, si en esta poesía no vemos nosotros sino la expresion alegórica de nuestra idea sobre la relacion entre la bondad y la belleza, entre el amor y el deleite?

(1) Pallavicini, *del bene* 1, 2. c. 12.

(2) V. *Apuleii Metamorphos*, 1. 6. c. 24. ed. Bipont. 135.

Vemos en Platon (Conviv. edit. Bipont. vol. 10. p. 182. Esteph. 180. d. c.) que habia dos Venus: la más antigua era la hija del cielo (de Urano, y de aquí Urania ó celestial), sin madre (*μητηρ*); y la más jóven, la hija de Júpiter y de Dione; esta última Venus se llama en oposicion á la primera *κομμη* (*πανδημος*, vulgaris). del mismo modo hay dos amores: el hijo de la Urania representa el amor propiamente dicho (espiritual) de lo bueno y de lo bello (*ερωσ ουρανος*); el hijo de la Venus vulgar fué la personificacion del amor sensitivo, ó mejor, de la concupiscencia (*ερωσ πανδημος*). En la conocida fábula de Amor y Psiquis, que refiere principalmente el neoplatónico Apuleyo en sus metamorfosis (1. 4. c. 28. 30, ed. Bip. 90. 91.), trátase de la Venus Urania y del amor celestial que á ella se refiere. Así, cuando al fin de la relacion se dice: «Nascitur illis filia, quam voluptatem nominamus», solo puede entenderse aquí el deleite espiritual no el inferior. Force lini (*Lexic totius Latinit.*) dice de la diosa *Voluptas*: «Narrant eam fuisse filiam cupidinis *primi* ex Psyche filia Apollinis.» La *Voluptas* de que hace mencion Ciceron (*De natura Deor.* 2. c. 23), es ciertamente otra. Pero ¿cómo hallar en las fábulas de la mitología gentilica, llena de tantas pasiones y delirios: unidad y coherencia?

52. En Santo Tomás no encontramos ninguna clara definición del concepto de la belleza; pues habla de ella como de paso y en ocasiones fortuitas. Con todo creemos poder asegurar que la definición que nosotros hemos dado, no se aparta de la doctrina del ángel de las escuelas. En dos lugares principalmente se explica Santo Tomás sobre la relación de lo bueno con lo bello, y de la bondad con la belleza. Con respecto al primer punto decimos que lo bello y lo bueno son en concreto una misma cosa, es decir, que materialmente son una sola y misma realidad; ontológicamente considerados son las mismas idénticas excelencias en cuya virtud la cosa pide en razón de ellas entrambos predicados. Mas tocante á la relación que media entre los conceptos abstractos de bondad y belleza, diferencianse las cosas representadas por ellos en que la belleza encierra el concepto mismo de bondad, pero á este concepto le añade una nota ó carácter peculiar. «Aunque lo bello y lo bueno sean una sola y misma cosa considerados materialmente (en concreto); pero todavía difieren formalmente y en idea: porque la belleza añade sobre la bondad una relación á la facultad de conocer, que aprehende la cosa como un bien» (1). Con alguna más claridad se explica Santo

(1) *Quamvis pulchrum et bonum sint idem subiecto... tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.* Thom. in lib. Dion. Areopag. de div. nomin. Expos. cap. 4. lect. 5. extr.

Tomás en alguno que otro lugar: suya es esta proposición: «El objeto propio y el fundamento del amor es el bien» (1). La objeción tercera por el contrario dice: «Según San Dionisio Areopágita no solo solicitan nuestro amor lo bueno sino también lo bello» (2). Sobre lo cual responde Santo Tomás: «Ciertamente lo bello es también objeto y causa del amor; pero esto es tomado de un modo concreto, según que es una misma cosa con el bien, del que solo se diferencia formalmente y en idea. Porque siendo bien toda cosa apetecible, síguese que la razón de bien implica que en él halle contento la fuerza ó potencia que lo apetece. Por el contrario el concepto de lo bello supone que en su aspecto y conocimiento halla deleite el apetito.... De donde resulta que lo bello dice sobre lo bueno cierto orden á la facultad de conocer; bueno se llama lo que complace simplemente al apetito; pero bello se llama á aquello cuya percepción misma nos deleita» (3).

(1) *Quod bonum sit propria causa amoris.* Thom. S. 1. 1. 2. p. q. 21. a. 1.

(2) *Dionisius dicit iv. cap. de div. nomin. (lect. 9.) quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.*

(3) *Ad tertium dicendum. quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Quum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus.... Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.* S. 1. 2. p. q. 27 a. 1. ad 3.

En la traducción hemos atendido al comentario de Sylvio que sobre este pasaje dice: «In responsione ad tertium ostendit quod pulchrum etiam sit causa amoris, sed pulchrum et bonum esse idem secundum rem, licet differant secundum rationem.»

En dos puntos conviene pues Santo Tomás plena y expresamente con nuestra teoría. El primero es, porque según su doctrina la belleza, así como la verdad, pertenece inmediata y esencialmente á las cosas por su respeto á la fuerza impulsiva del espíritu racional; de otro modo no hubiera podido decir que «la idea de belleza añade una nota á la de bondad.» Lo segundo, porque según el Santo Doctor, es también una propiedad característica de lo bello, que su aspecto nos cause deleite.

El Santo Doctor no explica la íntima conexión de las dos propiedades de lo bello indicadas arriba; no expone el fundamento psicológico de aquel deleite (1). Por nuestra parte siguiendo la doctrina de otro maestro, hemos buscado este fundamento, y lo hemos hallado en la esencia

(1) Ciertamente dice en otros lugares que la belleza consiste en la *proportio*, en la relación conveniente de las partes de la cosa, y que la razón por que agrada al sentido es la semejanza. (Pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in similibus, nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva. S. I. 2. q. 5. a. 4. a. 1.) Pero este pasaje es sumamente oscuro, y además se presta á muchas dificultades. Porque de una parte el mismo Santo Tomás en otra parte (in lib. de div. nomina, cap. 4. lect. 5.) menciona como elementos de la belleza en vez de la *proportio* sola, la *claritas* y la *consonantia*; en otro lugar (S. I. p. q. 39. a. 8. c.) pone también la *integritas sive perfectio*: lo cual prueba que la simple *proportio* no expresa adecuadamente, aun según la mente del mismo Santo Doctor, la esencia de la belleza. En vista de esto comprenderse bien que nos admiremos de que Liberatore (Inst. phil. vol. 2. ontol. n. 41) traiga dichos pasajes como el *locus classicus* para la teoría de la belleza, y de cómo pueda contentarse con ellos, pasando por alto los otros, para su definición de la esencia de la belleza.

del amor propiamente dicho, según que este amor llega á hacerse vivo precisamente por medio de la contemplación del objeto amado, por medio del claro conocimiento de sus excelencias, y según que por su misma naturaleza siempre y necesariamente el amor se muestra junto con el deleite.

XI.

Dios, el ser infinitamente bello. Belleza absoluta y relativa. Belleza ideal. Lo ideal de la belleza. Los elementos de la belleza. Orden gerárgico de las cosas con relación á la belleza. En cuáles respectos y formas abstractas se deja ver la belleza. La belleza como concepto trascendental.

53. «La verdadera belleza,» escribe San Basilio el Grande, «la belleza más amable, aunque solo es visible para los corazones puros, es la que eternamente rodea á los bienaventurados» (1). «No hay hombre alguno, añade San Gregorio de Niza, por obtuso que sea su entendimiento, que no penetre por sí mismo, que la belleza primera, esencial, la sola verdadera belleza y bondad y claridad no puede ser sino Dios, Señor de todas

(1) Κάλλος δὲ ἀληθινὸν καὶ ἐρασμιώτατον, μόνον τῶν τόν νοῦν καθαρισμένων θεωρητὸν, τὸ περὶ τὴν θεῖαν καὶ μακαρίαν εὐσίαν. Bas. in ps. 29. n. 5, ed. Maur. p. 129.

En dos puntos conviene pues Santo Tomás plena y expresamente con nuestra teoría. El primero es, porque según su doctrina la belleza, así como la verdad, pertenece inmediata y esencialmente á las cosas por su respeto á la fuerza impulsiva del espíritu racional; de otro modo no hubiera podido decir que «la idea de belleza añade una nota á la de bondad.» Lo segundo, porque según el Santo Doctor, es también una propiedad característica de lo bello, que su aspecto nos cause deleite.

El Santo Doctor no explica la íntima conexión de las dos propiedades de lo bello indicadas arriba; no expone el fundamento psicológico de aquel deleite (1). Por nuestra parte siguiendo la doctrina de otro maestro, hemos buscado este fundamento, y lo hemos hallado en la esencia

(1) Ciertamente dice en otros lugares que la belleza consiste en la *proportio*, en la relación conveniente de las partes de la cosa, y que la razón por que agrada al sentido es la semejanza. (*Pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in similibus, nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva. S. I. 2. q. 5. a. 4. a. 1.*) Pero este pasaje es sumamente oscuro, y además se presta á muchas dificultades. Porque de una parte el mismo Santo Tomás en otra parte (in lib. de div. nomina, cap. 4. lect. 5.) menciona como elementos de la belleza en vez de la *proportio* sola, la *claritas* y la *consonantia*; en otro lugar (S. I. p. q. 39. a. 8. c.) pone también la *integritas sive perfectio*: lo cual prueba que la simple *proportio* no expresa adecuadamente, aun según la mente del mismo Santo Doctor, la esencia de la belleza. En vista de esto comprenderse bien que nos admiremos de que Liberatore (Inst. phil. vol. 2. ontol. n. 41.) traiga dichos pasajes como el *locus classicus* para la teoría de la belleza, y de cómo pueda contentarse con ellos, pasando por alto los otros, para su definición de la esencia de la belleza.

del amor propiamente dicho, según que este amor llega á hacerse vivo precisamente por medio de la contemplación del objeto amado, por medio del claro conocimiento de sus excelencias, y según que por su misma naturaleza siempre y necesariamente el amor se muestra junto con el deleite.

XI.

Dios, el ser infinitamente bello. Belleza absoluta y relativa. Belleza ideal. Lo ideal de la belleza. Los elementos de la belleza. Orden gerárgico de las cosas con relación á la belleza. En cuáles respectos y formas abstractas se deja ver la belleza. La belleza como concepto trascendental.

53. «La verdadera belleza,» escribe San Basilio el Grande, «la belleza más amable, aunque solo es visible para los corazones puros, es la que eternamente rodea á los bienaventurados» (1). «No hay hombre alguno, añade San Gregorio de Niza, por obtuso que sea su entendimiento, que no penetre por sí mismo, que la belleza primera, esencial, la sola verdadera belleza y bondad y claridad no puede ser sino Dios, Señor de todas

(1) *Κάλλος δὲ ἀληθινὸν καὶ ἐρασμιώτατον, μόνον τῶν τόν νοῦν καθαρισμένων θεωρητὸν, τὸ περὶ τὴν θεῖαν καὶ μακαρίαν εὐσιν.* Bas. in ps. 29. n. 5, ed. Maur. p. 129.

las cosas» (1). La verdad que aquí nos muestran como inconcusa los dos grandes hermanos de Cesarea, se nos ha ofrecido ya repetidas veces en las sentencias de otros sábios así de la antigüedad gentilica, como de la cristiana. Esa misma verdad se deduce evidentemente de la definición en que hemos dado á conocer el resultado de nuestra indagacion. Si la belleza y la bondad consideradas ontológica y materialmente son un solo é idéntico atributo de la realidad, y solo difieren por el respeto ó relacion que esta dice con el espíritu racional, es claro que el bien absoluto, el solo bien que es por sí mismo, la fuente de todo bien, habrá de ser tambien necesariamente el ser absolutamente bello, el único ser bello por sí mismo, el manantial de todo lo bello,—será pues Dios la bondad esencial y la belleza esencial. Ya volveremos más tarde y más despacio sobre esta verdad.

54. Hemos dicho que la belleza de las cosas es su misma bondad intrínseca en cuanto el as-

2) "Οτι γάρ τὸ κυρίως καὶ πρώτως καὶ μόνως καλὸν τε καὶ γαθὸν καὶ καθαρόν ὁ τῶν ὄλων ἐστὶ Θεός, οὐδεὶς οὕτω προφθὸς τῆν διάνοιαν, ὡς μὴ ἀπ' ἐαυτοῦ συνίστην. Greg. Nyss. de Virginit. c. II. extr.

El que fije la vista en estas palabras, no dejará de maravillarse de leer cosas semejantes á la siguiente muestra: «En los tiempos novísimos por el contrario, confundiendo de un modo extraño el ideal de toda belleza con el de toda perfeccion, se ha considerado á Dios como ideal de toda belleza, como si Dios fuera un ser sensible en que pudiéramos discernir variedad de partes» (Esser, Psicolog. párraf. 100, pág. 471.

pecto de ellas causa deleite en el espíritu racional. Dos especies de bondad intrínseca distingue la Metafisica. Toda cosa, dice esta ciencia, tiene su bondad intrínseca; más esta puede ser ó perfecta ó imperfecta: toda cosa es ó *simpliciter buena*, ó solo *relativamente buena* (1). Será absolutamente buena si posee todas las perfecciones que debe poseer, y todas las posee con la perfeccion debida. Mas si falta á la cosa alguna de las perfecciones que le son debidas, ó á estas les falta algo para llegar á la perfeccion que les corresponde, la cosa es solo relativamente buena. Aquel grado de bondad que posee la cosa cuando es buena *simpliciter*, podemos llamarlo grado de perfeccion absoluta.

¿Mas por qué medio se gradúan las excelencias que tal cosa debe tener para ser absolutamente buena, y el grado de perfeccion que debe haber en ellas? Ciertó por el fin de la cosa, y si tuviere varios por sus fines: pues el fin es la regla

(1) Dividi solet bonum in bonum *simpliciter* et bonum *secundum quid*... Alter sensus hujus divisionis est, ut membra non referantur ad totam latitudinem entis, sed ad determinatum genus vel speciem, et hoc modo ad omnia genera vel species eorum potest divisio applicari; et bonum *simpliciter* dicitur illud ens quod habet omnem perfectionem sibi debitam in suo ordine: bonum autem *secundum quid* erit quod aliquid perfectionis debitae habet, et aliquid ei deest. Et hoc modo substantia creata non est bona simpliciter, nisi sit debitis accidentibus affecta; neque accidens est bonum simpliciter nisi habeat intensionem debitam, vel aliam similem perfectionem. Atque hoc modo dixit Dionysius (de div. nom. c. 4.): Bonum est ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu. Suar. Metaph. disp. 10. Sect. 2. vers. fin. Cfr. Thom. S. 1. p. q. 5 a. 1 ad. 1.

segun la cual la sabiduría del Criador provee á las cosas de sus peculiares dotes, y la razon las exige en las que deben por esta regla tenerlas para reconocer en ellas su respectiva bondad. La simple perfeccion, la bondad púramente intrínseca, encierra por consiguiente todas aquellas propiedades, y en cada una de ellas encierra aquel grado de perfeccion en cuya virtud puede la cosa convenir pura y perfectamente con su fin.

Lo que decimos de la bondad es aplicable por un modo igual á la belleza. Tambien debemos distinguir en esta dos grados: belleza perfecta é imperfecta, absoluta y respectiva. Toda cosa absolutamente buena habrá de ser por el mismo caso absolutamente bella: toda cosa respectivamente buena, á la cual falte por consiguiente algo en la perfeccion que debe tener para llegarse á su fin, será á su vez relativamente bella; su belleza resultará defectuosa, pues su bondad no es perfecta.

55. Que esta simple ó absoluta perfeccion no forma todavia el grado más alto de bondad y belleza, que á cada cosa le es dado alcanzar, es una verdad clara de por sí. El mismo lenguaje lo enseña: pues de la simple bondad ó intrínseca belleza de un objeto distinguimos todos muy bien su belleza ideal; la *simple* perfeccion de una cosa nadie la confunde con su perfeccion *acabada*. ¿Qué cosa es la bondad ideal, la be-

lleza ideal? ¿qué debe entenderse por *ideal*?

Esta palabra procuramos unirla ora con los conceptos de géneros, clases ú órdenes (1), ora con los nombres abstractos de cualidades ó perfecciones. Hablamos de ideal refiriéndonos á un principe, á un Estado, á un sábio, á un politico: decimos tambien que es ideal el valor, la obediencia, la abnegacion, la rectitud. ¿Pero cuál es el concepto que significamos con esta palabra?

Ciceron en la introduccion de su «Orador» nos da una idea de él dirigiéndose á Bruto para poner ante sus ojos el ideal de la elocuencia. A los de Ciceron este ideal es «la más acabada forma, el dechado óptimo de la elocuencia» (2); «cierta forma de esta concebida por el entendimiento, á la cual no falta nada» (3); «aquel género de elocuencia al que nada puede añadirse, y el cual debe ser contemplado como el género sumo y perfectísimo» (4), «aquel á cuya perfeccion nada puede sobrepujar» (5); «la forma y especie más acabadas á que debe reducirse el objeto de

(1) No tomamos aquí las palabras *clase* y *orden* en el sentido estricto de la *especie*, pues solo denotamos con ellas una lógica universalidad de individuos, que se distinguen de las demas cosas de su especie por algun carácter determinado.

(2) Optima species et quasi figura dicendi. Cic. Orat. c. 1. n. 2.

(3) Forma quaedam eloquenti animo comprehensa cui nihil deest. *ibid.* c. 5. n. 19.

(4) Eloquentiae genus cui nihil addi possit, quod ego summum et perfectissimum iudicem. *Ib.* c. 1. n. 3.

(5) Illud, quo nihil possit esse praestantius. *Ib.* c. 2. n. 7.

que se trata» (1). En una palabra, según Ciceron el ideal de la perfeccion relativa á un órden determinado de seres seria «la mayor perfeccion posible de los mismos;» y el ideal de la clase correspondiente «un individuo de esta que posea en el mayor grado de perfeccion posible la perfeccion de que se trata.»

¿Podemos nosotros admitir el pensamiento de Ciceron? Hablando en todo rigor, y si además queremos entender lo que decimos al tratar del ideal, no podemos admitirlo. Ese modo de considerar al ideal no es cosa corriente en filosofía: veamos en breves términos por qué.

Dos géneros de propiedades ó perfecciones distingue claramente la Metafísica. Unas, á que da el nombre de puras ó simples (*perfectiones simplices*), son las que no implican imperfeccion alguna, por lo cual pueden estar en el mismo sujeto con otras propiedades iguales ó superiores; y otras por el contrario (*perfectiones mixtae v. secundum quid*) aquellas con quienes, atendido su respectivo concepto, va unida necesariamente alguna imperfeccion, ó sea la falta de una perfeccion más elevada.

Tocante á las primeras, se las puede concebir ciertamente en su mayor perfeccion posible, y puede ser concebido un individuo que las posea

(1) Quidquid est igitur, de quo ratione et via disputetur, id est ad ultimam sui generis maiorem speciemque reducendum, Or. c. 3, n. 10.

en su más alto grado posible. Perfecciones simples ó puras son, v. gr., la bondad, la rectitud, la santidad, la sabiduría; su más alto grado posible es su perfeccion *absoluta*, y el ser que todas las posee en este grado es el ser absolutamente perfecto, *Dios*. Así Dios seria el ideal de la sabiduría, de la rectitud, de la bondad, y de toda otra perfeccion pura, si la palabra *ideal* la usásemos en el sentido de Ciceron.

Volviendo ahora los ojos á las perfecciones mistas vemos que no hay cosa ninguna real ni posible que corresponda al concepto de Ciceron acerca del ideal. Toda perfeccion mista, por sublime que sea el grado á que la elevemos con el pensamiento, queda siempre limitada: jamás puede llegar, ni aun en el entendimiento, á un grado tal que sea el más alto posible, esto es, á un grado sobre el cual no pudiera concebirse otro más alto; ningun individuo puede poseer las perfecciones de una clase de objetos, siendo estas mistas, en el más alto grado posible. Las cualidades del orador se nos ofrecen con la más rara perfeccion en Ciceron y Demóstenes: á Abraham lo elogia la Sagrada Escritura como á modelo de fé y obediencia; á Job nos lo representa como dechado admirable de paciencia. Pero si concebimos una persona que posea las dotes oratorias de Demóstenes, ó la obediencia de Abraham ó la paciencia de Job en un grado siete veces, ó siete veces siete veces mayor, la

elocuencia del primero no sería tal que no fuera susceptible de mayor perfección, y la obediencia y la paciencia de los últimos no se ofrecerían en un grado tal de perfección, que sobre él no se pudiera dar ningún grado más alto en dichas virtudes: el ideal en el sentido de Cicerón no se daría jamás.

Lo que al orador y filósofo romano le indujo á concebir de tal suerte el ideal, fué, como él mismo lo indicó claramente (1), un error de Platón. Este filósofo admite no ideas (tipos) de individuos, sino ideas de géneros, órdenes y clases; cuya doctrina debe desestimarse por más de una razón.

56. Si hubiéramos de buscar otro modo diverso de ser concebido el ideal, podríamos hallarlo indicado en el mismo lugar de Cicerón, al menos si en las palabras con que lo define dejamos de atender á la estricta relación que tienen con los pasajes ya referidos. Hé aquí cómo entiende Cicerón el ideal: «En la mente del pintor, del arquitecto, oscila una imagen de perfección singularísima y extraordinariamente sublime: el artista la imita y la torna visible en la materia; y por igual manera preséntase á nuestro espíritu el tipo de la perfecta elocuencia, cuya es la co-

(1) Has rerum formas appellat ideas ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister, Plato; easque gigni negat, et ait semper esse, ac ratione et intelligentia contineri. Cic. Orat. c. 3. n. 10

pia que deseamos ejecutar» (1). Estas palabras contienen el solo concepto recto bajo el cual podemos aprehender el ideal, el que siempre se procura poner por obra no obstante todas las inexactas y vagas definiciones de muchos estéticos. El ideal, cuando se le considera como una excelencia abstracta, es la *aprehension de esta misma excelencia en una perfección última que rara vez ó nunca se encuentra sobre la tierra*,— es también un individuo al cual pertenece la misma perfección en tan alto grado; el ideal, tratándose de una clase ú orden de cosas dado, es un individuo de esta clase, concebido por el espíritu, y que posee las excelencias de ella en grado eminente, con una perfección tal que lo coloca infinitamente sobre la realidad común. Tal fué el ideal de una imagen de la Santísima Virgen que se ofrecía á los ojos del alma delicada de Novalis cuando escribía aquellas conocidas palabras:

«Yo te veo expresada, oh María, en mil imágenes; y sin embargo ninguna de ellas te puede representar tal como mi alma te percibió. Solo sé que desde que llegué á contemplarte de este modo, el ruido del mundo se desvanece ante mí cual vano sueño, y que un cielo inefablemente más dulce tengo yo en mi corazón.»

(1) . . . Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cujus ad cogitatum speciem imitando referuntur ea, quae sub oculis ipsa cadunt: sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. Cic. Or. c. 3. n. 10.

Es claro que considerado así el ideal no es alguna cosa variable, exactamente definida y determinada, sino es una cosa diferente en ánimos diferentes; en unos comprende más alto grado de perfeccion que en otros; pero de esto hablaremos más despacio. Cuando se designan como ideales personajes históricos, v. gr., á Abraham como ideal de obediencia, á S. Vicente de Paul como ideal de sacerdotes, úsase de esta palabra en un sentido impropio. Con lo cual no se expresa otra cosa, sino que tales personas se hallan tan cerca de aquel altísimo tipo que oscila en el ánimo, que parece que lo tocan en cierto modo, por cuya razon deben ser mirados como verdaderos modelos dignos de ser imitados (1).

Ahora bien, ¿qué son, segun esto, la belleza ideal y el ideal de una clase de cosas con relacion á la belleza; y qué cosa es finalmente el ideal de la belleza? Para responder adecuadamente á estas cuestiones hemos hecho de intento la anterior disquisicion.

El ideal de una clase de objetos con relacion á la belleza (ideal «estético,» ó mejor, *caleológico*) es un individuo de esta clase, en el cual piensa el

(1) Notemos además que tambien se puede hablar del ideal de un individuo, ó sea de la aprehension de un individuo en el más alto grado de perfeccion que le es dado alcanzar segun el orden de la divina sabiduria. Este es á la verdad un concepto invariable, y por consiguiente determinado.

ánimo, y el cual posee los últimos elementos propios de la belleza en grado eminente con una perfeccion que sobresale y descuella entre las cosas comunes. Así el ideal de un alma hermosa es un alma concebida por la mente, que junte en sí con superior riqueza, en la más alta perfeccion, todas las perfecciones que hermocean al alma; así el ideal calológico del hombre es la imágen que se pone ante los ojos del ánimo, en la cual andan juntos y concertados con perfeccion inaccesible todos los elementos de la humana hermosura. Con cuya doctrina se enlaza el concepto que expresamos con la palabra *idealizar*. El artista idealiza una cosa real, un carácter histórico, es decir, aproxímalo al ideal de su respectiva clase, lo hace semejante á él, cuando consigue que se ostenten en la cosa idealizada las perfecciones que forman la belleza de esa clase con una perfeccion que el objeto idealizado no posee ciertamente en la realidad.

Si es pues belleza ideal la belleza del ideal de cada especie de cosas, tambien lo será la belleza de un ideal de toda especie, esto es, de todo individuo que se aproxime al ideal. La segunda se llama tambien belleza ideal.

57. Fácilmente sale de aqui la definicion del ideal de la belleza: *Es la aprehension de la belleza en una plenitud extraordinariamente superior, poseyendo una perfeccion que en el estado presente de las cosas apenas alguna rara vez ó aca-*

so nunca llega á ser real. Ideal de belleza, pero jamás ni de modo alguno el ideal de la belleza, se puede siempre llamar á un ser en quien la belleza se ostente con una perfeccion del todo extraordinaria, que se acerque en cierto modo á aquella percepcion.

Como la belleza pertenezca claramente, segun todo lo que ya hemos declarado, á las perfecciones puras, todavía puede sostenerse respecto de ella el primer concepto del ideal que arriba expusimos tomándolo de Ciceron, aunque sin aprobarlo, porque no corresponde con el sentido que se suele dar á la palabra *ideal*. En este sentido es evidente que solo Dios puede decirse que es el ideal de la belleza. Y si se quiere usar en general la palabra ideal en dos sentidos (lo cual debería ser siempre explicado con la distincion debida), nada habria tampoco que oponer.

Acaso llegáramos á cansar á nuestros lectores, si hiciéramos un análisis de las diferentes definiciones que suelen traer los respectivos tratados de la belleza y de las bellas artes; pero en todo caso deber es nuestro protestar aqui en obsequio de la verdad y del arte contra la doctrina segun la cual «el hombre en su más perfecta manifestacion es el *ideal más alto de la belleza* (1).» Aunqu nuestro espíritu se halle ligado

(1) Esser, Psicología párrafo 109.—Esser sigue en su doctrina sobre lo bello y el arte los principios de Lessing y Schiller principalmente, segun él mismo lo confiesa; y esta es la razon por que penetramos en algunos de sus juicios.

á los sentidos, no es sin embargo tan ruin, ni es tan escaso el tesoro de sus ideas, que no alcance á formar la de una hermosura mucho más elevada, que sobrepuje sin comparacion á la pequeña migaja de hermosura que la manifestacion de un individuo de nuestro linaje, aunque sea la más perfecta, puede encerrar en el órden natural. Es este un marco harto mezquino para una imágen tan grande como es el ideal de la belleza, «El bosquejo de la imágen más perfecta conforme al cual se manifiesta una idea por un modo el más conveniente, se llama ideal en el sentido estético de la palabra,» dice el mismo Esser (1), y cierto dice bien. Pero aun admitida esta definicion, ¿podrá por ventura decirse que no se dan ideas capaces de manifestarse en la familia cristiana, en el Estado cristiano, en la Iglesia de Cristo? ¿no ha de poder nuestro espíritu formarse una idea más acabada de la familia, del Estado, de la Iglesia de Dios? ¿pues las grandes ideas que representan tales creaciones de la eterna sabiduría, se manifiestan por ventura en esta más perfecta idea por una manera ménos conveniente que las que se encuentran en la más perfecta manifestacion del hombre? ¿por qué pues tan arbitraria y arrogátemente presentar la última como el más sublime ideal de la belleza? No negamos á la verdad que entre las obras visibles de Dios la más excelente es el

(1) *Ibid.*

hombre; pero aun en el orden natural tan solo forma él parte integrante de un todo hermoso, de la creacion visible, del κόσμος; y la idea de este todo es por cierto un ideal más elevado que la de su parte más bella (1).

Estas objeciones conservan toda su fuerza aun admitida la falsa idea de Esser acerca de la belleza, en cuyos ojos como en los de Schiller consiste esta en «la union ideal de lo racional y de lo sensible.» Y si por aquí se quiere (aunque sin razon ninguna) reconocer como ideal no ya un conjunto moral ó físico, sino una unidad física, ¿por dónde sabe pues la filosofía, que la union ideal de la forma y de la materia no puede ser nunca más perfecta que en el hombre? ¿Por ventura no serian ideales más altos aquellos ángeles que segun San Justino mártir y otros Padres debian de constar de espíritu y materia? No es esto decir que admitamos tal opinion: pero siempre será cierto que la sabiduría de Dios puede formar seres dotados de espíritu y materia, que hagan ventaja con mucho en hermosura á la más perfecta naturaleza humana. No puede admitirse pues en buena filosofía que el hombre haya de ser el más alto ideal de la belleza (2).

(2) Esser asegura que su doctrina sobre el ideal mas alto de la belleza fué enseñada tambien por los griegos. Quisiéramos ver las pruebas de semejante aserto. Dificilmente podrian componerse con los testimonios de la sabiduria griega que ya citamos en esta obra.

(1) Todavía fué más allá la falta de filosofía en Schiller, pues

Otros expresan un concepto análogo en términos más moderados. Segun Krug «de todas las formas de los objetos de la experiencia la del hombre es la que se nos ofrece como la más alta para la representacion y esposicion de un ideal de la belleza (1);» segun Fiker es «la forma humana más que otra ninguna capaz de sensibilizar la idea de la belleza absoluta, y por consiguiente entre todas las formas naturales de que tenemos idea la más apropiada para componer y representar un ideal» (2). Pero ni aun con estas restricciones podemos asentir á semejante

halló, «del mismo modo que Goethe, expresada la humanidad perfecta, con la cual coincide en su mente la idea de la belleza, por un modo preminente en la naturaleza femenina y su armónica totalidad.» (Wildauer, Festrede zu Schiller hunderjahrigen Geburtstag, 1859). Desde entonces nada más comun que mirar á la mujer, con preferencia al hombre, como el más perfecto ideal de la belleza. Lemcke asimismo (Estética popular, pág. 201), se inclina á presumir «que el hombre está más bajo que la mujer, que el hombre es una primera edicion, la más animal, y la mujer una edicion mejorada.» No vale la pena el impugnar directamente tan deplorables efectos de una tendencia que, como dice Krug, en todas partes, aun en las ciencias, en vez de discurrir poetiza, en vez de filosofar delira. En el hombre es donde la naturaleza humana llega á la más alta perfeccion al grado más alto de bondad intrínseca, y por consiguiente al grado más alto de la belleza que le es propia. Αὐτῶν φύσει σπουδαιοτέρων ἀρετῶν καλλιούσ, καὶ τὰ ἔργα οἶον, ἀνδρὸς ἢ γυναικὸς, (Arist. Rhet. l. 1. c. 9. n. 22.) Dos mil años antes que Schiller escribió así un hombre que fué cierto mejor filósofo que él. En el reino de la verdad es inútil buscar razones con que justificar la apoteosis del sexo femenino tan simpática para algunos artistas y para un número mayor de quienes presumen serlo. Véase á Santo Tomás in II. dist. 21. q. 2. art. 1 ad 2., y S. I. p. q. 92. a. ad. 1. 2.

(1) Estética, párrafo 23.

(2) Estética, párrafo 19., 2.ª edic.

doctrina. En todo caso no parece bien proponer exclusivamente la *figura humana*, sino al hombre en la manifestación total de sí propio como el objeto en que es posible representar con mayor conveniencia un ideal de belleza, una plenitud extraordinariamente subida de hermosura. ¿Acaso la simple figura del hombre agota todos los elementos de belleza de que es capaz la naturaleza humana, y los expresa todos elevados á su última potencia? ¿Cuál es más bello, el tipo del heroico Tomás Moro, tal como se nos ofrece en el Oscar de Retwiz, ó el Apolo de Belvedere? ¿qué cosa es más bella, el ídolo de una estética humanística, que tal es á sus ojos la Venus de Médicis, ó Santa Inés en la Fabiola de Wisseman, la Cordelia en el Rey Lear de Shakespeare, la fiel esposa alemana en la amable poesía de Redwitz «La esposa Inés»?

58. ¿Cuáles son los elementos de la belleza? Las perfecciones en cuya virtud pueden ser bellas las cosas, según la idea que hemos dado de la belleza, son claramente idénticas con aquellas propiedades que hacen á las cosas intrínsecamente buenas; como estas, deben ser por consiguiente innumerables y variadas. Según nuestras anteriores indagaciones podemos también decir que los elementos de la belleza son aquellas propiedades por las cuales tienen las cosas bellas alguna relación de conveniencia con el espíritu racional considerado como tal, ó

hablando de un modo más universal, con Dios. De un modo más especial y distinto tienen lugar

en los seres personales: todas las perfecciones del orden intelectual y moral;

en las cosas impersonales: inmovilidad y duración, luz y claridad, vida y movimiento, regularidad y aptitud, orden, simetría, armonía, copia, unidad en la variedad.

De los elementos de la belleza humana en particular hemos hablado arriba (43).

59. El orden gerárquico de las cosas bellas puede apreciarse por esta regla general: Cuanta mayor sea la copia de bondad intrínseca que posee una cosa, tanto será más bella. Pero todavía es dado establecer algunas leyes particulares. Habiendo mostrado antes, que todo lo bello en razón de su belleza es semejante á Dios (45), bien podemos ahora conforme á lo dicho en el principio de este párrafo, volver los ojos á esta verdad. Siendo como es Dios la belleza esencial, síguese que todas las cosas bellas tendrán que serlo porque participen de la bondad y belleza divina; porque sean semejantes á Dios. La más bella entre todas las cosas bellas, aunque no con belleza absoluta, será por consiguiente aquella que haya recibido de la liberal mano de Dios una medida más llena de bondad intrínseca, aquella que por esta razón esté más cerca del ser absolutamente bello, si nos es lícito usar de la pala-

bra *cerca* allí donde la distancia es infinita. De donde se sigue evidentemente que la belleza de la naturaleza racional es superior á la meramente corpórea; que la belleza de los espíritus puros, *en cuanto* se hace abstracción *del orden sobrenatural*, es más perfecta que la humana; que la belleza del reino animal es superior á la del reino vegetal, y esta á su vez es más excelente que la del reino de los seres inorgánicos. Con relación á los seres racionales la belleza se muestra en el orden moral con más alta perfección que en el intelectual; la del orden sobrenatural es superior sin comparación á la del orden natural; y por último la de la naturaleza que ha alcanzado su última perfección en el seno de la vida eterna, sobrepuja con mucho á la de la misma naturaleza que hallándose en el estado de prueba anhela á su perfección final.

Estos son los principios generales. Ahora, si se trata de determinar la respectiva dignidad caleológica de las naturalezas individuales, habremos de establecer estas dos proposiciones, que son las solas ciertas. Incomparablemente bella, elevada no solo entre los hijos de los hombres, como dice el profeta, sino absolutamente sobre todo lo que no es Dios, tiene su trono en el reino del Padre aquella humana naturaleza que el Hijo de Dios quiso tomar para salvarnos. Y el primer lugar después de su Hijo, llena de una pureza y santidad tal que solo Dios puede

comprender (1), y por lo mismo tan hermosa que ningún ser sino Dios puede amarla como ella merece ser amada, cuya dulzura ninguna mera criatura puede plenamente gustar, ocúpalo aquella mujer «llena de gracia, bendita entre todas las mujeres», que «dió á luz á su Criador y adoró al fruto de su vientre.» «La primogénita antes de toda criatura» la llama la Iglesia. «por medio de la cual salió en el cielo una luz que nunca se pone»: «coronada de estrellas, vestida del sol, y teniendo á sus pies la luna». «vióla el vaticinador de la nueva alianza; pero todo esto es poco, porque es humano. Ella ha vestido al sol del cielo con la nube de la carne, dice el doctor de la Iglesia San Bernardo; y en cambio vístela á ella este sol del cielo con los esplendores de su propia belleza (2).

No nos es dado señalar grados de belleza entre los otros claros moradores del cielo. Dios nos ha ocultado el grado más ó menos sublime de la santidad de sus elegidos y de la gloria que por ella les toca. De los ángeles sabemos, como ya hemos dicho, que están naturalmente más altos que los hombres; pero la participación de

(1) Pío IX en la bula dogmática *Ineffabilis*.

(2) *Valde decora, tota formosa, tota pulchra, quasi aurora tota rutilans, gloriosa, super omnes speciosa*, «radiante de luz de oro como la aurora, llena de magnificencia, hermosa sobre todas las cosas» es llamada la Santísima Virgen en el oficio de la Iglesia, y hasta el atributo de la sabiduría hipostática le ha sido aplicado: ella es «la Madre del amor hermoso.»

los dones divinos no ha sido sometida á esta ley por la divina sabiduría. Cuando el Señor eleva hombres sobre los ángeles por medio de la gracia, los últimos son vencidos en hermosura por los primeros. «Hombres y ángeles forman en la vida eterna no dos sociedades separadas la una de la otra, sino una sola sociedad; porque todos gozan en comun de la misma dicha, que es estar adheridos á solo Dios por amor» (1).

60. Hasta ahora solo hemos considerado la belleza de las sustancias; porque realmente aun la que atribuimos á otras cosas que no subsisten en sí mismas (que no son sustancias), siempre tiene su fundamento en la belleza de las sustancias que en sí mismas la poseen.

La fidelidad, la inocencia, la sabiduría, en general las perfecciones del orden moral é intelectual y aun muchas *propiedades* de sustancias son llamadas bellas segun que constituyen los elementos de la belleza; excelencias por cuya posesion pertenece á la sustancia adornada de ellas su belleza respectiva (2).

(1) Illud quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis; completivum vero est, quod est dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis aequantur secundum singulos angelorum gradus. Thom. S. I. p. q. 108 a. 8. c.

Non erunt duo societates, hominum et Angelorum, sed una; quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo. Aug. de civ. Dei, 12, c. 1. (ap. Thom. 1. c.).

(2) Sicut accidentia, et formae non subsistentes, dicuntur entia, non quod ipsae habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam di-

Las relaciones de las sustancias corpóreas (ó de sus partes) son bellas en cuanto revelan orden, ley, regla y medida, en cuanto dan así testimonio á la sabiduría ordenadora.

La amistad, las relaciones personales fundadas en el divino beneplácito y tan conformes con el orden de la naturaleza, tales como existen en el seno de la familia, del Estado, de la Iglesia, y en general las relaciones que median entre los seres dotados de razon, son bellas bajo dos aspectos: porque se ofrecen á nuestros ojos como obra de la sabiduría ordenadora; y porque suponen en las personas respectivas perfecciones bellas.

Por último llamamos bello á un pensamiento, bella á una verdad, hallamos bellos una teoría, un sistema científico ó artístico, un análisis filosófico ó una demostracion matemática. La belleza de estas cosas enteramente abstractas, está en que toda verdad, todo pensamiento (sentencia) es la perfeccion, la expresion de una relacion; y así de una parte serán bellas en siéndolo la relacion expresada, y de otra presentando esta relacion con claridad, perspicuidad y precision.

61. Formulemos ahora una proposicion á que repetidas veces vamos como tocando, la cual

cuntur bona, vel una quidem aliqua alia bonitate, vel unitate, sed quia eis est aliquid bonum, vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum. Thom. S. I. 2. p. q. 55. a. 4. ad. 1.

está contenida en lo dicho anteriormente. Vimos arriba (51), y es doctrina conocida (de Santo Tomás (52), que lo bueno y lo bello se distinguen en el ánimo; pero que considerados concreta ó materialmente son una sola y misma cosa que posee bondad y belleza, una sola é idéntica realidad que se ofrece como sugeto de entrambas perfecciones. En otros términos: todo lo bueno es también bello, y todo lo bello es también bueno; y toda cosa juntamente buena y bella lo es material ó concretamente en razón de las mismas perfecciones ontológicas por las cuales es, ó por todo aquello por donde realmente tiene ser. Así lo enseña claramente el pseudo-areopagita diciendo: «Lo bello y lo bueno es una sola y misma cosa: pues lo bueno y lo bello en todas las cosas son respectivamente objeto del apetito; y de cuantas cosas existen, no hay ninguna que no participe de belleza y bondad» (1). Antes había dicho lo mismo San Basilio el Grande: «El apetito del hombre se dirige siempre á lo bello:

(1) *Ὁ καὶ τὸ καλὸν ἐστὶ ἀγαθόν, τὸ καλόν. ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐστὶν καὶ ὅρα ἐστὶν τῶν ὄντων, ὃ μὴ μέγιστος τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ. Dion. Areop. de Div. nom. c. 4. §. 7. ed. Corder. p. 356. La traducción de la última palabra, tal como la hemos dado, se justifica con la observación de Murets: «Τὸ καλόν significat id quod communiter inest in omnibus pulchris, quoque efficitur ut pulchra sint» Murets, comment. in Arist. Ethic. p. 142. Ruhnke.*

y lo verdaderamente bello y amable es lo bueno» (1).

Esto supuesto si las cosas son bellas por las mismas perfecciones que las hacen buenas, por las mismas á que deben el ser, síguese claramente que *todo lo que es, es bello*. Y á la verdad, pues la bondad intrínseca, es decir, el fundamento ontológico de la belleza, es un atributo esencial de todo ser (2); por fuerza ha de entrar en todo ser como atributo esencial la belleza misma, la cual procede de la bondad y es tan inseparable de ella como lo es el deleite del amor propiamente dicho.

A esta misma conclusión podemos llegar partiendo de otras verdades. Antes manifestamos que por ser toda cosa en concepto de bella semejante á Dios, participa asimismo de su bondad. Pero ahora decimos que todo lo que es, por el acto de tener ser es semejante á Dios (3). Añadamos una segunda confirmación sacada de Santo Tomás. Para probar la proposición, que en Dios se encuentran la alegría y el deleite, dice el San-

(1) *Ὅτι μὲν οὖν φυσικῶς ἐπιθυμητικοὶ τῶν καλῶν οἱ ἀνθρώποι· κυρίως δὲ καλὸν καὶ ἀγαπητὸν τὸ ἀγαθόν. Bas. reg. fusius tract. Interrog. 2. n. 1. extr. ed. Maur. p. 337.*

(2) *Omne verum ens in se bonum est, seu bonitatem aliquam habet sibi convenientem: atque ita fit, ut bonum absolute dictum cum ente convertatur. Suárez, Metaph. Disp. 10. sect. 3.*

(3) *Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet. Thom. contr. Gent. 1. 1. c. 29.—Una quaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat Divinae essentiae similitudinem. S. 1. p. q. 15. a. 2. c.*

to: «Toda cosa se goza naturalmente en su semejante..... todo lo que es bueno, es una semejanza de la bondad divina.... luego Dios se goza en todo lo que es bueno» (1): La expresion «todo lo que es bueno,» equivale exactamente, como hemos dicho, á la de «todo lo que es.» Sustituyendo ahora esta última proposicion, tendremos la siguiente: «Todo lo que es, en razon de ser y por lo mismo que posee una bondad intrínseca, es objeto y razon de contento para Dios». Que segun la idea que hemos dado de la belleza, es lo mismo que decir: «Todas las cosas son bellas.» La belleza por consiguiente, no ménos que la verdad y la bondad, de e ser contada entre los conceptos trascendentales (2).

(1) Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet..... Omne autem bonum est Divinae bonitatis similitudo;..... relinquitur igitur, quod Deus de omni bono gaudet. Thom. contr. Gent. l. 1. c. 90. n. 4.

(2) Mas ¿por qué razon no la ha contada entre los mismos la filosofia antigua? Probablemente porque las relaciones de las cosas en orden al espíritu racional, en que descansan los conceptos trascendentales de la verdad y del bien (v. Thom. de verit. q. 1. a. 1.), parecian ya agotadas, y en efecto lo estaban. Pues si el concepto de verdad procede de la relacion de la cosa con la facultad de entender, y el concepto de bien de la relacion de la misma con la facultad de amar, ya no queda en el espíritu racional ninguna otra facultad con relacion á la cual pueda establecerse un tercer atributo de la cosa. La belleza pertenece á las cosas, lo mismo que la bondad, en la relacion que dice á la facultad de amar; lo bello está por tanto contenido en lo bueno, la belleza en la bondad, no á la verdad formalmente, pero si de un modo virtual é implícito.

II.

Dificultades y aclaraciones. Conceptos diferentes que significamos por la palabra «feo.» Lo «feo» y «la fealdad» en el sentido propio de la palabra. No hay ser alguno exclusiva y absolutamente feo. Diferencia entre la filosofia y la inteligencia comun en el modo de entender la belleza y la fealdad. Belleza y fealdad segun el sentido vulgar de estas palabras. Si lo bello es de necesidad moralmente bueno.

62. «Todas las cosas son bellas,» acabamos de decir. A primera vista parecerá sin duda esto una paradoja. ¿Acaso, se dirá, no hay cosas feas? ¿es bello por ventura un caballo viejo, flaco, consumido y deslomado? Homero en el libro segundo de la Iliada dice:

«Todo se asienta y ordena reposadamente ocupando cada cosa su lugar; solo Tersites grazna con su charla sempiterna: su ánimo estaba henchido de palabras necias, siempre dispuesto, contra todo orden y conveniencia, á entrar en disputa con los príncipes cuando le parecia ver algo que pudiera hacer reir. Era el hombre más feo que se habia presentado ante los muros de Troya: era vizco y cojo, y la giba de las espaldas le disminuía la extension del pecho, y cuando se levantaba su cabeza, su cráneo parecia sembrado de negros cabellos lacios (1).»

¿Habremos de reputar por bellezas tales y tan repugnantes deformidades? Mas todavía: si todo

(1) Iliada 2. 211.

to: «Toda cosa se goza naturalmente en su semejante..... todo lo que es bueno, es una semejanza de la bondad divina.... luego Dios se goza en todo lo que es bueno» (1): La expresion «todo lo que es bueno,» equivale exactamente, como hemos dicho, á la de «todo lo que es.» Sustituyendo ahora esta última proposicion, tendremos la siguiente: «Todo lo que es, en razon de ser y por lo mismo que posee una bondad intrínseca, es objeto y razon de contento para Dios». Que segun la idea que hemos dado de la belleza, es lo mismo que decir: «Todas las cosas son bellas.» La belleza por consiguiente, no ménos que la verdad y la bondad, de e ser contada entre los conceptos trascendentales (2).

(1) Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet..... Omne autem bonum est Divinae bonitatis similitudo;..... relinquitur igitur, quod Deus de omni bono gaudet. Thom. contr. Gent. l. 1. c. 90. n. 4.

(2) Mas ¿por qué razon no la ha contada entre los mismos la filosofia antigua? Probablemente porque las relaciones de las cosas en orden al espíritu racional, en que descansan los conceptos trascendentales de la verdad y del bien (v. Thom. de verit. q. 1. a. 1.), parecian ya agotadas, y en efecto lo estaban. Pues si el concepto de verdad procede de la relacion de la cosa con la facultad de entender, y el concepto de bien de la relacion de la misma con la facultad de amar, ya no queda en el espíritu racional ninguna otra facultad con relacion á la cual pueda establecerse un tercer atributo de la cosa. La belleza pertenece á las cosas, lo mismo que la bondad, en la relacion que dice á la facultad de amar; lo bello está por tanto contenido en lo bueno, la belleza en la bondad, no á la verdad formalmente, pero si de un modo virtual é implícito.

II.

Dificultades y aclaraciones. Conceptos diferentes que significamos por la palabra «feo.» Lo «feo» y «la fealdad» en el sentido propio de la palabra. No hay ser alguno exclusiva y absolutamente feo. Diferencia entre la filosofia y la inteligencia comun en el modo de entender la belleza y la fealdad. Belleza y fealdad segun el sentido vulgar de estas palabras. Si lo bello es de necesidad moralmente bueno.

62. «Todas las cosas son bellas,» acabamos de decir. A primera vista parecerá sin duda esto una paradoja. ¿Acaso, se dirá, no hay cosas feas? ¿es bello por ventura un caballo viejo, flaco, consumido y deslomado? Homero en el libro segundo de la Iliada dice:

«Todo se asienta y ordena reposadamente ocupando cada cosa su lugar; solo Tersites grazna con su charla sempiterna: su ánimo estaba henchido de palabras necias, siempre dispuesto, contra todo orden y conveniencia, á entrar en disputa con los príncipes cuando le parecia ver algo que pudiera hacer reir. Era el hombre más feo que se habia presentado ante los muros de Troya: era vizco y cojo, y la giba de las espaldas le disminuía la extension del pecho, y cuando se levantaba su cabeza, su cráneo parecia sembrado de negros cabellos lacios (1).»

¿Habremos de reputar por bellezas tales y tan repugnantes deformidades? Mas todavía: si todo

(1) Iliada 2. 211.

es bello, también habrá de poseer esta excelencia un trozo cualquiera de madera, ó un informe guijarro. ¿Y habrán de ser bellos y amables animales el camello, la rana, la voraz oruga, el lascivo mono?

A tales cuestiones podemos responder haciendo otras preguntas, por decirlo así, paralelas. Es una verdad filosófica de que ningún metafísico dudó jamás, que todas las cosas son buenas. Más á los que no son filósofos, ¿dejará de parecerles esto una paradoja? ¿pues acaso no hay cosa ninguna mala? ¿se podrá sostener que á un tejeleto, á un ratón, hemos de dar el amor propiamente dicho que es consiguiente á su bondad natural? Pero no prosigamos, que nuestro propósito no es oponer dificultades, sino resolverlas y acabar de esclarecer por este modo el conjunto de la doctrina.

63. Cuanto al guijarro y al trozo de madera, en los que no es dado hallar belleza alguna, es de advertir que nosotros no hemos dicho que á pesar de nuestra limitación y de la especie de dependencia de los sentidos, á que estamos sujetos, *hallemos* belleza en todas las cosas; sino lo que hemos dicho es, que todas las cosas son bellas, esto es, que todas las cosas poseen alguna intrínseca bondad, y que por esto mismo son causa de placer para el espíritu racional que las conoce. Además, nosotros percibimos las cosas corpóreas solo en vista de sus fenómenos

externos; pero la sustancia, el sujeto de estos fenómenos, la razón de las propiedades respectivas, todo esto se sustrae á nuestras percepciones inmediatas. Habiendo formado la mano del Criador todas las cosas con «número, peso y medida,» por fuerza han de hallarse esta medida, este número y este peso, elementos verdaderos de belleza, hasta en el guijarro y el tronco; y así como precisamente por esta causa, según la Sagrada Escritura, «complacerse há el Señor en sus criaturas (1),» así también puede conceder á todo espíritu, que contemple las perfecciones ocultas de su creación de forma que se cumplan en él aquellas otras palabras del sagrado texto: «Me has recreado, oh Señor, con tus obras: y al contemplar las obras de tus manos, salto de placer» (2).

Con respecto al camello y al mono, á la araña y á la oruga, y á cualquier otro animalejo que se ponga por ejemplo de fealdad, para certificarnos del título con que pueden ser tenidos por bellos, recordemos que no pocas veces la palabra *feo* suele ser tomada en lugar de otra de un sentido aproximado sí, pero no del todo equivalente. Ya indicamos arriba (40), que los conceptos de *bello* y *agradable á los sentidos* son diferentes el uno del otro; ahora bien, esta misma

(1) Psal. 103. 31.

(2) Ps. 91, 5.

es la diferencia que separa la *fealdad* del *disgusto sensible*. Las ranas, la abubilla, el raton, la chinche y otros animales á este tenor nos son desagradables, *repugnantes*; este es el sentimiento que experimentamos cuando valiéndonos de una expresion por cierto nada exacta, los llamamos *deformes*. Otros animales nos parecen tales, porque en su ser, en su aspecto, hallamos la expresion de una deformidad moral, de una falta ó cosa inmoral. Esta observacion es aplicable al perezoso, al mono, á la rata, á la oruga. Sucédenos además buscar en un animal no las perfecciones propias del género á que pertenece, sino las de otro género ó especie, y como no echamos de ver en él estas últimas, parécenos defectuoso, deforme. El camello no ostenta ciertamente la noble fábrica, los miembros proporcionados del caballo; en la figura de la araña echamos de ménos la recta proporcion; el mono se ofrece á nuestras miradas como un sátiro de figura humana; buscamos en él las proporciones de nuestro cuerpo, acaso hasta su misma expresion, y porque en lugar de ellas advertimos cabalmente cosas del todo contrarias, nos repugna (1). Pero todo

(1) «Simia quam similis, turpissima bestia, nobis.»
Ennius, ap. Cic. de nat. Deor. 1. c. 35.

Segun Vischer la fealdad del mono consiste en ser un «infeliz ensayo preliminar de la naturaleza para pasar de los animales al hombre.» Cabalito! Faltaria saber cuántas veces ha vuelto la naturaleza á tomar aliento y emprender de nuevo la carrera antes de poder dar el salto mortal del animal al hombre.

esto hemos de atribuirlo á nuestro limitado entendimiento. Miremos al orangutan, al camello y á tantas otras obras formadas por la mano de Dios, mirémoslas no ya con los ojos tan limitados de nuestra inteligencia, sino con la luz de la eterna sabiduría, y de seguro no nos parecerán deformes. La sabiduría de Dios ha dado á cada criatura un destino propio, la ha colocado en su grado respectivo, le ha enseñado el lugar que le corresponde en el vasto sistema de los séres, y dirigidola con admirable precision al cumplimiento de su fin; así lo reconoció cuando descansó despues de haber hecho su obra y habló diciendo: «Que todo lo que ha hecho es bueno, todo bello.» Pues si confesamos que el fin propio y en general la naturaleza de las más de las cosas nos son desconocidos, dejemos de mostrar orgullo pronunciando juicios definitivos sobre la bondad de ellas, y de rehusarles una belleza que no está en nuestra mano apreciar (1).

(1) Así como antes se nos dijo ser «la forma humana más perfecta el ideal de la belleza,» así por el contrario al mono se le considera como «ideal de la fealdad,» porque es, se añade, «la muestra absoluta» del hombre (Esser, Psicolog. párrafo 110). Pero aquel que es infinitamente bello no cria cosa ninguna fea y ménos un ideal de fealdad. *Nulla foeditate universa creatura maculari permittitur* (Aug. de vera relig. c. 41 extr.)

Por lo demás no puede darse propiamente ideal alguno de fealdad. Si no obstante se quiere designar con este nombre alguna cosa en que se muestre lo feo en grado eminente, un cierto *maximum* de deformidad, semejante ideal no ha de creerse producido por la eterna belleza, sino por el espíritu limitado, el cual *tenebrosa omnipotentiae similitudine*, como dice en alguna parte San Agustín, «en su

Estas explicaciones no resuelven á la verdad completamente todas las objeciones arriba mencionadas. Estamos muy distantes de negar la existencia de cosas feas: si la negáramos, con razon se nos tendria por aquellos *επιπέλοιοι* acerca de los cuales oimos antes (18) á San Agustin. Lo que importa aquí es formar una idea exacta de la fealdad.

Si el sujeto de la belleza, materialmente considerado, tiene una sola é idéntica realidad con la cosa misma bella (51-52); si un objeto cualquiera es bello precisamente por la razon misma que le hace merecedor del atributo de bueno; síguese que á la fealdad hemos de concebirla por una manera análoga á aquella con que la metafísica nos enseña á concebir el mal, la inmoralidad (1). El mal no es una propiedad positiva de la cosa que adolece de él, sino una falta, una privacion de bien, lo cual se aplica tambien á la fealdad (2). Mala es una cosa en cuanto carece de alguna propiedad que, atendida su

emulacion horriblemente tenebrosa del Omnipotente, lleva á efecto con abuso de su libertad lo que no puede ni aun hacer el Todopoderoso; así pues, tal ideal no se ha de buscar en el mundo criado por Dios, que es todo «hermoso», sino allí en donde «habita sombra de muerte, y ningun orden sino un horror sempiterno.» (Job. 10, 22.)

(1) Del todo idéntico es el pensamiento de Plotino: *Ταύτόν, ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἢ τὰγαθόν τε καὶ καλλογή.* Ὁμοίως ζήτητόν καλόν τε καὶ ἀγαθόν, ἀσχηρόν τε καὶ κακόν. De pulchritud. cap. 6. (Edit. Basil. p. 55. D. Creuzer p. 44.)

(2) Malum pro formali, seu malitia, a qua res aliqua denominatur mala, non est res aliqua seu forma positiva, neque etiam est

naturaleza, debería poseer para guardar la debida proporcion con su fin: esta misma cosa, privada de tal propiedad, es tambien y por la misma causa fea. Toda cosa que no es puramente buena (54), es á un mismo tiempo buena y mala: buena porque posee ciertas excelencias; mala, porque carece de otras excelencias que le pertenecen segun su naturaleza; de este modo hemos de explicar lo que no es pura ó simplemente bello, teniéndolo juntamente por hermoso y por feo.

Lo que no es bueno simplemente, tiene sin embargo la bondad consiguiente á las perfecciones que posee, puede ser objeto del apetito, del amor propiamente dicho; pero tambien es malo por cuanto careciendo de ciertas perfecciones que le pertenecen por naturaleza, ésta privacion es la razon del disgusto que causa en el ánimo que lo contempla. Porque así como la bondad intrínseca de una cosa solicita naturalmente nuestra benevolencia, nuestro amor perfecto, merced al cual, si claramente conocemos las excelencias de la cosa buena, ésta se nos ofrece como objeto de placer; así tambien la maldad, la malicia intrínseca, escita naturalmente re-

mera negatio, sed est privatio perfectionis debitae in esse. Suar. Metaph. Disp. 11. sect. 1.

In hoc consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono Thom. S. 1. q. 48. a. 2. c.

Remotio boni privative accepta malum dicitur. Thom. 1. c. art. 3. c.

pugnancia, aversion espiritual, del que es tan inseparable el disgusto, como del amor el deleite. Así que la fealdad de una cosa no es sino su *intrínseca* (absoluta) *malicia*, por la cual excita en el ánimo, aversion, horror, segun que esta aversion es para el espíritu que contempla la cosa fea, la razon del disgusto que experimenta al verla. Podemos pues decir por un modo análogo al formulado arriba (50), que la fealdad de una cosa es el mal intrínseco de ella, en tanto que ese mal es para el espíritu que la considera, causa ó fundamento de disgusto (1).

Existe pues no solamente lo bello, sino tambien lo feo; sin que por esto deje de ser cierta nuestra asercion, que todas las cosas son ó absoluta ó relativamente bellas. Porque una cosa totalmente mala, que no fuera buena bajo ningun respecto, es imposible; pues tal cosa seria la carencia de toda realidad, la nada: y lo mismo sucede con lo feo, que no se da ni puede darse cosa alguna exclusivamente fea, ó que no tenga belleza alguna bajo ningun respecto. La

(1) La palabra alemana equivalente á nuestro adjetivo feo es *hasslich*, la cual significa literalmente lo que excita ó merece odio, *Hass*. La lengua alemana considera pues lo malo y lo feo, lo mismo que nosotros, como real y materialmente (*in subjecto*) idénticos. Esto supuesto, lo contrario á lo feo, que es lo bello, debe ser realmente idéntico á lo contrario á lo malo, que es lo bueno. Y si lo contrario de lo bello se expresa muy bien con la palabra *hasslich*, que significa lo feo y tambien lo que excita odio, lo que es aborrecible, por la misma razon lo bello puede decirse *AMABLE*. *Contrarium contraria est conditio*. Tenemos pues aquí una nueva confirmacion de nuestra idea de la belleza.

criatura más horrible conforme al comun sentir, es el diablo; sentir perfectamente racional, pues lo feo en el orden moral y en el sobrenatural llega en él á su grado máximo; y así como en este orden se encuentra lo más bello entre lo bello, así tambien se encuentra lo más feo entre lo feo. Pues á pesar de esto el diablo mismo no es feo pura ó absolutamente, sino que es relativamente bello y relativamente feo. Es bello, como las demás criaturas racionales en que se encarna el pecado, relativamente á las prooiedades que por su naturaleza pertenecen al orden fisico; y aunque tambien por efecto de su perversion moral perdiera estas perfecciones y con ellas su respectiva belleza, todavia mientras conserve su ser, continuaria siendo bueno y bello en cuanto á este ser mismo (1).

Con esto hemos resuelto la última parte de la dificultad (62). Hasta las cosas más feas tienen su respectiva belleza. A nadie dejarán de parecer feos el caballo tuerto y mortecino, y el impertinente vocinglero vizco, cojo y gibado, en la guerra de Troya; más no por esto podrá decirse de tales objetos, que absolutamente y bajo todos sus respectos son feos, que bajo ninguno de ellos puede reconocérseles belleza alguna. ®

(1) *In quantum sumus, boni sumus, . . . Et in quantum mali sumus in tantum etiam minus sumus, . . . cetera quae sunt, et nisi ab illo (Deo) esse non possunt, et in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint.* Aug. de doct. chr. l. 1. c. 32.

Por las palabras de San Agustín que copiamos á continuación, pueden juzgar nuestros lectores si no conviene lo que hemos dicho con la filosofía del gran doctor de Hipona; «Corrómpese el hombre exterior ó por la exaltación del hombre interior ó por su degradación. Si le corrompe la exaltación del hombre interior, en cambio llegará un día, aquel día final en que ha de resonar la trompeta, en el que será restituido á su más alta perfección, de forma que ni corrompa ya ni sea corrompido. Mas si por el contrario se origina la corrupción de la degradación propia, entonces será precipitado en unas bellezas todavía más corruptibles, es decir, en el reino de los suplicios. Y no hay que maravillarse de que yo llame también á esto *bellezas*; porque allí donde hay orden, hay asimismo belleza; y el Apóstol nos enseña que: «Todo orden viene de Dios.» Mejor es en realidad un hombre que llora, que un gusano que goza; y no obstante puede sin pecar contra la verdad alabar la belleza del gusano considerándose el esplendor de sus colores, su esbelta figura, y la armónica conformidad, la simetría de sus partes. ¿Qué diremos pues del alma que anima á ese su cuerpo, cómo y con qué concierto le mueve, cómo apetece lo que es conveniente para él, de qué modo separa del mismo, cuanto es de su parte, lo que le daña, y cómo, en fin, refiriéndolo todo á la conservación y bienestar del animal, nos eleva mucho mejor

que la consideración del cuerpecito animado por ella hácia la unidad ordenadora de las naturalezas todas? Hablo de un gusanillo cualquiera; otros han hablado con verdad de la belleza del polvo y la ceniza. ¿Qué maravilla pues si del alma humana, que cualquiera que sea y donde quiera que esté, es mejor que el cuerpo, decimos que está bellamente ordenada, y que se muda en otras bellezas en medio de las penas...? No nos dejemos engañar sobre este punto. Lo que como deforme se reprende, repréndese por la comparación que se hace con otra cosa mejor; porque á toda naturaleza, por ínfima que sea, alábase con razón por hermosa en comparación con la nada» (1).

(1) *Corrumpitur autem homo exterior aut profectu interioris aut defectu suo. Sed profectu interioris ita corrumpitur, ut totus in melius reformetur, et restituatur in integrum in novissima tūba, ut jam corrumpatur neque corrumpat. Defectu autem suo in pulchritudines corruptibiles, id est, poenarum ordinem, praecipitatur. Nec miremur quod adhuc pulchritudines nomino: nihil enim est ordinatum quod non sit pulchrum: et, sicut ait Apostolus, «omnis ordo a Deo est.» Necesse est autem fateamur meliorem esse hominem plorantem, quam laetantem vermiculum: et tamen vermiculi laudem sine ullo mendacio copiose possum dicere, considerans nitorem coloris, figuram teretam corporis, priora cum mediis, media cum posterioribus congruentia, et unitatis appetentiam pro suae naturae humilitate servantia; nihil ex una parte formatum, quod non ex altera parilli dimensione respondeat. Quid jam de anima ipsa dicam vegetante modulum corporis sui, quomodo eum numero moveat, quomodo appetat convenientia, quomodo vincat aut caveat obsistentia quantum potest, et ad unum sensum incolumitatis referens omnia, unitatem illam conditricem naturarum omnium, multo evidentius quam corpus insinuet? loquor de vermiculo animante qualicumque. Cineris et stercoreis laudem verissime*

65. Una observacion se ofrece como por sí misma en vista de lo que hemos dicho en el último número; y es, que el lenguaje ordinario se aparta de la verdad filosófica en hablándose de belleza. No es esto decir que el uso, si es verdaderamente tal y ha llegado á ser comun, esté en contradiccion con la verdad; pero nosotros no nos atrevemos á buscar siempre en él rigor científico ni á esperar que encierre en todos los casos las más profundas razones metafísicas de las cosas y sus últimas consecuencias. Veamos á qué se reducen las leyes de nuestro comun lenguaje hablándose de la belleza.

Así como nos hemos acostumbrado á llamar bueno solamente á lo que es puramente bueno (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*), así tambien únicamente llamamos bellas aquellas cosas cuya belleza está *entera*, ó al menos parece que lo está.

¿Notamos por ventura en esta ó aquella cosa una falta que á pesar de serlo no hace impresion alguna sensible en nosotros? ¿Es esta falta de algo que importa poco á la cosa relativamente buena para la perfeccion de su bondad? En este

atque uberi me plerique dixerunt. Quid ergo mirum est, si hominis animam, quae ubicumque sit et qualiscumque sit, omni corpore est melior, dicam pulchre ordinari, et de poenis ejus alias pulchritudinis fieri. . . . ? Prorsus nemo nos fallat. *Quidquid recte vituperatur in melioris comparatione respuitur.* Omnis autem natura quamvis extrema, quamvis infima in comparatione nihili jure laudatur. (De ver. relig. c. 41, n. 77-78.)

caso no consideramos la cosa ni buena ni mala, ni hermosa ni fea; no nace en nosotros con relacion á ella, ni benevolencia ni antipatia; su aspecto no nos causa gozo ni pena; nos es indiferente en lo que toca á la belleza.

El caso es exactamente idéntico cuando la bondad intrínseca de la cosa y con ella juntamente su belleza se sustraen del todo á las miradas de nuestro limitado espíritu.

Por el contrario cuando creemos percibir una diferencia notable entre la bondad intrínseca que tiene la cosa, y la que debiera tener; cuando visiblemente desaparecen, al menos en parte importante, de los ojos que la contemplan sus propias perfecciones; cuando el efecto que esta privacion nos causa, es preponderante y profundo, entonces tenemos claramente la cosa por mala y deforme, y excita nuestra antipatia y nos desagrada por consiguiente.

Esta diferencia entre el comun sentir y el lenguaje usual conforme con él de una parte, y la verdad filosófica de otra, nos obliga á distinguir en la palabra *belleza* dos sentidos, el *filosófico* y el *vulgar*. Repetimos que no queremos decir que entrambos sean opuestos, de ninguna manera: el sentido filosófico de la palabra se limita á determinar y completar el valor que tiene la misma en la idea comun, extendiéndola juntamente á su completa conformidad con la verdad obje-

tiva (1). En sentido filosófico es bello todo lo que es; en el vulgar por el contrario solo aquello es hermoso, que se nos presenta claramente como acabado en su género. Si queremos pues definir la belleza en la acepcion vulgar de ésta palabra, así como antes la definimos en su acepcion filosófica, digamos: «La belleza en el sentido vulgar de ésta palabra es la bondad intrínseca de la cosa en cuanto se representa claramente (*resplandece*) á nuestros ojos como acabada, y es de esta suerte para nosotros mismos, si por ventura la contemplamos, la razon del deleite espiritual que nos causa su aspecto.» Esta era la idea que tenia concebida Clemente de Alejandria cuando escribió diciendo: «Todos admiten que la belleza de una planta, de un animal, de un objeto cualquiera en general consiste en la perfeccion que corresponde á su naturaleza» (2). A la verdad, considerada de esta forma la belleza, no es ciertamente concepto alguno trascendental; en

(1) Lo mismo exactamente hace la metafísica con los conceptos de verdad y bien.

(2) Τὸ γὰρ ἐκάστου καὶ εἰρησὺ καὶ ζῶου κάλλος ἐν τῇ ἐκάστου ἀρετῇ εἶναι συμβέβηκεν. Clem. Alex. Paedag. 1. 2. c. 12. ed. Potter. p. 243. Respecto á nuestra version de la palabra ἀρετῇ, véase lo que dice J. C. Scaligero: «Aristoteles utitur ἀρετῆς nomine pro optimo habitu cujusque rei, etiam inanimatae. Ut in secundo Eudemiorum: ἰακτίου ἀρετῆ ἐστὶν ἡ ἀρίστη ἕξις τοῦ ἰακτίου. (J. C. Scaligeri Exercitat. de Subtilit. ad Hieron. Cardannum, cec. n. 3.)

Lo contrario de ἀρετῇ en este sentido es κακία, la maldad. Ἄρετῇ τῆς χώρας (Plat. de leg.)—regionis praestantia aut bonitas, id est feracitas. Henr. Steph. Thesaur. ling. graec.

este mismo sentido hay razon para distribuir las cosas en tres categorías, á saber: cosas bellas, cosas que ni son bellas ni feas, y cosas exclusivamente feas.

Al concepto vulgar de la belleza se opone naturalmente el de la fealdad, que considerado filosóficamente tiene un sentido estricto como el de la misma belleza. En este sentido se llama feo á todo lo que tan solo relativamente es bueno y bello: aun esto mismo en el sentido vulgar no siempre es feo, sino en gran número de casos es simplemente «no bello,» y aun puede pasar por bello si la falta respectiva es poco notable. Cuando esta falta parece grave y salta vivamente á los ojos; cuando por esto mismo el disgusto que produce la presencia de la cosa, llega á ser sensible; entonces no hay duda sino que el lenguaje vulgar la llama fea. Podemos pues definir esta fealdad diciendo: «Fealdad en el sentido vulgar de ésta palabra es la intrínseca torpeza de la cosa, segun que llega á ser grave y á representarse como tal produciendo por consiguiente en nuestro ánimo, si por ventura la miramos, un sentimiento predominante de disgusto.»

66. Grave es la torpeza de una cosa, y en tal concepto debe de ofrecerse y ser para el hombre el principio de dicho sentimiento, cuando se echan de ménos entre las propiedades que le pertenecen, las de más valia. Estas propiedades

son en la criatura racional y en sus acciones libres bondad moral sobre todo, conformidad con la ley de las costumbres; en las más de las cosas corpóreas proporcion, recta direccion, orden entre sus partes. Por lo cual notó con razon Hugo Blair, que «aquellos objetos nos parecen feos, á los que faltan este orden y proporcion;» por esto no es asimismo ménos verdadero ni ménos cierto, que una criatura racional, una accion libre, jamás puede ser bella si carece de bondad moral. Pues así como en los séres libres ninguna perfeccion hay sobre las del orden moral, así no hay tampoco ninguna falta más perceptible que la inmoralidad. Esta es la razon por la que usamos de la palabra «malo», que en sí misma es genérica, cuando se trata de séres libres, solo para significar este género de faltas. «Mal vino» es un vino al que falta la excelencia de orden físico que le corresponde; «mala embarcacion» es la que no sirve para su fin; pero «mal hombre» se dice no del que físicamente es defectuoso, sino del que es inmoral.

¿Se puede en vista de esto proponer con formalidad la cuestion de si lo bello es necesariamente honesto? La filosofía que tal cuestion propusiera, ¿no daría con esto una prueba de su absoluta perversion? Y si todavía fuese más allá resolviéndola negativamente (tomando la palabra belleza en sentido filosófico) y sosteniendo contra todo sentimiento de pudor que lo inmo-

ral puede ser bello, ¿qué otra cosa probaría, aun á sus propios ojos, sino la más miserable pobreza? A la verdad si nos es licito hacer una distincion, la ley moral entraña más profundamente todavía en nuestro corazon, que la ley de la razon suficiente; y mucho más fácil le será al hombre *racional* soportar en una figura desproporcionada, ó en la inepta conformacion de un organismo, la violacion de la segunda de dichas leyes, que sentir verdadero gozo espiritual con la presencia de un ser libre que dá de bofetadas á la ley moral y pisotea la más sublime, la única excelencia de su naturaleza.

Tomada la palabra belleza en un sentido filosófico, procede el considerar lo inmoral como bello y feo á un mismo tiempo (64). Mas por el contrario tratándose de la belleza en su sentido vulgar, solo es concebible sin la moralidad en las cosas que no dicen relacion al orden moral; pero una accion libre, una criatura racional jamás pueden ser bellas sin ser al mismo tiempo moralmente buenas: por grande que sea su riqueza en excelencias puramente físicas, si desgraciadamente se oponen á la ley moral, por fuera son y deben ser juzgadas feas (1).

(1) Fuerza es confesar sin embargo que la doctrina contraria á la verdad es la que casi por unanimidad enseñan los modernos estéticos, si bien á menudo doran la píldora y expresan oscuramente su error. «La complacencia en la verdad y el bien,» dice Krug (Estética pár. 8), «depende por consiguiente de la conviccion del valor teórico ó especulativo, y práctico ó moral de lo que se reputa verdadero»

XI.

La hermosura de Dios y su revelacion. En qué consiste la bienaventuranza. La belleza como atributo del Verbo. La Iglesia de Cristo. El mundo.

67. Que Dios, siendo como es bondad esencial, es tambien necesariamente la belleza por esencia, lo hemos declarado arriba (53); esta es una verdad que no necesita de ninguna otra prueba para establecerse firmemente en el ánimo de toda persona que se haya formado una idea verdadera de la belleza y de su valor psicológico. El bien sumo es necesariamente objeto

y bueno; y por el contrario, la complacencia en la hermosura puede darse independientemente de semejante convicción. Y despues por via de explicacion añade en una nota: «Lo bello puede ser á la verdad y aun tiempo mismo verdadero y bueno. Una hermosa poesia v. gr. ó un discurso bello puede muy bien coincidir en su fondo con las leyes de la verdad y del bien; pero no es necesario que coincida para que nazca el sentimiento estético; antes puede existir este sin semejante conformidad.» Razon y mucha tuvo pues Herder para esclamar indignado contra esta perversion de toda filosofia, especialmente tal como se muestra en la *Critica del Juicio estético* de Kant, en estos términos: «Los hombres de bien se esforzaron siempre por dar á entender que lo bello es la representacion de lo bueno, á fin de promover con sus hechizos la virtud; y nosotros alargamos una mano glacial para separar sin piedad lo que la naturaleza ha unido suavemente en nuestro ánimo ¿Acaso el batir las palmas llenos de júbilo al pasar por el árido y mezquino terreno que se ofrece diciéndo que «lo bello no ha menester ser bueno ni verdadero, como si pasáramos al lado del descubrimiento más sublime para la razon, de lo puramente divino, no es por ventura una cosa altamente estéril, y por lo mismo una cosa formalmente vacía? A la verdad si esto no es una profanacion de lo más noble que hay entre los hombres, del arte, del talento, del sentimiento, de la razon, no sé qué otra profanacion pueda darse (Kalligone, 3, XIV.).

del amor más intenso que puede sentir el espíritu racional: este puro amor es al mismo tiempo por su naturaleza el deleite más perfecto que puede haber para él. «¿Qué cosa hay tan admirable,» dice siguiendo esta razon el mismo San Basilio el Grande, «como la hermosura de Dios? ¿qué cosa más suave que la consideracion de su gloria? (1) ¿qué deseo puede conmovér al alma con una fuerza igual á la del vivo anhelo que Dios inspira en las almas cuya pureza es tal que pueden decir: «Mi corazón está todo abrasado de amor?» Es inefable, no hay imagen ni semejanza alguna que pueda dar una idea del esplendor de la divina belleza; no hay lengua que la pueda declarar, ni oído capaz de percibirla. Ahora la llares estrella de la mañana, ahora la compares al tibio esplendor de la luna ó á la resplandeciente claridad del sol, todo es pálido ante la magestad de su luz, y más oscuro en su presencia que las tinieblas de la noche comparadas con la luz del mediodia. Esta belleza no la perciben los ojos de la carne; solo el espíritu puede contemplarla. Con todo cuando se muestra aunque de lejos á las almas santas, deja su corazón llagado con un deseo tan encendido, que les hace decir entre suspiros: «¡Ay de mí, que mi destierro se ha prolongado! Sedita está mi alma

(1) Τι οὖν κάλλους θείου θαυμασιώτερον; τίς ἔννοις τῆς τοῦ θεοῦ μελαλοπρεπειᾶς χαϊεστερα.

del Dios vivo y fuerte. ¡Cuándo será, que yo llegue, y me presente ante la casa de Dios!» (1). Porque no el gozo de la vision, sino el anhelo, el encendido deseo de ella es la condicion del alma que ha llegado á conocer la hermosura de Dios mientras habita «un cuerpo que camina á la corrupcion, y una casa de tierra que hácia la tierra tiende.»

No es esto decir que Dios en su bondad no conceda á sus fieles aun aquí bajo alguna participacion del gozo de su hermosura. La historia de la mística nos suministra muchos hechos que prueban lo contrario, tales como el que ha cantado felizmente uno de nuestros poetas:

«De todas las cosas bellas, Amando elige para sí la más bella... Una vez se le mostró lo que á ninguna lengua es dado expresar. «¿No es esto que veo,» dijo, «el reino y las delicias del cielo? Todas las penas juntas no son mérito bastante para este contento.» La belleza del que es infinitamente bello se le apareció bajo la forma de sabiduría eterna. Salía como la estrella de la mañana, mostrándose con la aurora al levantarse el sol. La inmortalidad era su corona; su vestido la gracia. Su boca destilaba al hablar los más suaves hechizos; y ella, ella era la delicia de las delicias, la plenitud del contento» (2).

(1) Bas. Reg. fuis tract, resp. ad interrogat, 2. n. 1. (ed. Maur. t. 3. pág. 337.)

(2) Herder. V. Diepenbrock, vida y escritos de Enrique Suson, llamado Amando.

Pero aun fuera de tales y tan extraordinarias é inaccesibles apariciones de la gloria de Dios á los ojos del espíritu que aun hace su peregrinacion sobre la tierra, es indudable que todo acto perfecto de verdadero amor de Dios produce en los corazones puros la más suave alegría: y no sin razon dice el sábio Pallavicini (1), que las almas muy escogidas y consumadas en la fé y la caridad, como la de la Madre del Salvador, deben de sentir en el trato y conversacion con Dios solo de pensar que es infinitamente bueno, soberanamente feliz por sí mismo, una felicidad

Tal, che nel fuoco faria l' uom felice.

(Dante, Parad. cant. I.)

Sin embargo, aun estas almas elegidas no pueden gozar plenamente la belleza por esencia mientras no «haya amanecido el dia de la eternidad» «mientras no haya salido en su corazon la estrella de la mañana.» La razon es porque la alegría que nos viene de las perfecciones y felicidad del objeto amado, depende de la perfeccion con que le contemplamos (13); y así no será perfecta la alegría ínterin pueda crecer esta contemplacion en claridad, fijeza y certidumbre. Ahora bien, el conocimiento de Dios y de su bondad y bienaventuranza, que nos dá la fé,

(1) Del bene l. l. c. 40.

es oscuro é imperfecto aun en las almas de mayor santidad; y el mismo conocimiento originado de la contemplacion mística «tiene sus limites mientras en esta vida se interpongan representaciones corpóreas que quiebran los rayos de la luz espiritual y ponen division entre Dios y el alma» (1).

Solo cuando la fé se convierte en vision y la esperanza en posesion, y cuando el amor queda solo, es cuando comienza para aquellos predestinados y para todos los elegidos el gozo colmado de la divina belleza, elemento esencial y el más excelente sin duda de que se forma la eterna felicidad que ha de coronarlos. En la luz sobrenatural de la vida eterna habr'án de contemplar la verdad increada «como ella es,» sin velo alguno ni otra especie de medio, sino descubiertamente, «cara á cara.» Pero la verdad increada es al mismo tiempo abundancia inagotable de todo bien: Dios es el Sér infinitamente bueno por sí mismo, el Sér bienaventurado por razon de su propia bondad sobre todo cuanto puede decirse ni pensarse. Delante del bien infinito no hay voluntad alguna libre; porque conociendo á Dios los escogidos como á bien infinitamente perfecto, les es imposible no amarle de todo corazon, con un amor tal que amen á Dios

(1) Goerres, introduccion á la vida y escritos del bienaventurado Enrique Suson por M. Diepenbroek.

solo por sí mismo, porque le ven como la única bondad por esencia; y en virtud de este amor ellos se amarán á sí mismos y á las demás cosas fuera de Dios solo con relacion á Dios y por su amor, pues verán claramente que solo de Dios tienen su bondad y solo por Dios son amables. Este amor les hace una sola cosa con Dios, les une á Él con el vínculo de la más verdadera y perfecta amistad, cumpliéndose en toda su extension la palabra del Salvador: «Ahora ya no os llamaré siervos sino amigos, porque todo lo que he oido de mi Padre, os lo he confiado.» Por este amor llegarán á hacerse suyas las perfecciones de Dios, las riquezas de Dios, el gozo y felicidad de Dios: porque «el amigo es un segundo yo» (2), «es la mitad de nuestra propia alma,» como dice con verdad el refran, y «todas las cosas son comunes entre los amigos.» Porque así como del conocimiento de Dios nace el amor de Él, así de esta perfecta union por amor se deriva necesariamente el tercer elemento de la bienaventuranza, el que forma su corona: el deleite, ó la alegría. «Cuán grande es el amor que tenemos á una persona, tanto es el contento que nos hace su dicha,» dice S. Anselmo de Cantorbery; «y así, la medida de la alegría que han de gozar los bienaventurados, será su amor, así como la

(2) Amicus alter ego; animae dimidium meae. Amicorum esse omnia communia. (Cic. de amic.)

medida de su amor será el conocimiento que tengan» (1). Ya probamos antes este pensamiento, y lo hemos repetido varias veces. Si el deleite es inseparable del amor propiamente dicho; si cada uno de los actos de este amor es á un mismo tiempo un acto de alegría, y de alegría tanto más suave cuanto es el amor más íntimo, los bienes del amado más excelentes, más duradera su dicha, más claro el conocimiento de él; síguese con evidencia que el amor acabado del bien infinito está unido con la clara visión de él, con el conocimiento perfecto de todas las riquezas de su ser, de todas sus perfecciones, de su felicidad toda, pudiendo decirse que semejante amor será la suma dicha que es dado alcanzar al espíritu criado. Así queda confirmada aquella sentencia del Salvador: «Yo soy tu protector y tu galardón sobre manera grande» (2), y vendrán á Sion cantando alabanzas coronados de gozo sempiterno: «disfrutarán de un celestial placer y contentamiento» (3), y «les harás beber en el torrente de tus delicias. Porque en tí está la fuente del vivir» (4). Así se ofrece en todo su esplendor ante los ojos de la criatura la belleza esencial:

(1) Quantum quisque diligit aliquem, tantum de bono ejus gaudet.... Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent. Anselm. Pros. ol. c. 15-22. Ed. Maur. p. 35.

(2) 1. Moys. 15, 1.

(3) Isaías, 35, 10.

(4) Ps. 35-9, 10.

bondad esencial cuya vision perfecta hace las mayores delicias del espíritu inteligente (1).

68. ¿Pero dejaría Dios de ser absolutamente la belleza esencial, si no se hubiera dignado llamar á la vida séres á quienes hacer partícipes de su propia dicha; si por efecto de una liberalidad incomprendible no hubiera querido juntar con su corazón en calidad de amiga, transfigurándola, á la criatura que con solo poderse llamar sierva suya debería de tenerse por dichosa? De ningún modo. Porque conociéndose á si mismo eternamente, amando eternamente su bondad infinita, siendo eternamente feliz con el gozo de este infinito amor, Dios es desde la eternidad, aun de adas aparte las criaturas, «la bondad esencial cuya vista hace bienaventurado al espíritu inteligente.»

No cremos deber pasar en silencio una observacion teológica que en este momento se ofrece poderosamente á nuestro ánimo. Los Santos Padres atribuyen *per appropriationem* la belleza, atributo de la naturaleza divina, á la segunda persona de la Santísima Trinidad (2). Esta atri-

(1) Según Santo Tomás (S. 1. 2. p. q. 8. a. 4. 3.) la esencia de la beatitud consiste en la *vista* de Dios; según Scoto (in IV. dist. 49. q. 5.) en el *amor*, y según Aureolo (véase á Vasquez en l. 2. disp. II. c. 2. 3.) en el *gozo*. Nosotros cremos con Pallavicini (del Bene, l. 1. c. 39, 40.), que estas tres maneras de considerarla están enlazadas admirablemente: la esencia de la bienaventuranza consiste en la *vision*, en el *amor* y en el *gozo*. (Respecto al concepto de la belleza no estamos conformes con Pallavicini.)

(2) Aeternitas est in Patre, *species in imagine*, usus in munere.

bucion puede explicarse de este modo: La segunda persona de la Santísima Trinidad, el Verbo, es «Dios en cuanto es en sí mismo como lo entendido en el que entiende» (1). Por esta razón atribúyese al Verbo *per appropriationem* aquellas propiedades de la naturaleza divina que le convienen en cuanto es objeto del conocimiento que tiene de sí misma. Bajo este respecto la naturaleza divina es no solo la verdad suprema y el fundamento último de toda verdad, sino junto con esto eternamente feliz con aquella felicidad consiguiente al sumodeleite que está necesariamente vinculado en el amor del bien absoluto por la contemplación de este bien en el Verbo, —ó para decirlo en otras palabras, la belleza absoluta.

Aun podemos añadir que así como la Divinidad se vé á sí misma en el Verbo, así también se dá á conocer en Él *ad extra*, es á saber, revélase

dice San Hilario de Poitiers (de Trin. 1. 8 paulo post princ. en Santo Tomás S. 1. p. q. 39. a. 8. c.) Y San Basilio el Grande: Ἦ ἀνεκδιήγητον δὲ καὶ ἀρρήτον τὸ τοῦ λόγου κάλλος, καὶ ἡ τῆς σοφίας ὑψηλότης, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ ἐν τῇ εἰκόνι αὐτοῦ μορφή. (In ps. 44 n. 6.)

(1) V. Thom. Compend. Theol. ad Fr. Reginald. (opusc. theol. 3 al I.)—Hé aquí otro lugar de Santo Tomás sobre el mismo punto, el cual he tenido presente para penetrarme del verdadero sentido. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente: intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum: est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc es, quod Joann. 1. dicitur Verbum erat apud Deum. Contr. Gent. I. 4. c. II. N. d. T.

su infinita bondad y hermosura. La segunda persona de la Santísima Trinidad, la sabiduría eterna, «ejemplar de todas las cosas,» es la que en el principio del tiempo, en los días de la creación, estaba con el Eterno «disponiendo todas las cosas, holgándose continuamente en su presencia» (1); la que en la plenitud de los tiempos, vestida de nuestra humanidad, «el más gentil en hermosura entre los hijos de los hombres» (2) «se dejó ver sobre la tierra, y conversó con los hombres» (3) «siendo todas sus delicias el estar con los hijos de los hombres» (4); por último la en que se manifestó en la consumación de los tiempos la gloria de Dios eternamente á los bienaventurados. Pues «como Dios ha criado todas las cosas por su Verbo,» dice San Agustín, «es este mismo Verbo, Jesucristo, el Señor en quien descansan en santo silencio los ángeles y todos los purísimos espíritus celestiales» (5). De esta suerte la belleza se muestra muy bien como una perfección especial de Aquel que es llamado en la Escritura «el resplandor de la luz eterna, y un espejo sin mancilla de la majestad de Dios, y una imagen de su bondad» (6). Por donde se

(1) Prov. 8-30.

(2) Ps. 44. 2.

(3) Baruch, 4. 38.

(4) Prover. 8. 31.

(5) Fecit autem omnia per Verbum suum ejus: ipse est Christus, in quo requiescunt Angeli et omnes celestes mundissimi spiritus in sancto silentio. Aug. de catechiz. rud. c. 17. n. 28.

(6) Sabid. 8. 31.

vé la razón de llamarse á sí misma la eterna sabiduría «madre del amor hermoso» (1), esto es, primer principio y fin último del amor de la verdadera belleza.

69. La cumplida manifestación de la belleza de Dios en la patria de los bienaventurados, de la cual hemos hablado, no es ciertamente única. Obscura sobre manera y en cierto modo velada «como en un espejo y bajo imágenes oscuras» (2), pero bastante visible la belleza divina se hace manifiesta en el doble orden de cosas que tienen á Dios por autor, es á saber, en el universo y en la Iglesia.

Si buscamos la cosa más bella entre todas las cosas individuales que hacen parte de la obra de Dios, no esperemos encontrarla en esta tierra fuera del hombre; porque solo él posee aquí bajo los elementos propios de la belleza, las perfecciones del orden intelectual y moral y del sobrenatural. Pero las cosas aisladas, por mucha que sea su grandeza, siempre son pequeñas y de escasa virtud para reflejar dignamente la belleza de Aquel que en la perfección absoluta de su ser encierra cuanta belleza puede concebir su mismo entendimiento, que es infinito; de Aquel que es «el Océano inmenso de la belleza.»

(1) Eccli. 24. 24.

(2) I. Cor. 13. 12.

como sábiamente le llamó Alcinoo (1). Al modo como por esta razón los hijos de la Jerusalén celestial, hechos una misma cosa con Dios y transformados por tanto en su divina luz, no solo poseen su respectiva belleza, pero sobre esto juntos en una gran comunidad forman la «ciudad santa» que en eterna virginal belleza descansa ante la presencia del Dios uno y trino, «compuesta como una novia engalanada para su esposo, no necesita sol ni luna que alumbren en ella; porque su lumbrera es el Cordero» (2); así en el orden de las cosas visibles no es en los seres individuales donde la manifestación de la belleza divina toca á su más alta cumbre, sino en una comunidad, en una ciudad de Dios, que aunque diferente de aquella por varios respetos, todavía es una idéntica en esencia con la misma. La Iglesia de Dios, sociedad visible, es lo que hay de más acabado, de más glorioso, de más sublime entre todas las obras de Dios en el tiempo. El Rey de los Reyes, el Hijo de Dios la ha hecho su adquisición á costa de su vida, ha derramado sobre ella por su propia sangre tesoros de celestial belleza; cuanto bajo el cielo hay de bueno, de grande, de amable, todo lo ha puesto en sus manos con tesoros de luces sobrenaturales y celestiales gracias, con sus sacramentos

(1) Τὸ πολὺ πλάγιος τοῦ καλοῦ. Alcino de Doctr. Plat. c. 10.

(2) Apocal. 21. 2. 23.

y su sacerdocio, y sus oraciones; invencible por la virtud de Dios, inmortal por el espíritu del Eterno que la vivifica, invariable en medio de perpétuas vicisitudes, inmutable á la vista de lo que en torno suyo se está perpétuamente mudando, inmutable, decimos, como la palabra del que siempre permanece en un sér, guardadora del decoro y de las costumbres y de la verdad, imágen por la unidad indivisible de su fé y doctrina, de su gerarquía y del sacrificio de Aquel que es indivisiblemente uno y trino, reina del mundo de las almas, con el ramo de olivo de la amistad y del perdon en sus manos, ciñendo á su frente el lauro de celestial doctrina, la corona de palmas de los mártires y los lirios de la castidad: tal es la digna esposa del más hermoso entre los hijos de los hombres, á cuya «diestra» está como «Reina con vestido bordado de oro y engalanada con varios adornos» (1) «hermosa como la luna, brillante como el sol» (2) en los esplendores del amor puro de Dios y de toda virtud, «y el Rey se enamorará más de su belleza» (3). Cierta la parte principal de su vida

(1) Ps. 44. 10.

(2) Cant. de los Cant. 6. 9.

(3) *Qualis est dilectus tuus ex dilecto, o pulcherrima mulierum?* (Cant. 5. 9.) Pulcherrima mulierum ecclesia est.... in qua omnis pulchritudo est, et deformitas non inest.... omnem pulchritudinem habens, et omni foeditate carens.... Pulcherrima est, decorem et confessionem induens, amicta lumine sicut vestimento. Pulcherri-

está en una esfera invisible; cierto sus brillantes y sus perlas, su oro y el esplendor de sus vestidos, son de naturaleza espiritual, que la verdadera belleza solo hace su morada en el reino de los espíritus: pero tambien es la Iglesia de Dios un cuerpo formado de miembros, un templo construido de piedras visibles, una comunidad de hombres. Como la belleza del hombre, que aunque espiritual en sus elementos más excelentes, todavia se deja ver en lo exterior de él, así es la hermosura de la Iglesia; y así como la del hombre es verdaderamente una belleza visible, así tambien la hermosura de la Iglesia.

70. Accesible á los débiles ojos del hijo de la tierra, aunque sin la magestad que en la Iglesia, ni mucho menos, manifiéstase la hermosura de Dios, su poder y sabiduría, su justicia y bondad en la existencia y conservacion de la naturaleza toda, en el universo considerado como la suma del orden natural y de la sucesion histórica de sus fenómenos. Ya indicamos que los Setenta traducen en el capítulo primero del Génesis: «Vió Dios todo lo que habia hecho y era muy bello» (1). Este pensamiento fué tambien el que

ma est, quae vel ipsum lumen est, vel amicta lumine: per confessionem amicta lumine, per conversationem existendo lumen ipsum. Gillebert. Abb. in Cant. serm. 47. n. 3. (inter. opp. Bern. ed. Maur. t. 5. p. 161)

(1) Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἀποίησεν· καὶ ἶδὸν καλὰ λίαν. Gen. 1. 31. ex Vers. Alexandr.

sin comprenderlo expresaron los Griegos cuando siguiendo á Pitágoras llamaron al universo κόσμος, lo bello (1), que era el *mundus* (2) de los Romanos; y ésta fué asimismo la verdad que columbrió el divino Platon en el punto de escribir estas palabras del Timeo: «El autor del universo era bueno: al que es bueno no se acerca siquiera ni aun la sombra de la envidia; por lo cual es su voluntad, que todas las cosas sean semejantes á él... El bien incomprendible no se concibe que pudiese ante nuestros ojos sino cosas hermosas; y así haciendo el universo hizo una obra de incomparable bondad y hermosura» (3).

En términos del todo idénticos á los en que dió la divinidad testimonio de sí misma, hablaron las turbas en la plenitud de los tiempos del Hijo de Dios hecho hombre y de sus obras diciendo: «Καλῶς πάντα πεποίηκε.» — «Bene omnia fecit» (Vulg.) — «Todas las cosas que hizo son perfectas.» (Marc. 7. 37.)

(1) La palabra κόσμος significa directamente orden, medida, proporcion, —ordo, modus, ratio. V. Henr. Steph, Thesaur. ling. graec.

(2) Quem κόσμον Graeci, nomine ornamenti, appellavere, eum nos a perfecta absolutaque elegantia, mundum. Plin. his. natur. l. 2. c. 3.

(3) Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνετα φθόνος. Τοῦτου δ' ἐκτός ἦν, πάντα ὀμαλίως ἐβουλήθη γένησθαι παραπλήσια αὐτῷ.... Θέμις δὲ οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστι τῆ ἀρίστην ὄραν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον... Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε... τὸ πᾶν ζυνετακταίετο, ὅπως ὀτικάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἀριστόν τε ἔργον ἀπειρασμένοσ. Plat. Tim. ed. Bip. vol. 9. p. 305. Steph. 29. c. 30. a. b.

Los siguientes versos del noble Boecio, compuestos en su mayor parte de las sentencias tomadas de Platon, merecen ser puestos en este lugar:

«Los límites de tus sentidos,» hace decir Engel al espíritu de Copérnico hablando con Galileo, «los límites de tus sentidos no son ciertamente los límites del universo aunque realmente brillen ante tus ojos una pleyada de soles; muchos millares de otros soles, á donde no alcanza tu vista, derraman su luz en un eter sin fin... Allí donde pueden concebirse órbitas posibles, allí hay astros que las recorren... No hay ni un solo palmo de espacio en toda la inmensidad de lo infinito, donde el Criador no haya puesto seres vivientes ó cosas útiles á la vida. Y en medio de tan innumerable variedad de criaturas, desde las inteligencias más sublimes

O qui perpetua mundum ratione gubernas,
Terrarum coelique sator, qui tempus ab aevo
Ire jubes, stabilisque manens das cuncta moveri;
Quem non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni, livore carens: tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherimus ipse
Mundum mente gereas, similique imagine formans.
Perfectasque jubens perfectum absolvere partes.
Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis: ne purior ignis
Evolet, aut mersas deducant pondera terras
.....
Da, Pater, augustam menti conscendere sedem.
Da fontem lustrare boni, da luce reperta
In te conspicuos animi desigere visus.
Distiice terrenae nebulas et pondera molis,
Atque tuo splendore mica; tu namque serenum,
Tu requies tranquilla piis; te cernere finis,
Principium, vector, dux, semita, terminus idem.

Boet. de consol. philosophiae l. 3. metr. 9. v. 1—12. 32—28.

hasta el átomo más microscópico, reina un orden inviolable; leyes constantes lo gobiernan todo, cielos, soles y tierra con todas las cosas que contienen, manteniendo entre todas ellas una armonía que arrebatara los ánimos que la contemplan.»

«El sol entona entre las esferas el canto matinal, y termina su carrera, descrita de antemano, con el estampido del trueno. Su aspecto fortalece á los ángeles... las obras incomprensiblemente sublimes de la creación son tan magníficas como en el primer día. Y la tierra, movida con extraordinaria rapidez, se muestra al punto en todo su esplendor, alternando en ella la claridad del paraíso con las tinieblas de la noche. Agítase el mar hasta en sus más profundos cimientos, formados de rocas; y rocas y mares son arrebatados en el perpétuo y rápido curso de las esferas. Las tormentas, compitiendo unas con otras en furor, braman en la vasta extensión del Océano y de los continentes: súbitos relámpagos iluminan la senda por donde baja el rayo asolador. Pero tus mensajeros, Señor, respetan la suavidad de tu luz» (1).

Lo que la poesía nos pinta con palabras sin vida, no es sino una pequeña parte de la gran obra de la creación; y aun esta parte vista solo por de fuera. Pero no pertenece á nuestro propósito exponer detenidamente la belleza del orden natural: una vista clara y un corazón puro sienten en este punto mucho más de lo que es

(1) El sueño de Galileo, XIV.

capaz de expresar la lengua de los hombres (1).

El universo, la creación toda y la historia de sus vicisitudes son naturalmente un compuesto, un sistema de cosas que se dilata al través del tiempo y del espacio. Así hemos de considerarla si queremos trazar en nuestra mente una imagen adecuada de su belleza sin exponernos á errar formando juicios aislados sobre ésta ó aquella parte del conjunto separada de las otras. «Todas las cosas están ordenadas de tal suerte en su respectivo oficio y fin á la belleza del universo, que suele hacernos ver con horror algunas cosas que si después las consideramos formando parte del conjunto, nos agradan sobremanera. Así que para juzgar con acierto sobre la belleza no hemos de considerar, por ejemplo, en un edificio un solo ángulo, ni los cabellos solamente para pronunciar sobre la hermosura de un hombre, ni solo el movimiento de los dedos en un buen orador, ni en el curso de la luna algunas figuras que presente durante el espacio de tres días. Todas las cosas pues cuya perfección consiste en ser un todo compuesto de partes imperfectas cada una de por sí, las cuales cosas pertenecen por esta razón á la más ínfima categoría entre los objetos bellos, debemos tomarlas en el conjunto que forman, donde úni-

(1) Varias veces hemos hablado del hombre, parte la más bella y corona del mundo visible (microscopus).

camente está su perfeccion, para juzgar rectamente de su belleza, ahora se manifieste hallándose las partes en el estado de reposo, ahora en el de movimiento» (1). Esto mismo sin variar una sola sílaba puede decirse de la historia de la creación, con relacion al tiempo por donde se dilata. Su belleza total, obra de la presciencia del que la llamó á ser, no puede ofrecerse de igual modo en todas y cada una de las divisiones del tiempo: y solo en la historia universal del mundo se muestra en plena luz. «El autor inmutable de todas las cosas capaces de mudanza,» nos dice tambien San Agustin, «el ordenador eterno de las cosas que pasan y se mudan, sabe mejor que el hombre lo que dice relacion á los diferentes tiempos y circunstancias: concibe la medida exacta de lo que en cada tiempo conviene dar,

(1) Ita ordinantur omnes officii et finibus suis in pulchritudinem universitatis ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus plurimum placeat: quia nec in aedificio iudicando unum tantum angulum considerare debemus, nec in homine pulchro solus capillos, nec in bene pronuntiante solum digitorum motum nec in lunae cursu aliquas tridui tantum figuras. Ista enim, quae propterea sunt infima, quia partibus imperfectis tota perfecta sunt, sive in statu sive in motu pulchra sentiantur, tota consideranda sunt, si recte volumus iudicare. Aug. de vera relig. c. 40. n. 76.

In hoc sensibili mundo vehementer considerandum est, quid sit tempus et locus; ut quod delectat in parte, sive loci sive temporis, intelligatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est: et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit; in illo vero mundo intelligibili quamlibet partem, tamquam totum, pulchram esse atque perfectam. Aug. de ordine l. 2. c. 19. n. 51.

añadir, tomar, quitar, aumentar ó disminuir, hasta que la belleza de todo el tiempo, de la que forman parte las cosas convenientes en el suyo respectivo, se deslice á modo de grandiosa armonía de un maestro incomparable, de donde pasen á la eterna contemplacion de la belleza todos los que fueron fieles á Dios todo el tiempo que hubiese durado la oscuridad de la fé» (1).

De aquí fluye otra sentencia profunda, que ya antes (19-48) oimos en boca de los sábios gentílicos. Para esto solamente debe servir toda manifestacion de la belleza invisible de Dios, para enseñar al espíritu racional á conocerla y amarla, para elevar hácia ella el corazón, para juntarle con el mismo Dios, belleza infinita y fuente de toda hermosura. Lo bello que vemos á nuestro alrededor, no es la belleza misma, «es solo imagen, vestigio y sombra suya.» «¿Quiéres tú dar con la belleza verdadera?» nos pregunta á cada uno de nosotros el santo de Niza, «si en efecto quieres, tienes que despreciar cual vana bagatela todas las cosas que los hombres juzgan por bellas y amables, y no malgastar en ellas tu amor; tienes que enderezar tu corazón hácia allí á donde no alcanzan los sentidos; preciso es que no te cautiven las bellezas humanas, ni el res-

(1) donec universi saeculi pulchritudo, cuius particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulantis excurrat, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei, qui Deum rite colunt etiam quum tempus est fidei. Aug. epis. 138. al. 5. ad Marcellin. n. 5.

plandor de la belleza matutina, nada en fin de lo que por hermoso se estima, sino todas estas cosas hermosas que te rodean, han de elevarte al resplandor de aquella hermosura cuya lumbre ilumina los cielos y el firmamento, de aquella hermosura cuya excelencia todas las criaturas celebran. Muévase pues el alma volando apresurada hácia el cielo, ponga todas las demás cosas debajo de los piés, porque todas ellas son infinitamente más pequeñas que el bien por que ella anhela; y así podrá ver delante de sus ojos la gloria que reina sobre los cielos» (1). De este modo si que tiene sentido y vida para el alma la hermosura de la naturaleza: considerándola así, es como le es dado oír formando innumerables armoniosos concertos el *sursum corda* pronunciado á una por todas las criaturas, y ver la tierra «de polo á polo» yacer ante su vista

«cual un espejo donde el resplandor de la eterna Trinidad se refleja en forma de imágen sombreada á modo de gigantesco mar y vastísima llanura, de selva y desierto arenoso, de montaña y de valle y de corona de nieve, como gargantas de roca, como campiñas de espigas; y ora en el ruido de las olas, ora en los bosques por la primavera, ora en el murmurar de las hojas, ó en el canto del ruiseñor, el alma oye repetir en ecos terrenos los salmos de los espíritus bienaventurados» (2).

(1) Gregor. Nyss. de Virginit. c. 11.

(2) Redwitz, Amarant.

Mirada con otro espíritu la belleza del orden natural pierde su valor, carece de fin y de sentido, y se convierte en indescifrable enigma, en perpétua contradicción; admirada y amada por sí misma es solo la seductora apariencia de un errático meteoro, el fascinador «hechizo de la vanidad del siglo que oscurece el bien verdadero y pervierte el ánimo inocente» (1); ó como oímos antes decir á San Agustín, vanidad de vanos y todas las cosas vanidad. «¿Qué cosa hay,» pregunta en otro lugar el grande Doctor, «á cuyo aspecto no pueda acordarse el alma de aquella primera belleza á la cual vuelve las espaldas, siendo así que hasta sus mismos vicios pueden ser ocasión para que piense en ella? Porque la sabiduría de Dios de tal manera se extiende desde un cabo á otro con poderosa virtud; de tal modo por esta misma sabiduría el Supremo Artífice ordenó sus obras para que formasen un todo bello; de tal modo ha dispuesto generosamente la belleza, que de Él solo puede proceder, su infinita bondad, la cual se extiende desde las cosas más altas hasta las más ínfimas; que no hay nadie que llegue á ser repudiado de la verdad por esencia, nadie que no retenga aun en su caída alguna representación de la verdad. Si buscas saber qué es lo que te tiene asido en el deleite sensible, hallarás que no es sino la ar-

(1) Sabiduría, 4, 12.

monía; porque como las cosas contrarias engendran dolor, así deleitan las convenientes. Reconoce pues cuál sea la armonía y conveniencia suprema. No salgas fuera de tí, sino vuelve sobre tí mismo, porque en el corazón del hombre habita la verdad» (1).

No podemos resistir al deseo de traer aquí por conclusión otro pasaje de San Agustín (2), donde se encierra el mismo sentido; del cual podemos ayudarnos para confirmar lo dicho anteriormente en orden á la importancia y esencia de la hermosura: «Los ojos,» dice el Santo haciendo oración, «los ojos tienen su deleite en ver objetos hermosos y varios, y colores lustrosos y risueños. Pero nada de esto merece los afectos de mi alma, que debe ocuparla toda y poseerla toda Dios que hizo estas criaturas; y aunque á todas las hizo sumamente buenas, pero no son ellas mi soberano Bien, sino el que las hizo á

(1) Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest? Ita enim Sapientia Dei pertendit a fine usque ad finem fortiter; ita per hanc summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contexuit ita illa bonitas a summo usque ad extremum nulli pulchritudini, quae ab ipso solo esse posset, invidit: ut nemo ab ipsa veritate dejiciatur, qui non excipiat ab aliqua effigie veritatis. Quare in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud inveniens quam convenientiam; nam si resistentia pariant dolorem, convenientia pariunt voluptatem. Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Aug. de vera relig. c. 29. n. 72.

(2) Confes., 10, c. 34, versión castellana del Padre Zeballos de la Orden del Santo.

ellas... ¡Cuán innumerables son los alicientes que nuevamente han añadido los hombres para atraer y captar más bien la atención de nuestros ojos, con una infinidad de artificiosos tejidos en varias modas de vestidos, de calzados, de vasos y otros utensilios, y de toda suerte de adornos y curiosidades hechas de mil maneras, y también por medio de pinturas y otros diversos modos de hacer figuras y retratos, pasando con algunas de estas cosas mucho más allá de lo que pedía la necesidad de usar de ellas; excediendo mucho con otras los límites de la moderación, y abusando notablemente de las últimas; de las cuales había de usarse únicamente para representaciones piadosas! De modo que aman y siguen las obras exteriores que ellos mismos hacen, y abandonan en su interior al que los hizo á ellos, y deshacen la imagen que hizo en ellos (1). Pero yo, Dios mío y gloria mía, aun de estas cosas saco nuevos motivos de cantos alabanzas, y hago sacrificio de ellas á quien me santifica; porque sé muy bien que todas las hermosas ideas que desde la mente y alma de los artifices han pasado á comunicarse á las obras exteriores que labran y fabrican sus manos artificiosas, dimanar y provienen de aquella sobe-

(1) foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt, et exterminantes quod facti sunt.

rana hermosura, que es superior á todas las almas, y por la que mi alma continuamente suspira de dia y de noche. Los mismos artifices que fabrican y aman estas obras tan delicadas y hermosas, toman y reciben de aquella hermosura suprema el buen gusto, idea y traza de formarlas; pero no aprenden ni toman de allí el modo con que debieran usar de ellas. No le ven, aunque tambien está allí este modo justo, para que no tengan que ir á buscarle más léjos, y para que ordenen á Vos todas las fuerzas de su habilidad é ingenio, y no las malgasten y disipen en deleites fatigosos (1)..... ¡Oh luz aquella que veia Toias, cuando cerrados los ojos corporales enseñaba á su hijo el camino de la vida, yendo delante de él en las obras de caridad que hacia, sin errar en tales pasos el camino ni extraviarse nunca! ¡Oh luz aquella que veia Isaac, cuando ya la vejez le tenia oscurecidos y cerrados los ojos corporales, y sin conocer los hijos á quienes bendecia, mereció conocerlos en las bendiciones que les aplicaba! ¡Oh luz aquella que veia Jacob, cuando ciego tambien por la mucha edad, pero ilustrado interiormente, conoció

(1) quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas, ab illa pulchritudine veniunt quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte. Sed pulchritudinum exteriorum operatores et sectatores inde trahunt approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum. Et ibi est, et non vident eum, ut non eant longius, et fortitudinem suam ad te custodiat, nec eam spargant in deliciosas lassitudines.

que sus hijos habian de ser cabeza de las doce tribus que formarian en lo venidero el escogido pueblo de Israel: y en atencion á este conocimiento, cruzó las manos misteriosamente, al tiempo de imponerlas sobre sus dos nietos, hijos de Josef, gobernándose al trocarlas, no por lo que el padre de ellos le dictaba, sino por lo que él mismo en su interior conocia! Esta luz si que es la verdadera: esta es única y sola; y todos los que la ven y aman, son una cosa misma. Pero esta otra luz material de que iba hablando, con una dulzura tan atractiva como peligrosa hace gustosa y sazónada la vida de este mundo á sus ciegos amadores: pero aquellos que de esa misma luz saben tomar motivo de alabaras, Dios mio y criador de todas las cosas, la hacen servir á vuestros himnos y alabanzas, y no se dejan dominar del letargo que causa en los primeros el atractivo de sus dulzuras» (1).

(1) . . . Ipsa est lux, una est, et unum omnes qui vident et amant eam. At ista corporalis de qua loquebar illecebrosa et periculosa dulcedine condit vitam saeculi caecis amatoribus. Qui autem et de ipsa laudare te norunt, Deus creator omnium, assumunt eam in hymno tuo, non absumuntur ab ea in somno suo: sic esse cupio.

Aquella verdadera luz, aquel sol de los espíritus fué lo que cien años despues ilustró para el infortunado filósofo romano la oscura soledad de su cárcel de Pavía, cuando inflamado en el mismo espíritu de San Agustin cantaba de esta suerte:

Hunc omnes pariter venite capti,
Quos fallax ligat improbis cutenis
Terrenas habitans libido mentes.
Hic erit vobis requies laborum,

XII.

El sublime. Su relacion con la belleza. Definicion. La sublimidad de la naturaleza divina y de sus atributos. El sublime en el orden moral y en el mundo visible.

71. Un lirio, el capullo de una rosa, un árbol cargado de fruta, un alegre valle mirado á la luz del sol poniente, son objetos simplemente bellos. Por el contrario cuando despues de una deshecha tormenta, de huracanes y relámpagos y fuerte lluvia, resonando de vez en cuando en lontananza el trueno, resplandece en las movibles alturas sobre oscuros nubarrones el signo de la alianza, el arco iris; ó cuando segun la pintura del poeta

Hic portus placida manens quiete,
Hoc patens unum miseris asyllum.
Non quidquid Tagus aureis arenis
Donat, aut Hermus rutilante ripa,
Aut Indus calido propinquus orbi,
Candidis miscens virides lapillos,
Illustrant aciem, magisque coecos
In suas condunt animos tenebras.
Hoc quidquid placet, excitatque mentes,
Infirmis tellus auit cavernis
Splendor quo regitur vigetque coelum,
Vitat obscuras animae ruinas:
Hanc quisquis poterit notare lucem,
Candidos Phoebiradios negabit.

Boetius, de consol. phil. 1. 3. metr. 10.

... horrificis juxta tonat Aetna ruinis
Interdumque atram prorumpit at aethera nubem
Turbine fumantem piceo et candente favilla:
Attollitque globos flammaram, et sidera lambit.
Interdum scopulos avulsaque viscera montis
Erigit eructans, liquefactaque saxa sub auras
Cum gemitu glomerant, fundoque exestuat imo.

AEN. 3. 568.

el alma experimenta un sentimiento que tiene muy cercano parentesco con el deleite de la belleza: á un espectáculo tal no le llamamos simplemente bello; llamámosle sublime.

Es una escena tiernamente bella la que nos describe Moisés, cuando el patriarca José hallándose entre sus hermanos sin que ellos le conocieran, al oír el magnífico relato de Judá como no pudiera «contenerse más en presencia como estaba de tanta gente: por lo que mandó que todos se retirasen... Y luego prorumpió en llantos á voz en grito, que oyeron los Egipcios y toda la familia de Faraon. En seguida dijo á sus hermanos: Yo soy José. ¿Y vive todavia mi padre?... No temais ni os desconsoléis por haberme vendido para estas regiones... Y arrojándose sobre el cuello de su hermano Benjamin abrazado con él, echó á llorar, llorando éste igualmente sobre su cuello» (1). Alma verdaderamente bella y amable es la que asimismo muestra este

(1) Gen. 45.

santo patriarca cuando despues de la muerte de su padre, como los hermanos de aquel anduviesen temerosos de que José les retornase la injuria que ellos le hicieron, y á causa de este temor le enviasen á decir: «Tu padre antes de morir nos encargó, que te dijésemos estas palabras en su nombre: Ruégote que te olvides de la maldad de tus hermanos, y del pecado, y de la malicia que contra tí usaron. Nosotros tambien te suplicamos que perdones esta maldad á los siervos del Dios de tu padre». — «Oyendo José estas razones prorumpió en llanto. No teneis que temer, les dijo; ¿podemos acaso nosotros resistir á la voluntad de Dios? Vosotros pensásteis hacerme un mal; pero Dios lo convirtió en bien. No temais pues. Y los consoló y habló con palabras blandas y amorosas» (1).

Más si el Espíritu Santo nos hace la descripción en los Hechos de los Apóstoles del primero de los mártires, cuando en el Concilio de los Judíos, ante sus enemigos capitales, acusado de blasfemia por lábios perjuros, fué visto su rostro «como el de un ángel;» si despues que les hubo echado en cara en su contundente respuesta á los hipócritas celadores de la ley muerta su dura obstinacion y su deicidio, le vemos enteramente solo, como cordero entre lobos, en medio de un tropel de rabiosos iracundos sectarios que caen

(1) Gen. 50

con furia sobre él rechinando los dientes; si en esta sazón le vemos mostrar en su fisonomía transfigurada la paz de la eternidad, y con los ojos iluminados vueltos al cielo exclamar: «Estoy viendo ahora los cielos abiertos y al Hijo del hombre sentado á la diestra de Dios» (1); por último, si despues que fué arrojado de la ciudad, le contemplamos hincado de rodillas clamando á Dios por los que le apedreaban: «Señor, no les hagas cargo de este pecado,» y entregando su espíritu luego que así dió su bendición á los matadores; entonces lo que nos deleita no es ya la apacible consideración y gusto de la belleza; lo que experimentamos no es la suave, serena y á veces tambien juguetona emoción de un contentamiento tranquilo, sino un gozo lleno de unción, una alegría mezclada de admiración y respeto que en cierto modo le presta un tinte sombrío, no sé que tono imponente. Más brevemente: en el acto de su martirio San Estéban fué una figura sublime.

72. ¿Qué cosa es el sublime? Herder observa con gran verdad (2), que la filosofía griega no ha considerado al sublime como una cosa diferente ó contraria á la belleza, sino que á sus ojos la sublimidad se contiene simplemente en el concepto mismo de la belleza ó bondad. Lo mismo

(1) Hechos de los Apóst. 6. 7.

(2) Kalligone 3.

exactamente puede decirse de los Padres de la Iglesia; y á la verdad tal es el concepto que debemos formarnos del sublime. ¿Hay por ventura algo que no sea bello en dicho Protomártir considerado en su pureza angelical, en su heroico valor, en su fidelidad á Dios hasta el desprecio de la muerte, y en su amor á los que se la hacen sufrir? El que de esto dudase, se pondria en contradiccion con el juicio universal del linaje humano (1), y aun dejaria de poseer el concepto de la belleza, pues no la echaba de ver en la forma más perfecta con que se manifiesta en este mundo. Ahora bien, la misma impresion que deja en nuestra alma la relacion de su prueba y de su martirio, es cabalmente la que nos causa el sublime. ¿Por qué? Por el grado extraordinario de grandeza moral, por la riquísima y arrebatadora corriente de bondad y belleza intrínseca que se manifiesta en el sublime mismo. Me explicaré.

Una cosa es buena en sí misma en cuanto solicita nuestro amor, en cuanto por efecto de este amor nos causa deleite la vista de sus excelencias. El amor propiamente dicho no se dá sin *estima*, esto es, sin la conviccion del mérito intrínseco del objeto amado, sin reconocer las virtudes que le son propias. Como el gozo que nace de la belleza, reposa en el amor propiamente dicho.

(1) V. lo dicho arriba párrafos 2. y 5.

es claro que todo objeto bello, como tal, solicitará siempre nuestra estima, ahora sea esta absoluta, ahora, tratándose de seres impersonales, relativa (1). Mientras que la medida de la bondad intrínseca que percibimos, y por consiguiente la medida de la belleza, no pasan de cierta altura, dicha estima continúa siendo la raíz oculta del amor y del deleite consiguiente, la cual se reduce á reconocer de buena voluntad las partes de la cosa, de cuyo acto no seguimos dándonos cuenta á nosotros mismos, sino solo sentimos la suavidad del deleite al aspecto del objeto que llamamos simplemente bello. Pero si el objeto posee una medida llena de bondad intrínseca; si por razon de sus prendas sobresalientes ocupa un alto rango visiblemente elevado sobre el nivel de la belleza ordinaria; entonces no es ya mera estima lo que sentimos al verle, sino antes crece y se eleva esta siempre á la altura á que se encuentran las prendas estimables, y se convierte en respeto, admiracion, veneracion, sorpresa, reverencia, con cuyos sentimientos se mezcla á veces cierta especie de terror religioso. Junto con estos afectos nace asimismo el amor; porque el alma, «noble por naturaleza y buena por efecto de su nobleza» (1), el alma, criada á imagen del sumo Bien, no puede ménos de tender con su

(1) Anima naturalliter boniformis. V. los n. 31. 29. 45.

amor al bien, donde quiera que se le ofrezca. A este amor, que es vivo, fuerte, á causa de la alta medida de bondad que posee la cosa, aquellos sentimientos de reverencia y admiración que le penetran, que sensiblemente se manifiestan al lado del amor, y que no raras veces lo superan, dánle de necesidad aquel tinte melancólico, aquel sello de santa gravedad, de que antes hablamos. Respeto y amor mezclados en proporciones diferentes segun la diferencia de los objetos que los engendran; respeto y amor compenetrándose íntimamente, dilatando el corazón en profundísimo gozo, enagenándolo en una manera muy subida de deleite: tal es el sentimiento del sublime.

Tenemos pues aquí la relación entre la belleza y la sublimidad, y el concepto de la última. No todo lo bello es sublime; pero todo lo sublime sí es bello: el sublime es «la flor de la bondad, la cumbre de la hermosura» (1); ó mejor, es la belleza misma en su más alto punto de perfección. Y si queremos definirle en términos propios de la escuela diremos: *La sublimidad no es otra cosa que una medida extraordinariamente alta, una plenitud de bondad intrínseca, considerada como principio de un afecto del corazón compuesto de amor y de respeto, por lo cual la cosa*

(1) Τὸ ἄκρον, ἢ ἀκμή, τῆς ἀρετῆς. Herder, Kalligone, 3.

sublime es para nosotros, si por ventura la contemplamos, la razón de un gozo profundo mezclado de admiración, de un deleite suave, pero grave á un tiempo mismo.

73. Después de esta definición no puede ser dudoso en dónde hemos de buscar principalmente el sublime: allí hemos de buscarlo donde la belleza consigue su mayor plenitud, allí donde tiene realmente su propia sede.

«El que es» (1), «al Rey de los siglos inmortal invisible» (2) «que habita en una luz inaccesible: á quien ninguno de los hombres ha visto ni tampoco puede ver» (3), al que todas las cosas son «de él, y todas son por él, y todas existen en él» (4), Dios, la belleza esencial, hé aquí también donde al mismo tiempo hemos de contemplar la infinita plenitud del sublime:

«Cante el alabanza, la voz sonora
La hermosura que alcanza, y la belleza
De su rostro, la alteza y la admirable
Santidad adorable de su pura
Santísima natura» (5).

En este sentido hablando de la belleza de Dios los Padres griegos usaban de la palabra

(1) Ex. III. 14.
(2) I. Tim. 1. 17.
(3) I. Tim. 6. 17.
(4) Rom. 11. 36.
(5) Ps. 95. 6.

μεγαλοπρεπειν, con que significan alta belleza, gloria, magestad.

No ya simplemente bella, sino sublime se muestra tambien toda obra producida no por causas intermedias y subordinadas (*causae secundae*), sino directamente por Dios, y asimismo toda revelacion directa de sus atributos, todo fenómeno en que se patentiza con claridad manifiesta su poder, su sabiduría, la infinidad y eternidad de su ser, su justicia y su amor. Los versículos primero de la Sagrada Escritura: «La tierra estaba empero informe y vacía, y las tinieblas cubrian la superficie del abismo: y el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas. Dijo pues Dios: Sea hecha la luz. Y la luz quedó hecha.» son considerados, y con razon, desde Longino como modelo de sublime. Podrian añadirse á este otros innumerables pasajes del sagrado texto.

«El gran Dios de los Dioses soberano
Con voz magestuosa
Hoy á juicio al universo llama,
Desde donde el sol nace más temprano
Hasta donde reposa
Apagando su viva ardiente llama.
Ya por el horizonte
Desde el sagrado monte
De Sion resplandece su hermosura.
A todos aparece
La magestad del grande Dios, que ahora
No callará. Del rayo la luz pura
En su presencia crece:

Truena la tempestad grande y sonora
Que en torno lo rodea,
Y se estremece el orbe y bambolea.
Llama al cielo y la tierra por testigos
Del juicio supremo
Que vá á hacer de su pueblo en este dia.
Congregad y juntadle sus amigos,
Del uno al otro extremo
Del mundo, los que en santa y fiel porfia
Siempre á su ley devotos
Ordenaron sus votos
En sacrificios puros y legales.
Su justicia severa
A un tiempo en todo el orbe conocida
Será por los portentos y señales
Que en la celeste esfera
Anuncian á los hombres la venida
Del Dios terrible y justo,

..... (1)»

Incomparable no ménos por su grandeza que por su sencillez es la narracion siguiente de Moisés:

«Y dijo el Señor á Moisés: ¿Por qué clamas á mí? Dí á los hijos de Israel que marchen. Y tú levanta tu vara, y extiende tu mano sobre el mar, y divídele, para que los hijos de Israel caminen por en medio de él á pié enjuto. Yo entretanto endureceré el corazon de los Egipcios para que vengan en persecucion vuestra, y seré glorificado en el exterminio de Faraon, y de todo su ejército, y de sus carros y caballerías. Entonces conocerán los Egipcios que yo soy

(1) Salm. 49, 1-8, version de D. Tomás Gonzalez Carvajal.

el Señor, cuando habré hecho servir para mi gloria á Faraon, y sus carros, y á su caballería. En esto alzándose el Angel de Dios, que iba delante del ejército de los Israelitas, se colocó detrás de ellos; y con él juntamente la columna de nube, la cual dejada la delantera, se situó á la espalda, entre el campo de los Egipcios y el de Israel: y la nube era tenebrosa *por la parte que miraba á aquellos*, al paso que *para Israel* hacia clara la noche; de tal manera que no pudieron acercarse los unos á los otros durante todo el tiempo de la noche. Extendiendo pues Moisés la mano sobre el mar, abrióle el Señor por en medio, y soplando toda la noche un viento recio y abrasador, le dejó en seco, y las aguas quedaron divididas. Con lo que los hijos de Israel entraron por medio del mar en seco; teniendo las aguas como por muro á derecha é izquierda. Los Egipcios, siguiendo el alcance, entraron en medio del mar tras ellos, con toda la caballería de Faraon, sus carros y gente de á caballo. Estaba ya para romper el alba; y hé aquí que el Señor, echando una mirada desde la columna de fuego y de nube sobre los escuadrones de los Egipcios, hizo perecer su ejército, y trastornó las ruedas de los carros, los cuales caían precipitados á lo profundo *del mar*. Por lo que dijeron los Egipcios: Huyamos de Israel, pues el Señor pelea por él contra nosotros. Entonces dijo el Señor á Moisés: extiende tu mano sobre el mar, para que se reunan las aguas sobre los Egipcios, sobre sus carros y caballos. Luego que Moisés extendió la mano sobre el mar, se volvió éste á su sitio al rayar el alba; y huyendo los Egipcios, las aguas los sobrecogieron, y el Señor los envolvió en medio de las olas. Así las aguas, vueltas á su curso, sumergieron á los carros y la caballería de todo el ejército de Faraon, que había entrado en el mar en seguimiento de Israel: ni uno siquiera se salvó» (1).

(1) Ex. XIV, XV y siguientes. Véanse los lugares siguientes: Math. 8, 26. (*Y levantándose al punto, mandó á los vientos y á la

Klopstok en la Mesiada, y Milton en el Paraiso perdido, representan asimismo la sublime magestad y señorío divinos de un modo feliz. Hé aquí un largo pasaje del segundo. El Arcángel San Rafael, enviado por Dios para avisar al primer hombre, que esté apercibido contra las astucias de Satanás, su enemigo, refiérelle la victoria del Hijo de Dios sobre el Angel caído:

«Dijo, y apoyándose en su cetro, se levantó de la derecha de la gloria donde está sentado. Entonces empezaba á brillar en el cielo la mañana del tercer día sagrado. De repente se lanza con el estruendo del torbellino el carro de la divinidad paternal, arrojando espesas llamas, ruedas dentro de ruedas, carro no tirado por nadie, sino animado de un espíritu, con el cual iban cuatro formas como de querubines. Aquellas formas tenían cuatro rostros de aspecto extraordinario: todos sus cuerpos y alas estaban sembrados de ojos que parecían estrellas; las ruedas, que eran de berilo, tenían también ojos, y cuando andaban, despedían fuego por todos lados. Sobre sus cabezas lucía un firmamento de cristal donde se alzaba un trono de zafiro con ambar puro con los colores del arco iris.»

«Cubierto enteramente con la armadura celestial del radiante Urim, obra divinamente trabajada, sube en el carro el Hijo del Altísimo. A su derecha está sentada la victoria con su alas de águila; de su costado penden su arco y su aljaba, llena con tres órdenes de rayos, y un mar de espeso humo, belicosas llamas y terribles centellas le rodean por todas partes. Adelántase acompañado de diez mil santos.»

mar, y se siguió una grande borrasca.») Is. 40, 12-28. Job 38, 3 y sig. Ps. 28, 103, 101, 26 y sig. Habac. 3. Heb. 1.— Toda la Sagrada Escritura es sublime; sólo el que la lea con ánimo disipado y superficial podrá dejar de percibirlo.

El Hijo de Dios habla ahora á sus milicias, y les manda permanecer quedos mientras Él solo pone término al combate. Despues prosigue el poeta:

«Así habló el Hijo, y trocando en airado su apacibe semblante, mostróse tan severo que nadie se atrevió á mirarle; lleno de ira va en busca de sus enemigos. Las cuatro formas despliegan á la vez sus alas estrelladas cubriendo de extensa y formidable sombra el carro de fuego cuyas ruedas crujen con un ruido semejante al de un torrente caudaloso, ó de un numeroso ejército. Sombrío como la noche avanza en drecchura contra sus adversarios impíos, y á escepcion del trono de Dios, todo el Empíreo inmóvil se estremece bajo el peso de sus ardientes ruedas. No tarda en llegar al centro del ejército enemigo, y armada su diestra de cien mil rayos, despedidos ante Él, cubren de heridas las almas de los rebeldes. Con la admiracion cesa su resistencia, pierden todo su valor, de sus manos se caen las armas inútiles. Huella él Mesías los yelmos y los cascos y las cabezas de los tronos y poderosos Serafines prostrados, los cuales deseáran que las montañas permanecieran todavia lanzadas sobre ellos para servirles de abrigo contra su cólera. No ménos tempestuosa parte una nube de flechas de ambos lados de las cuatro formas de cuatro semblantes sembrados de ojos, las cuales arrojan á larga distancia las ruedas vivientes sembradas de una multitud de ojos. Un espíritu dirigia aquellas ruedas, cada uno de sus ojos lanzaba rayos y fulminaba sobre los malditos una funesta llama que marchitaba toda su fuerza, consumia su acostumbrado vigor y los dejaba exánimes, sin aliento, postrados y abatidos. Y eso que el Hijo de Dios no empleó ni la mitad de su fuerza y contuvo el furor de su rayo, porque no fué su intento destruirlos sino espulsarlos del cielo. Alzó á los que estaban caidos, y huyendo todos en tro-

pel á modo de rebaño de machos cabríos ó como otro ganado tímido, arrojólos de su presencia anonadados, y perseguidos por las furias y el terror hasta los confines señalados por las murallas de cristal del cielo. Ábrese este, vuélvese hácia atrás y deja descubierto por una brecha espantosa el abismo devastado. A su monstruoso aspecto el horror se apodera de ellos, retroceden; pero un terror más grande les impele hácia adelante y con la cabeza inclinada se arrojan ellos mismos al fondo del precipicio desde la morada de los cielos. La eterna cólera arde en torno suyo en aquel abismo sin fondo. El averno retumbó con aquel estruendo formidable; el infierno vió al cielo desgajándose del cielo, y hubiera huido horrorizado si el inflexible destino no hubiera cimentado harto profundamente sus bases tenebrosas y sujetádole debidamente con fuerte cadena. Cayeron durante nueve dias; rugió el caos confundido y dobló su confusion en su caída al través de su feroz anarquía: ¡tantos fueron los vencidos que en él lanzó aquella derrota horrenda! El infierno, habitacion de los malvados, el infierno donde un fuego inestinguible abrasa, mansion de las penas y tormentos, el infierno abriendo en fin sus grandes fauces los tragó á todos volviendo á cerrarse sobre ellos» (1).

Entre los atributos de Dios cuya representacion intuitivamente clara es sublime, hemos nombrado el amor. No tendríamos para esto razon, si solo se quisiera ver sublimidad en las cosas donde «se manifiesta la infinidad de Dios. su poder, su justicia»; pero realmente por medio del amor, de la misericordia y del perdon se declara por un modo todavia mayor la omnipotencia, la gloria de Aquel que hablando por boca del

(1) El Paraiso perdido, canto 6.

Profeta dice: «No dejaré obrar el furor de mi indignacion; no me resolveré á destruir á Ephraim, porque yo soy Dios y no un hombre» (1). ¿Nó es por ventura sublime aquella palabra del Señor á Nicodemus: «Que amó tanto Dios al mundo, que no paró hasta dar á su Hijo unigénito» (2); ó cuando el Evangelista San Juan refiere que: «Sabido Jesús que era llegada la hora de su tránsito de este mundo al Padre, como hubiese amado á los suyos, que vivían en el mundo, los amó hasta el fin» (3). Siendo como somos criaturas dotadas de sensibilidad física impresionannos más profundamente á la verdad los efectos del poder creador que caen bajo la jurisdiccion de nuestros ojos. Pero más grande que cuando «mide las aguas del Océano en el hueco de la palma de su mano, y con solo tres dedos sostiene la gran mole de la tierra»; más admirable que cuando «estendió los cielos como un velo, y los desplegó como una tienda de campaña en que ha de habitar, quien hace marchar ordenadamente aquel ejército de estrellas, y llama á cada una por su nombre» (4); incomparablemente más glorioso aparece el Señor cuando llora sobre Jerusalem, ó cuando por me-

(1) Oseas, 11, 9.—«Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas...» (Or. Dom. 10. p. Pent.)

(2) Joan. 3, 16.

(3) 13, 1.

(4) Is. 40, 12, 22, 26.

dio de su Profeta habla en estos términos á su pueblo:

«Comunmente se dice: Si un marido repudia á su mujer, y ella separada de éste toma otro marido, ¿acaso volverá jamás á recibirla? ¿No quedará la tal mujer inmunda y contaminada? Tú, es cierto que has pecado con muchos amantes; esto no obstante, vuélvete á mí, dice el Señor, que yo te recibiré. Alza los ojos á los collados, y mira si hay lugar donde no te hayas prostituido: te sentabas en medio de los caminos, aguardando á los pasajeros para entregarte á ellos, como para robar se pone el ladron en sitio solitario: y contaminaste la tierra con tus fornicaciones y tus maldades. Por cuya causa cesaron las lluvias abundantes, y faltó la lluvia de primavera. Tú, empero, en vez de arrepentirte, presentas el semblante de una mujer prostituta, ó descarada, no has querido tener rubor ninguno. Pues á lo ménos desde ahora arrepíentete y dime: Tú eres mi padre, tú el que velabas por mi virginidad: ¿acaso has de estar siempre enojado, ó mantendrás hasta el fin tu indignacion...? Conviértete tú, rebelde Israel, dice el Señor; que no torceré yo mi rostro para no mirarte; pues yo soy santo y benigno, dice el Señor, y no conservaré siempre mi enojo (1).»

74. En el reino de las existencias criadas ha de buscarse el sublime directa y principalmente en el órden moral; porque, como más de una vez hemos dicho, en él se encuentra en su más glorioso esplendor la belleza finita (1). Mientras no

(1) Jer. 3, 1-4, 12.

(2) «Mejor es el sufrido, que el hombre fuerte; y el que domina su corazon que el expugnador de ciudades.» Prov. 16, 32.

llega la criatura al estado de perfeccion, las virtudes morales no se acrisolan sino á costa de pruebas, y la fuerza íntegra de la libertad moral no se manifiesta sino es por medio de la contradiccion, por medio del combate y de la victoria. La suma de la Ética, entendida segun su recto sentido, se contiene en aquella antigua regla del sábio griego: Ἀπέχου καὶ ἀνέχου—«abstente y soporta.» Por esta razon la fidelidad á la ley de las costumbres, la sumision de la voluntad criada á la del Criador, en ninguna otra parte resultan más grandes, que donde van unidas con la abnegacion y el sacrificio; que donde para permanecer el hombre fiel á la virtud triunfa de las más fuertes inclinaciones de la naturaleza, cuando tiene que renunciar á los bienes terrenos, al honor, á la libertad, á la vida, y arrostrar inminentes peligros para conformar su voluntad con la del Altísimo, ó aún para hacer por amor mayores obras de las que el mismo Dios le exige.

Sublime es el alma que celebró el poeta romano en los conocidos versos:

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae (1);

pero todavía es más admirable el heroismo de Régulo, cuando despues de haber persuadido al

(1) Horat. oda 3, 3, 7.

Senado romano á rechazar una paz contraria al honor de la república, se desprende de los brazos de su esposa, de sus hijos y de sus amigos para ser fiel al juramento que hizo de volver á Cartago:

Atqui sciebat, quae sibi barbarus
Tortor pararet: non aliter tamen
Dimovit obstantes propinquos
Et populum reditus morantem,
Quam si clientum longa negotia
Dijudicata lite relinqueret,
Tendens venafranos in agros
Aut Laedaemonium Tarentum (1).

Pero ¿qué son estos celebrados héroes de la virtud de los gentiles junto á los mártires de la Iglesia cristiana? ¿Qué valor tiene ese heroismo puramente humano en comparacion con el de aquellos doce que se retiraron de la presencia del Concilio muy gozosos, porque «habian sido hallados dignos de sufrir aquel ultraje por el nombre de Jesús» (2); ó con aquel espíritu heroico que desde la prision á los piés del Capitolio, estando ya próximo á sufrir el martirio, escribía á su discípulo: «Acuérdate que N. S. Jesucristo del linaje de David, resucitó de entre los muertos, segun mi evangelio por el cual estoy yo padeciendo hasta verme entre cadenas

(1) Horat. oda. 3, 5, 49 y sig.

(2) Hechos de los Apóst. 5. 41.

como malhechor. Si bien la palabra de Dios no está encadenada» (1). ¿Qué son aquellas grandezas aisladas, cuyo origen en realidad era casi siempre el orgullo, comparadas con las batallas y victorias de todos cuantos pusieron por obra aquella palabra del Señor: «En el mundo tendreis grandes tribulaciones; pero tened confianza: yo he vencido al mundo» (2). «¿Con qué compararé yo á este espíritu?» esclama San Juan Crisóstomo hablando de San Pablo, conmovido por la grandeza del Apostol, «¿por ventura, le compararé con el acero ó con el diamante? ¿le llamaré alma aurea, diamantina? Pero esta es un alma todavía más dura que el diamante, más preciosa que el oro y las piedras preciosas... ¿qué digo el oro y el diamante? Poned el mundo entero en uno de los platillos de la balanza, y vereis que el alma del Apostol, puesta en el otro, pesa mucho más. Pues si de aquellos que anduvieron de acá para allá cubiertos de pieles de animales está escrito que el mundo no era digno de ellos (Hebr. 11-38), ¿con cuánta más razon no deberemos decir de Paulo, que es más grande que el mundo todo; que comparado con Paulo el cielo mismo es pequeño, pues él renunció al cielo con todas sus delicias por el amor de Jesucristo?» (3).

(1) 2. Tim. 2. 8.

(2) Joan. 16, 33.

(3) Chrys de laud. Pauli Ap. hom. 2. (tom. 2. p. 485).

Verdaderamente sublime, y conforme en un todo con el espíritu del Cristianismo, aunque por una manera diferente, es la figura de Nicodemus en el canto cuarto de la Mesiada de Klopstock. Filon, fariseo lleno de furibunda cólera, ha dirigido contra él las más terribles imprecaciones por haberse presentado como oyente de Jesús. Nicodemus toma la defensa del Salvador en un largo discurso, y á la vista de todo el Sanhedrin dá testimonio á su divinidad:

«Levántase, mira en torno de sí, con rostro tan sereno como el de un Serafin, y dirigiéndose á Filon le habla de esta manera: Tú has lanzado contra mí tu maldicion; más por mi parte yo te bendigo, Filon. Hé aquí lo que me ha enseñado Aquel á quien adoro por mi Dios. Filon, escúchame y conócele. Cuando llegue la hora en que tienes que morir; cuando las sangre del Justo te espante y caiga sobre tí como un mar, y resuenen en tus oidos como un trueno del Señor las voces de la venganza; cuando oigas en torno tuyo al través de la oscuridad los pasos de hierro de Dios que viene á tí, los pasos del Juzgador que se acerca, el sonido que dará, herida de la espada fulminante que El afila, la balanza en que se pesan las obras buenas y las malas, y te penetre el dardo que sale de la sangre de Aquel que hace estremecer; cuando te conmueva la mortal angustia que nace á la vista del Dios terrible, y otros pensamientos muy diversos de los de ahora arrebaten tu alma, y á tus ojos inmóviles y moribundos se ofrezca en toda su claridad el justo juicio; tú entonces en presencia del Juez que dá la muerte, te retorcerás y encorbarás y con terrible angustia pedirás entre llantos y clamores misericordia: ¡el Señor te oiga entonces y tenga misericordia de tí! Dice, y atraviesa por medio de la asamblea. Acompañábale José.

Ithurriel ve salir á Nicodemus, el varon de Dios, y luego el Serafin se levanta mecido en sublime trasporte con los brazos estendidos.»

Visto cuanto hemos dicho, no creemos necesario recordar que la belleza incomparablemente la más alta del orden moral no pertenece al reino de las cosas puramente humanas y naturales, sino al mundo sobrenatural. Así, para todo hombre que no haya perdido el sentido y la inteligencia, lo más sublime que hay sobre la tierra, es cabalmente lo que antes digimos ser la más hermosa entre todas las obras visibles de Dios: la Iglesia. «Contra ella se han alborotado las naciones, y los pueblos han forjado empresas vanas; contra ella se arman los reyes de la tierra, y los príncipes se coligan;» pero á pesar de todo esto la Iglesia, perpétuamente fiel á su vocacion, predica con su palabra y con su vida misma, predica como sociedad universal y en cada una de las Iglesias que verdadera y cordialmente llevan su propio nombre «á Jesucristo crucificado: lo cual para los judios es motivo de escándalo, y parece una locura á los gentiles: si bien para los que han sido llamados á la fé, es Cristo la virtud de Dios y la sabiduría de Dios» (1).

75. El sublime del orden físico, considerado

(1) 1. Cor. 1, 23, 24.

este orden como contrapuesto al orden moral, hállase así en el mundo espiritual como en la naturaleza corpórea. Son sublimes las dotes del ingenio cuando llegan á una altura eminente de perfeccion intelectual. Sublimes son tambien las cosas corpóreas que se ofrecen á nuestros ojos, á la vista del Océano, del firmamento sembrado de estrellas, ó en ciertos fenómenos extraordinarios de la naturaleza, como un huracan, una tempestad, un temblor de tierra, la erupcion de un volcan» (1). Aquí tienen su lugar aquellos versos de Virgilio:

*Ipse Pater, media nimborum in nocte, corusca
Fulmina molitur dextra: quo maxima motu
Terra fremit, fugere ferae, et mortalia corda
Per gentes humilis stravit pavor: ille flagranti
Aut Ahton, aut Rodopen, aut alta Ceraunica telo
Dejeicit.*

(GEORG I.)

Y tambien estos otros de Homero:

*Cuando entraron en medio de la turba
De los hombres mortales los olympios
Se excita una refriega tan vehemente,
Que las tropas agita. Entonces Palas*

(1) Tales fenómenos los hallamos por lo demás sublimes con tal que el miedo á sus consecuencias, la pesadumbre que suelen causar, mirados con relacion al bien propio ó al ageno de quien los contempla, no hagan imposibles los sentimientos que corresponden al sublime.

Daba gritos estando en pié en el foro
Fuera de la muralla en las trincheras,
O en las costas sonoras: y el dios Marte
Desde la parte opuesta voceaba
Semejante á un oscuro torbellino
Exhortando á los Teucros, ya del alto
De la excelsa ciudad, ya discurriendo
Por la hermosa ribera del Simois,
Y los collados fértiles y amenos.
Así excitando los beatos dioses
A un ejército y otro, los mezclaron,
Y encienden entre sí grave combate.
El padre de los dioses y los hombres
Tronó desde lo alto horriblemente,
Y Neptuno sus ondas levantando
Hizo temblar la tierra y altos montes.
Tiemblan también las cimas eminentes
Del Ida, hasta sus mismos fundamentos.
Troya, el campo sangriento de batalla,
Y las naves acheas se estremecen.
Temió abajo Platon, rey del infierno,
Y espantado saltó desde su sólio,
Dando espantosos gritos, temeroso
De que Neptuno, que la tierra mueve,
Hendiese la que cubre el centro oscuro
Con su fuerte tridente, y descubriese
Las estancias terribles y horrorosas.
Que aun á los mismos dioses causan miedo (1).

En sí misma la naturaleza corpórea es harto
pequeña para excitar afectos de respeto y admi-
racion: solo cuando se la considera sin alzarse

(1) Lib. XX. Traducción de D. Ignacio G. Malo, segunda edición,
Madrid 1827.

los ojos más arriba, pueden las cosas referidas
parecer notables, aunque jamás sublimes. Pero
nuestro espíritu no las percibe nunca en sí
mismas, ó sea existiendo pura y simplemente
de por sí; antes vé siempre y necesariamente en
ellas con una necesidad que radica en su mis-
ma naturaleza, efectos de una causa altísima,
testimonios visibles de un Ser que con mano
potente domina y gobierna á la naturaleza toda
y á cada una de sus fuerzas. La grandeza, el
poder adorable y la sabiduría de este Ser, la ple-
nitud de su existencia, y en una palabra, la ine-
fable y sobreabundante riqueza de su bondad,
tal es el sublime ante el cual nos inclinamos po-
seidos de admiracion, de sorpresa, de religioso
pavor.

De la voz poderosa
El eco ya resuena
Del Señor en la nube tenebrosa:
El Dios de magestad es el que truena.
Oidlo en el estruendo de las aguas:
Voz es de fortaleza,
Voz es de magestad y de grandeza.
Voz del Señor del cielo,
Que los cedros quebranta,
Del Líbano los cedros por el suelo:
Y cual con leve planta
Brinca el Rinoceronte y el cabrito
Saltando en los ribazos,
Así van por el monte hechos pedazos.
Voz que dá el estallido,
Del rayo fulminante

Apagando la llama; y sacudido
El desierto con trueno resonante
El desierto de Cades se conmueve
Y á la voz espantosa
Del Señor se estremece y no reposa.
Voz que el Señor envía
Del remoto horizonte,
Y al resonar entre la selva umbría
Abre el cerrado monte,
Y de su hojoso toldo lo desnuda,
Y el ciervo temeroso
Busca en vano su asilo y su reposo.
Mas el pueblo felice
Junto en el templo santo
La gloria del Señor publica, y dice
Libre, alegre, seguro y sin espanto.
«El Señor reina en medio del diluvio,
»Y reina eternamente
»Sobre la nube y sobre el rayo ardiente»
Y el Señor á su pueblo religioso
Feliz hace en la guerra y victorioso.
Y en paz sobre la tierra asegurado
Y libre de recelo
Su bendición le envía desde el cielo (1).

La verdad á que nos referimos se halla realmente en el fondo de los anteriores pasajes de Homero y Virgilio, aunque desfigurada por las fábulas mitológicas. Así, pues el sublime de la naturaleza visible es entre las manifestaciones de la magestad de Dios y de la grandeza de sus atributos, la más imperfecta de todas, por verse

(1) Del salmo 28, version de D. Tomás Gonzalez Carvajal.

en ella empleadas las fuerzas criadas (n. 73); sigue claramente, que en el sublime, es decir, en la belleza elevada á su mayor altura, se vé confirmada con gran evidencia la verdad que antes enunciamos, á saber, que los sentimientos que excita en nuestro ánimo la belleza de las cosas impersonales, tienen un carácter siempre relativo, nunca absoluto (1).

Aquel espíritu dominador del universo que hace estremecer la tierra con sola una mirada, y que si toca los montes, les hace humear, y que corre sobre las alas de los vientos (2); aquella grandeza de la eterna deidad que en los sublimes espectáculos de la naturaleza se impone ineludiblemente hasta á los mismos ateos, es la misma cabalmente que admiramos tambien, adorándola, en los destinos así de los individuos como de los pueblos, en los grandes sucesos y catástrofes de la historia. Aquí como allí nada es grande sino en cuanto se enlaza íntimamente con la Providencia universal del Señor de todas las cosas; nada sublime sino en cuanto dá testimonio á Aquel «que coje en sus manos los polos

(1) La pintoresca division del sublime, tan famosa desde los tiempos de Kant, en sublime matemático (estensivo) y en sublime dinámico (intensivo), no tiene á nuestros ojos mérito alguno señalado. Siempre resultará en el sublime sobre nosotros y sobre la naturaleza entera el poder y sabiduría del Altísimo, cuya manifestación, cuya proximidad nos llena de religioso respeto, ahora se nos manifiesta á la vista del cielo estrellado, ó de la inmensidad del Océano, ahora en la erupción del Etna

(2) Ps. 108.

de la tierra y la sacude á fin de limpiar y expeler de ella á los impíos, y quebranta el brazo de ellos» (1); que á los que le resisten «rige con cetro de hierro, y los desmenuza como un vaso de barro» (2); á Aquel, en fin, de quien está escrito que los cielos «perecerán; pero tú eres inmutable. Vendrán á gastarse como un vestido.—Y mudaráslos como quien muda una capa, y mudados quedarán. Mas tú eres siempre el mismo, y tus años no tendrán fin» (3).

«Vi yo al impío sumamente ensalzado, y empinado como los cetos del Líbano: pasé de allí á poco, y hé aquí que no existia ya: le busqué; más ni rastro alguno de él pude hallar» (4).

(1) Job. 38, 13. 15.

(2) Ps. 2. 9.

(3) Ps. 101, 27 y 28.

(4) Vidi impium superexaltatum, et elevatum sicut cedros Libani: et transiit, et ecce non erat, et quaevisi eum, et non est inventus locus ejus. Ps. 36, 35.

Es sublime el pasaje de una carta de Servio Sulpicio á Ciceron, en la cual procura aquel consolar al orador romano afligido por la muerte de una hija suya. Quae res mihi non mediocrem consolationem attulit, volo tibi commemorare, si forte eadem res tibi minuere dolorem possit. Ex Asia rediens quum ab Aegina Megaram versus navigarem, coepi regionis circumcirca prospicere. Post me erat Aegina: ante Megara: dextra Piraeus: sinistra Corinthus quae oppida quodam tempore florentissima fuerunt, nunc postrata et diruta ante oculos jacent. Coepi egomet mecum sic cogitare: Heu! nos hominuli indignamur, si quis nostrum interiit, aut occisus est, quorum vita brevior esse debet, quum uno loco tot oppidum cadavera projecta jaceant? Visne tu te, Servi, cohibere, et meminisse, hominem te esse natum? Crede mihi: cogitatione ea non mediocriter sum confirmatus. Hoc idem, si tibi videtur, ac ante oculis tibi preponas. Cic. epp. ad divers. 4, 5.

Aun mirada la cosa bajo este aspecto, no hay espectáculo alguno más sublime que el que presenta aquella obra de Dios, única entre todas las demás obras que tiene la promesa de una duracion eterna, á la cual solamente es aplicable la palabra del Señor: «Los cielos y la tierra pasarán; pero mis palabras no pasarán.» «¿Qué otra institucion subsiste hoy,» escribe un famoso protestante inglés, «qué otra institucion subsiste hoy, que sea, como lo fué la Iglesia católica, testigo de los tiempos en que todavía salia del panteon el humo de los sacrificios, cuando rugian tigres y leopardos en el anfiteatro de Flavio? Las dinastias ó familias reales mas preciadas de la antigüedad por su noble estirpe son de ayer, si se las compara con la série de los pontifices romanos.... La república de Venecia vino la primera despues del pontificado. Pero la república de Venecia era una niña al lado del pontificado; y la república de Venecia ha desaparecido; más el pontificado subsiste. Subsiste, y no á la verdad en estado de decadencia, no como antigua reliquia gastada ya por los años, sino lleno de vida y en todo el vigor de la juventud.... Hoy es, y sin embargo no se vé signo alguno de que tan dilatado reino esté cercano á su fin. La Iglesia vió nacer todas las formas de gobierno, todos los establecimientos religiosos que al presente duran en el mundo; pero no estamos ciertos de que no verá tambien el fin de todas estas cosas.

La Iglesia fué grande y respetada antes que los Anglo-Sajones pisaran el suelo británico, antes aun que los Francos pasaran el Rhin; fué grande y estimada cuando todavía florecia en Antioquia la elocuencia de los Griegos, y eran adorados los ídolos en los templos de la Meca. Y podría suceder que todavía subsistiese firme el día en que algun viajero de la Nueva-Zelandia, apoyado en un arco derruido del puente de Lóndres, señalara con el dedo, en medio de vasta soledad, las ruinas de la Iglesia de San Pablo» (1).

76. Lo *trágico*, de que ordinariamente suele tratarse en este lugar de la Estética, no es sino una especie del sublime. El deleite espiritual que hallamos en la tragedia, descansa, á lo ménos principalmente, en las razones todas que ya hemos tocado.

«Solo en medio de la noche oscura brilla el fulgor de los astros, y solo en la oscura nube despliega el iris sus hermosos colores.»

En la desgracia, en las tribulaciones es donde se prueba principalmente la grandeza moral, la fuerza del corazon justo: pruébase por medio de la paciencia generosa, del sufrimiento y resignacion heróicos; pero todavía más cuando en la libre aceptacion de los trabajos muestra el

(1) Macaulay (Critical and. historical essays, Leipsik, 1850, vol. 4. pág. 98.)

hombre que solo teme al pecado (2); que á sus ojos solo tiene valor la fidelidad á los preceptos divinos. En el destino que se sigue al crimen, en la suerte fatal que pesa sobre el malvado, vemos la mano vengadora de la justicia divina, á que ninguna cosa puede sustraerse. De este modo ofrécese en lo «trágico» ora al sublime del orden moral, ora la grandeza del ser y de los atributos que admiramos en Dios.

XIII.

El sublime, continuacion. Error inaudito de la Estética moderna.

77. No creemos haber agotado la materia del sublime en las pocas observaciones que preceden, aunque sí haber indicado las que hacen á nuestro propósito. Solo nos queda ahora que fijar la vista en una especie de dogma inventado en estos tiempos por la filosofía de la belleza y del arte.

«El arrepentimiento,» dice Federico Schiller (1), «el remordimiento, aun en su grado más alto, que es la desespe-

(2) «La violacion de la ley moral» se dice hoy en ciertos doctos círculos en lugar de «pecado.» Pero la palabra *sünde* (pecado en castellano) es muy alemana y expresa exactamente aquel mismo concepto. La «ley moral» que la nueva filosofía ha ideado considerándola como producto de la sola razon humana, es simplemente una quimera.

(1) De la razon del deleite en los asuntos trágicos. Vol. 11, página 522 (Stuttgart 1836.)

La Iglesia fué grande y respetada antes que los Anglo-Sajones pisaran el suelo británico, antes aun que los Francos pasaran el Rhin; fué grande y estimada cuando todavía florecia en Antioquia la elocuencia de los Griegos, y eran adorados los ídolos en los templos de la Meca. Y podría suceder que todavía subsistiese firme el día en que algun viajero de la Nueva-Zelandia, apoyado en un arco derruido del puente de Lóndres, señalara con el dedo, en medio de vasta soledad, las ruinas de la Iglesia de San Pablo» (1).

76. Lo *trágico*, de que ordinariamente suele tratarse en este lugar de la Estética, no es sino una especie del sublime. El deleite espiritual que hallamos en la tragedia, descansa, á lo ménos principalmente, en las razones todas que ya hemos tocado.

«Solo en medio de la noche oscura brilla el fulgor de los astros, y solo en la oscura nube despliega el iris sus hermosos colores.»

En la desgracia, en las tribulaciones es donde se prueba principalmente la grandeza moral, la fuerza del corazon justo: pruébese por medio de la paciencia generosa, del sufrimiento y resignacion heróicos; pero todavía más cuando en la libre aceptacion de los trabajos muestra el

(1) Macaulay (Critical and. historical essays, Leipsik, 1850, vol. 4. pág. 98.)

hombre que solo teme al pecado (2); que á sus ojos solo tiene valor la fidelidad á los preceptos divinos. En el destino que se sigue al crimen, en la suerte fatal que pesa sobre el malvado, vemos la mano vengadora de la justicia divina, á que ninguna cosa puede sustraerse. De este modo ofrécese en lo «trágico» ora al sublime del orden moral, ora la grandeza del ser y de los atributos que admiramos en Dios.

XIII.

El sublime, continuacion. Error inaudito de la Estética moderna.

77. No creemos haber agotado la materia del sublime en las pocas observaciones que preceden, aunque sí haber indicado las que hacen á nuestro propósito. Solo nos queda ahora que fijar la vista en una especie de dogma inventado en estos tiempos por la filosofía de la belleza y del arte.

«El arrepentimiento,» dice Federico Schiller (1), «el remordimiento, aun en su grado más alto, que es la desespe-

(2) «La violacion de la ley moral» se dice hoy en ciertos doctos círculos en lugar de «pecado.» Pero la palabra *sünde* (pecado en castellano) es muy alemana y expresa exactamente aquel mismo concepto. La «ley moral» que la nueva filosofía ha ideado considerándola como producto de la sola razon humana, es simplemente una quimera.

(1) De la razon del deleite en los asuntos trágicos. Vol. 11, página 522 (Stuttgart 1836.)

racion, son moralmente sublimes, porque jamás pueden ser sentidos, sin que allá en el fondo del culpable no esté desierto un sentimiento sobre manera laudable de lo justo y de lo injusto, un sentimiento que protesta contra los mas vivos estímulos del egoismo... ¿Y qué cosa puede haber más sublime que la desesperacion, la cual todos los bienes de la vida y aun á la vida misma los reduce á polvo por no poder sufrir ni hacerse sorda á la voz del juez íntimo que la condena? Si el varon virtuoso sacrifica en caso necesario su existencia para obrar conforme á la ley moral—ó si el culpable, oprimido por el remordimiento, la destruye por su propia mano para castigar en sí mismo la violacion de esta misma ley, en ambos casos el corazon es igualmente movido á una alta estima de la ley moral; si entre ellos hubiese alguna diferencia, seria sin duda á favor del último; porque la satisfaccion de obrar bien puede en algun modo hacer más fácil al hombre virtuoso su resolucion, y es sabido que el mérito moral de una accion está en razon inversa de la propension ó del deleite que inclinan el ánimo á ejecutarla. El arrepentimiento y la desesperacion que se siguen al crimen, nos muestran el poder de la ley, más tarde ciertamente, pero no con ménos fuerza. Cuadros hay de la más alta sublimidad, aunque bosquejados en una situacion violenta. Un hombre que se desespera por haber traspasado un deber moral, vuelve por este mismo caso á la sumision debida al deber violado; y cuanto más terriblemente se manifieste su remordimiento, tanto es mayor la fuerza con que le vemos respetar la ley moral que traspasó.*

En Vischer (1) leemos tambien:

(1) De lo sublime y de lo cómico (Stuttgar 1837) pág. 75. Véase la Estética del mismo autor I. pár. 107: «El sublime de la mala voluntad.»

«Esta fuerza de la naturaleza humana, por cuya virtud la voluntad junta consigo misma la violencia de los afectos, como testimonios que son de su querer, es cabalmente el principio de donde procede la sublimidad del mal. Porque de esta suerte se prueba en lo malo la misma libertad del sugeto que asimismo admiramos en el bien; y el efecto estético, si bien podria sufrir la modificacion consiguiente á la diversidad del fin, pero de ningun modo resultará más débil. Este efecto crece con el grado y las consecuencias del mal; y así, una absoluta rebelion contra Dios, como en el caso de Prometeo, y del Fausto de la tradicion popular, es estéticamente más perceptible que la más bella energia del bien.»

Veinte años antes que Vischer esbribió Krug lo siguiente:

«En esta relacion» (intensivamente) «el sentido moral manifestándose en obras y palabras puede tambien llegar á ser sublime no solo en el bien sino tambien en el mal. Lo cual acaece en su apreciacion estetica no en orden al mérito ó demérito interno (moral), sino por la grandeza de la fuerza de la voluntad que entonces se hace manifiesta (1). La conciencia de una fuerza avasalladora de esta especie eleva siempre al ánimo, y de aquí que la idea del poder

(1) Aquí pone Krug la siguiente nota: «Si en la Medea de Cornelle (Act. I, esc. 1), aquel monstruo femenino responde á su confidente que le pregunta:

Votre pays vous hait, votre epoux est sans foi:
Dans un si grand revers, que vous reste-t-il?»

Diciendo: ¡Yo! «todo el mundo siente» (?) «la sublimidad de este sentimiento á pesar del crimen horrendo que ella ejecuta animada por él y en parte por medio de él. Este es asimismo el sentimiento que Milton dá á Satan en su Paraíso perdido (Cant. I. 81-121 y 237-266), indisputablemente sublime, por más que á la vez dé testimonio á la más profunda malicia.»

que el hombre tiene en su libre albedrío de resistir aun á la misma divinidad, tiene algo de sublime y agradable por cuanto se descubre en esto la grandeza moral del hombre, cuyo poder físico no es nada comparado con el de Dios; por más que la oposición real contra Dios mismo, como inmoral que es, desagrade necesariamente.»

En la misma forma se explica Nussleins (1).

«En la lucha con el mundo exterior ó con el destino, el alma muestra una sublimidad moral... renunciando libremente á toda dignidad externa y aun á la vida terrena, cuando la vé manchada por alguna culpa aunque haya sido cometida sin advertencia. A esta altura se nos presenta Edipo en Sófoles... Lo inmoral no excluye á lo sublime. Todo heroísmo lleva en sí impreso el sello de lo sublime, aunque no siempre el de lo justo. Por esto son «objetos de nuestra admiración» como «carácter sublimes» Medea, Catilina, y «otros cien monstruos de la historia,» y finalmente el Satan de Milton.»

Por último Ficker (2) conviene literalmente con sus dos predecesores:

«En la lucha con el mundo exterior muestra el alma el sublime moral... renunciando libremente á toda dignidad exterior y aun á la vida terrestre en el punto que la considera manchada de alguna culpa, aunque la haya cometido sin advertencia. En esta altura se nos ofrece el Edipo de Sófoles. En la apreciación estética de un sentimiento grande, sublime, no entra el juicio sobre su intrínseco (moral) mérito ó demérito, sino sobre la grandeza de la

(1) De la ciencia del arte. pár. 86, 87, pág. 78, 80, 81.

(2) Estética (2 ed. Viena 1840) párrafo 30, pág. 43.

fuerza de la voluntad manifestada en él. Todo heroísmo lleva en sí impreso el sello de lo sublime, aunque no siempre el de lo justo. Sirvan de ejemplo la Medea de Corneille, el Mahoma de Voltaire, el Satan de Milton, el Mefistófeles de Goete» (1).

No podemos disimularlo, aunque no sean bien recibidas por algunos nuestras palabras: esta teoría de los modernos estéticos acerca «del sublime de la mala voluntad,» para usar de la expresión de Vischer, se nos representa como un fragmento desprendido del delirio de algun frenético; y al copiar ciertas proposiciones que figuran como fundamentales, hemos sentido casi lo mismo que se siente cuando leyendo los diálogos de Platon oye uno á los sofistas proferir sus paralogismos. Toda persona que sabe componer el lenguaje con las ideas, entiende sin embargo bajo el nombre de sublime, principalmente en el orden moral, algo verdaderamente digno de ser amado y ensalzado, algo que vale

(1) Al copiar estos pasajes, además de nuestro principal intento hemos tenido otro secundario, cual es, mostrar á nuestros lectores uno entre los muchísimos ejemplos que hemos encontrado hojeando obras de Estética, de cómo «se hacen los libros.» Por lo demás la exacta conformidad que hemos advertido no ya solo entre los pensamientos sino hasta en la letra, es una prueba especial de cuán corriente ha llegado á ser la proposición á que nos referimos. ®

A los autores citados pueden añadirse Sulzer (Teoría general de las bellas artes, art. «Sublime»), Batteux (Introducción á las bellas artes, traducción de Kamler, 4. ed. vol. 2. pág. 272), y Pascual (Istituzioni di Estetica, Padova. 1827, vol. 1. pág. 87, 88), como representantes de la misma opinión.

la pena del sacrificio, algo en fin elevado, bueno, grande; y ninguna cosa de estas es lo inmoral. Los «mónstruos sublimes» de Nussleins implican contradicción á los ojos de todo entendimiento sano. Demás de esto hemos visto que todo objeto sublime es también bello (72); y lo que es malo moralmente, también hemos probado (66) que no puede ser bello. El sublime, decíamos por conclusión, despierta naturalmente en nosotros sentimientos de admiración, de respeto, de amor y de un gozo lleno de gravedad. Ahora, ¿habrá algún hombre *racional* para quien sea objeto la inmoralidad de tales afectos? (1).

78. Aunque por estas razones la doctrina á que nos referimos, no necesita ser refutada despacio; más bajo cierto respecto parecen conveniente ilustrar con breves palabras alguna de las proposiciones de nuestros adversarios. Fijémosnos primero en Schiller, y después en Krug y Vischer.

Toda filosofía que pretenda llevar este nombre, enseña y demuestra que el suicidio, cualquiera que sea el móvil que induzca al hombre

(1) Medio año después de haber escrito esto, leemos de nuevo en una Estética que en estos momentos acaba de dar la última mano al sistema que combatimos, las siguientes líneas: «Bajo el punto de vista moral así lo bueno como lo malo está patente al sublime. Sí; el mal puede arrancarnos por un modo singular admiración y sorpresa.» Y dos páginas después, dice: «Lo sublime produce *estima, veneración.*» (Lemcke, Estética popular, pág. 94, 96). Singulares almas las que puedan estimar lo despreciable! Por lo demás lo que puede ser estimado, puede también ser amado.

á acometerlo (1), es un crimen, un atentado contra la ley moral, un sarcasmo lanzado contra ella, y por consiguiente una acción baja, despreciable, vulgar, indigna del hombre racional. La desesperación y el suicidio no son pues, como dice Schiller, «rasgos de la más sublime moralidad,» sino de la más profunda degradación; no «nos muestran» ciertamente «el poder de la ley moral,» sino la prueba visible de que esta ley ha perdido toda su influencia, de que la idea moral ya no tiene valor, de que el error y la pasión dominan al hombre, de que, extinguida por completo la conciencia, todo sentimiento de deber ha sido arrancado de raíz. Es falso que el desesperado suicida «cabalmente por ser tal vuelva á la obediencia de dicha ley», sino antes por el contrario pone el sello último á su temeraria rebelión contra sus preceptos. Así, cuando «el malvado se quita la vida con su propia mano,» es imposible que con este acto «nos fuerze á estimar la ley moral», porque lo contrario es la verdad, es decir, que hace cuanto es de su parte para borrarla enteramente; lo que hace es dar á la humana sociedad un escándalo punible, tanto que no solo la Religión, pero la misma razón natural pide, ó al menos aprueba como una reparación de él, el castigo que la Iglesia impone al suicida rehusándole el honor de la sepul-

(1) Salvo el único caso en que el Señor de la vida, el Criador mismo, pusiese al hombre el precepto de darse á sí propio la muerte.

tura en lugar sagrado y desterrando sus restos del que encierra las cenizas de los demás.

Tocante á las suposiciones del mencionado poeta, segun las cuales «la desesperacion es el grado más sublime del arrepentimiento,» y la prueba de «que allá en el fondo del culpable vive un sentimiento sobre manera laudable de lo justo y de lo injusto, que aspira á prevalecer contra los más vivos estímulos del egoismo;» segun las cuales es el suicidio «la justicia que hace en sí mismo el culpable, atormentado de la conciencia por haber violado la ley moral», y por consiguiente la consecuencia racional de un dolor producido por esta violacion; tales suposiciones, decimos, son tan absurdas filosóficamente hablando, como falsas en el terreno de la Psicología y de la historia. La desesperacion es en puridad romper absolutamente con Dios y con la conciencia, con la virtud y la ley moral: solo puede nacer cuando el culpable ha extinguido de todo punto en su pecho el sentimiento de lo justo y de lo injusto, despues que este sentimiento ha obrado enérgicamente en su ánimo. Carece pues de sentido el decir que un verdadero dolor de haber violado la ley moral pueda mover al hombre á violarla de nuevo y con mayor malicia. Los móviles de la desesperacion y del suicidio, cuando este es imputable, no son sino cobardia, orgullo y egoismo: el malvado se quita y lanza fuera de sí su propia vida, por-

que es harto orgulloso para humillarse y arrepentirse, y harto cobarde para resignarse á sufrir la pena ó las demás consecuencias aflictivas de su delito.

No son pues otra cosa las ideas de Schiller sino una cadena de errores y paralogismos falsos é inmorales no ya solo ante los ojos de la fé, sino aun á los de la razon. Tales ideas irradian, ó lo que es lo mismo, pecan contra la verdad y las costumbres, son crímenes contra la sociedad humana, cuyo bien han de minar necesariamente como en efecto lo van constantemente minando. Respecto al paralelo irritante entre el suicida y el mártir (siendo éste como es en el sentido más lato de la palabra el varon virtuoso que se deja quitar la vida por no faltar al deber) no diremos ni una sola palabra, que esto seria inútil. *Vae qui dicitis bonum malum et malum bonum.* ¡Ay de vosotros los que tomáis las tinieblas por la luz, y la luz por las tinieblas, y teneis lo amargo por dulce y lo dulce por amargo (1)!

Pero todavía se aplica con más fuerza esta imprecacion del Espíritu-Santo á las doctrinas que Krug y Vischer no se han avergonzado de exponer. Verdaderamente es grande la criatura racional, es admirable, sublime por el libre albedrio de su voluntad; pero esto se entiende se-

(1) Is. 5. 20.

gun que posee en este don el poder de elevarse en virtud de su propia eleccion á la altura en que la necesidad de la naturaleza conserva á las criaturas irracionales, á la conformidad de sus movimientos con la voluntad de la sabiduria infinita, á la union de sus fuerzas todas con el poder y la bondad infinitamente grandes de su Criador. La criatura racional puede ciertamente emplear su libertad en renegar de Dios, en resistirle; pero esta es cabalmente su flaqueza, esta su limitacion. Como la criatura procede de la nada, como juntamente con esto es finita y su existencia de ayer, hé aquí que por esta razon y solo por ella abusando de su libertad fisica puede hacer lo que *moralmente* (y ménos en el órden sobrenatural) *no es posible á su libertad*, desligarse de Aquel «á quien el servir es reinar,» y hacerse el hombre siervo de la criatura mirando en sus acciones á fines verdaderamente mezquinos, que es cierto infame servidumbre. No, no es «fuerza grande de voluntad» la que se ejercita en el mal, sino antes es miseria, flaqueza de dicha potencia; no, «la libertad que admiramos en las acciones buenas,» no se prueba pecando (1), antes por el contrario, lo que el pe-

(1) Hé aquí otro pasaje de Schiller acerca de la materia: «Por el contrario, nosotros imputamos á cierta especie de mérito la victoria que el malvado pertinaz obtiene sobre el sentimiento moral: porque despertándose éste necesariamente en su corazon, se requiere cierta fuerza de alma y gran aptitud intelectual para no apartarse del mal

cado testifica es las aficiones más abyectas, la más ignominiosa impotencia. Y á la verdad, ¿habrá de ser más sublime, más digna de la percepcion estética la rebelion contra Dios, que la más bella energia del bien?» ¿Es posible que «el pensar que puede el hombre en razon de su libertad oponerse á Dios, tenga algo de sublime y agradable,» y que en este poder «se funde la grandeza del hombre»? ¡Triste grandeza ciertamente el poder divorciarse del infinito Bien, del único bien verdaderamente grande,—desdichado poder el estar dispuesto á caer el que lo usa, más bajo todavia que la nada, y el de labrarse uno á sí propio su sepulcro! «Desdichado aquel que disputa contra su Hacedor no siendo más que una vasija de tierra ó arcilla de Samos» (1). ¿Por ventura tales mentiras y blasfemias no son para conmover el mundo moral en sus fundamentos? Y ¿no es hacer traicion á la humanidad, no es jugar dolorosamente con sus más altos bienes, con sus más caros intereses el abusar así del santo nombre de la ciencia para falsificar la conciencia moral é injuriar al Señor del universo, fuente de toda verdad? (2).

camino sometiéndose á regla alguna moral.» (Del fundamento del placer en los objetos trágicos, pág. 528.) Estamos persuadidos á que el mismo Schiller no ha creído lo que en este pasaje sostiene.

(1) *Vae qui contradicit fictori suo*, testa de Samis terrae Is. 45. 9.

(2) «Los vicios mismos» escribe el sabio Taparelli (Le ragioni del bello, párrafo IV, pág. 60) «los vicios mismos, mirados bajo cierto aspecto, pueden tener alguna apariencia de sublimidad, capaz de

Una sola observacion para concluir. Las aserciones de que hemos hablado en los números anteriores ó son consecuencias lógicamente necesarias de los principios que sirven de fundamento á determinadas teorías, ó estan viciosamente deducidas de principios ciertos. En el primer caso no hay duda sino que es detestable la filosofía que á tales resultados conduce; en el segundo es á la verdad harto miserable la lógica empleada por los partidarios de aquellas doctrinas. De todos modos bien podemos registrar aquí un signo que induce á juzgar tristemente de la madurez de la filosofía y más tristemente todavía del sentimiento moral de nuestra época, si por desgracia fuese cierto que tales obras son

ilusionar á quienes poseen más imaginacion que juicio; sirvan de ejemplo la impiedad de Prometeo y Ajax, que refiere la fábula, aunque la condicion de los dioses mitológicos quitan en este caso mucha parte á la deformidad del crimen y á la vana locura de su empresa. Es imposible que el verdadero sublime llegue á mostrarse en el crimen... Por esta razon el Dante, como observa Piaciani, anduvo tan léjos de hacer sublime bajo el aspecto moral á Lucifer ni á los demás condenados.—Lo mismo puede asegurarse de Milton. Es levantarle á este poeta un falso testimonio el decir que Satan aparece moralmente sublime en el Paraíso perdido. El mismo se muestra físicamente colosal y, si se quiere, sublime; pero moralmente, habida consideracion á su malicia y rebelion contra Dios, despreciable absolutamente, excitando aversion y horror.

Segun Vischer, digámoslo tambien, la razon de no ser sublime Satan es «que su maldad se ofrece desnuda de toda ilusion.» Pero quiere decir esto que inesperadamente lo reputa por vil y despreciable? Aquí se le ocurre un término medio. «El Satan que realiza la perversidad absoluta con la conciencia tambien absoluta de su perversidad es cómico, y cómico ciertamente no sólo para quien lo contempla sino tambien á sus propios ojos, si realmente pudiera darse un Satan.» (De lo sublime y lo cómico, pág. 75). *Sapienti sat.*

acogidas favorablemente, y celebradas cual monumentos científicos, y reconocidas en su especie como autoridades á que es forzoso inclinar la cabeza.

XIV.

El carácter esencial de la belleza. Distinguese la belleza de otras propiedades reales semejantes á ella. Lo agradable considerado en general. Idea que dá Burke de la belleza. Por que á los objetos corpóreos les atribuimos la belleza solo con relacion á las perfecciones que percibimos con facultades superiores á los sentidos. La verdad, la novedad, lo maravilloso. El placer de la variedad. El ridiculo. La gracia. Resúmen.

79. Con lo dicho hasta aquí creemos poder dar por terminado nuestro tema relativo á la definicion de la idea y de la esencia de la belleza. Solo por via de complemento nos resta que hacer una cosa en esta primera parte. Hay, fuera de la belleza, otras muchas propiedades que impresionan nuestro espíritu por una manera semejante; y de aquí el peligro de confundirlas con la belleza misma, como de hecho sucede muchas veces en los escritos científicos y en el trato diario de la vida. Así que, cuando no hubiera otra razon, esta bastaria para movernos á determinar brevemente las más excelentes entre dichas propiedades á fin de discernir con toda exactitud la relacion que tienen con la belleza. Este exámen es además, habida consideracion á la segunda parte

Una sola observacion para concluir. Las aserciones de que hemos hablado en los números anteriores ó son consecuencias lógicamente necesarias de los principios que sirven de fundamento á determinadas teorías, ó estan viciosamente deducidas de principios ciertos. En el primer caso no hay duda sino que es detestable la filosofía que á tales resultados conduce; en el segundo es á la verdad harto miserable la lógica empleada por los partidarios de aquellas doctrinas. De todos modos bien podemos registrar aquí un signo que induce á juzgar tristemente de la madurez de la filosofía y más tristemente todavía del sentimiento moral de nuestra época, si por desgracia fuese cierto que tales obras son

ilusionar á quienes poseen más imaginacion que juicio; sirvan de ejemplo la impiedad de Prometeo y Ajax, que refiere la fábula, aunque la condicion de los dioses mitológicos quitan en este caso mucha parte á la deformidad del crimen y á la vana locura de su empresa. Es imposible que el verdadero sublime llegue á mostrarse en el crimen... Por esta razon el Dante, como observa Piaciani, anduvo tan léjos de hacer sublime bajo el aspecto moral á Lucifer ni á los demás condenados.—Lo mismo puede asegurarse de Milton. Es levantarle á este poeta un falso testimonio el decir que Satan aparece moralmente sublime en el Paraíso perdido. El mismo se muestra físicamente colosal y, si se quiere, sublime; pero moralmente, habida consideracion á su malicia y rebelion contra Dios, despreciable absolutamente, excitando aversion y horror.

Segun Vischer, digámoslo tambien, la razon de no ser sublime Satan es «que su maldad se ofrece desnuda de toda ilusion.» Pero quiere decir esto que inesperadamente lo reputa por vil y despreciable? Aquí se le ocurre un término medio. «El Satan que realiza la perversidad absoluta con la conciencia tambien absoluta de su perversidad es cómico, y cómico ciertamente no sólo para quien lo contempla sino tambien á sus propios ojos, si realmente pudiera darse un Satan.» (De lo sublime y lo cómico, pág. 75). *Sapienti sat.*

acogidas favorablemente, y celebradas cual monumentos científicos, y reconocidas en su especie como autoridades á que es forzoso inclinar la cabeza.

XIV.

El carácter esencial de la belleza. Distinguese la belleza de otras propiedades reales semejantes á ella. Lo agradable considerado en general. Idea que dá Burke de la belleza. Por que á los objetos corpóreos les atribuimos la belleza solo con relacion á las perfecciones que percibimos con facultades superiores á los sentidos. La verdad, la novedad, lo maravilloso. El placer de la variedad. El ridiculo. La gracia. Resúmen.

79. Con lo dicho hasta aquí creemos poder dar por terminado nuestro tema relativo á la definicion de la idea y de la esencia de la belleza. Solo por via de complemento nos resta que hacer una cosa en esta primera parte. Hay, fuera de la belleza, otras muchas propiedades que impresionan nuestro espíritu por una manera semejante; y de aquí el peligro de confundirlas con la belleza misma, como de hecho sucede muchas veces en los escritos científicos y en el trato diario de la vida. Así que, cuando no hubiera otra razon, esta bastaria para movernos á determinar brevemente las más excelentes entre dichas propiedades á fin de discernir con toda exactitud la relacion que tienen con la belleza. Este exámen es además, habida consideracion á la segunda parte

de la presente obra, del todo indispensable por una razon que oportunamente expondremos. Pero antes de venir á las propiedades en cuestion, conviene reproducir en pocas palabras la esencia de la belleza, tal como la hemos reconocido en nuestros anteriores discursos.

80. «Para todos debe ser claro,» deciamos de conformidad con lo declarado anteriormente y con el neoplatónico Proclo, «para todos debe ser claro, que lo bello es por su naturaleza objeto de amor; porque donde quiera que existe belleza, por minima que sea, resplandece alguna centella de la hermosura de Dios, siendo esta asimismo la causa de llevarse la belleza tras sí nuestro amor, de arrebatarnos y cautivar nuestro corazon por el hecho de manifestarse simplemente. Sócrates en el Fedro decia muy bien: «A la belleza pertenece el llevarse tras sí los ojos y el amor» (1). Lo bello (*καλόν*) ora tome su nombre de *καλεῖν*, cosa que tira hacia sí, ora de *κηλεῖν*, que significa lo que trasporta y embelesa á los que lo miran, ello es que por su naturaleza es objeto de amor: por lo cual suele tambien decirse, que al que ama, su mismo amor le conduce á lo bello» (2). Lo que en este lugar establece Pro-

(1) Plat. Phaedr. ed. Bipont. vol. 10. p. 329. Steph. 250 d.

(2) Ητανί δὴ οὐ τοῦτο καταφανές, ὅτι τὸ καλὸν ἐρασιμὸν ἐστὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν. ὅπου γὰρ καὶ τὸ ἔσχατον κάλλος, ὡς ἕδαλμα φέρον τοῦ θεοῦ κάλλους, φαινόμενον ἐραστὸν ἐστὶ, καὶ ἐκπλήττει καὶ κινεῖ τὰς ψυχάς. Τὸ ὅτι γὰρ φησὶ ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης.

clo como una proposicion incontestable en el platonismo, eso es tambien el punto esencial de nuestra indagacion: lo bello es tal directa y próximamente por su respeto á la fuerza expansiva del espíritu racional, como objeto perfectamente proporcionado, y del todo propio de esta misma fuerza, como término del amor propiamente dicho. No queremos decir con esto, que el ser lo bello objeto de nuestro amor sea cuanto haya que decir de la belleza, porque si así fuera no podriamos distinguirla de la bondad intrínseca; más la idea de la última se convierte en idea de la belleza añadiéndole la nota del deleite que engendra en el espíritu racional la consideracion de las cosas buenas en sí mismas, como una consecuencia de dicho amor. «Es bello» digimos tambien con Aristóteles, «es bello todo lo bueno, y como bueno suave y deleitable.»

Dé qué modo se junte siempre el deleite con el amor propiamente dicho, tambien lo declaramos y demostramos suficientemente. No tenemos necesidad de repetir, que las cosas impersonales no pueden ser objeto del amor propiamente dicho, aunque bien pueden serlo del amor relativo;

«τὸ κάλλος ταύτην ἔσχε μοῖραν, ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασιμώτατον» ἐτοιμῶς, εἴτε διὰ τὸ καλεῖν πρὸς ἑαυτὸ κέκρακται καλόν, εἴτε διὰ τὸ κηλεῖν καὶ θέλγειν τὰ πρὸς αὐτὸ δυνάμενα βλέπειν, ἐραστὸν ἐστὶ κατὰ φύσιν διὸ καὶ ὁ ἔρως πρὸς τὸ καλὸν ἄγειν λέγεται τὸ ἐρῶν, Procl. Comment. in Platon. Alcibiad. prior. (Cod. Leid. p. 220. 221. Creuzer p. 120.)

ni que en ellas amamos al espíritu racional, pues tales cosas se ofrecen á nuestros ojos como símbolos ó signos que lo representan. Si tratándose del deleite que nos causa la belleza de las cosas impersonales, se nos preguntase cuál sea la razón última del tal gozo y deleite, diríamos que debiéndose considerar este como un sentimiento relativo, no nos apuraria semejante cuestión. Alegrámonos en efecto al sentir semejante deleite, siempre relativo, por los bienes que encierra el objeto del amor que tales cosas despiertan: nos alegramos por las excelencias de nuestra naturaleza racional: nos alegramos por las perfecciones y los bienes de Dios que se nos manifiestan en las cosas bellas impersonales. No se nos oponga, que cuando sentimos el deleite que de tales cosas se origina, no solemos pensar en nuestra naturaleza racional ni en el ser y atributos de Dios. Aunque estos objetos no están siempre presentes á nuestros ojos por medio de representaciones concretas; pero no es ménos cierto, que irradian en nuestra mente al través de las ideas abstractas de bien, de perfección, de conformidad con la razón: pensamos en ellos no á la verdad en todos los instantes de la vida, y con actos reflejos, y advertencia clara y explícita de la conciencia, nó; sino ofreciéndose á nuestro espíritu sin que lo advertamos ni lo queramos de antemano. ¿Por ventura entre todos los objetos del pensamiento hay ninguno que se

halle tan cerca del espíritu racional como Dios y el espíritu mismo? ¿y es posible que ni por un solo momento desaparezcan enteramente de la vista interior del alma?

81. Siempre resulta que una de las propiedades de la belleza, y por cierto la que más salta á los ojos (8), es ser la razón del placer que nos produce, ser grato el aspecto de las cosas hermosas. Pero hay otras muchas propiedades por las cuales las cosas son agradables, llevan consigo la virtud de producir deleite, la cual nace ó solo ó proximamente de ser objeto de nuestros actos perceptivos, de nuestra simple aprehensión. Estas propiedades hemos de procurar distinguirlas exactamente de la belleza.

La actividad es vida, y la vida es deleite. Por esta razón oímos á Aristóteles (12) definir el deleite: «la acción libre no impedida de una potencia cualquiera.» Es justamente una ley de la naturaleza, que todo ser dotado de sensibilidad halle en la acción de sus potencias, en el ejercicio de cada una de ellas con relación á su objeto propio, el placer correspondiente. Por esta causa todo ser á quien se le priva de los objetos que constituyen la esfera natural en que se ejercitan sus fuerzas, sufre. ¿Por ventura los ojos pueden estar condenados á tiniebla absoluta, y los oídos á no oír sonido alguno, sin que esperitemos el dolor consiguiente á esta privación?

En general es pues agradable todo lo que res-

ponde, por decirlo así (1), á la accion natural de cualquiera de nuestras tendencias. Por lo cual bástanos poner los ojos en las razones psicológicas del deleite que nos tienen reservado las propiedades de las cosas á que nos referimos, y determinar con relacion á cada una de estas propiedades la potencia á cuya direccion y actividad convienen exactamente, para poder discernir con la aptitud debida las diversas especies de placeres que hay costumbre harto general, harto cómoda y por lo mismo nada científica de encerrar en la expresion oscura de «placeres estéticos» ó «deleites del gusto», y para prevenirmos contra el peligro de confundir unas con otras entre sí y con la belleza las propiedades de que tales placeres se originan.

82. Que la belleza es cosa esencialmente diversa de las propiedades en cuya virtud la aprehension de los objetos nos es agradable por una manera *sensible*, es una verdad que resalta con irrefragable claridad en todo nuestro trabajo, y que más de una vez hemos hecho notar de un modo expreso. Placeres sensibles nos producen las cosas proporcionadas á la direccion natural, á la economía, al organismo del sentido respectivo, por cuya causa la accion de tales cosas dicen bien con el organismo corpóreo, de que usamos cuando las percibimos. Para los placeres

(1) Omnis delectatio est ratione proportionalitatis. Bonaven. Itiner, ment. c. 2.

que se siguen de esta proporcion, todos los sentidos son aptos, así los más humildes como los más nobles y excelentes.

Mas á pesar de ser tan visible la diferencia entre esta propiedad puramente material y la belleza, el sensualismo inglés ha tenido el valor (por no decir la impudente frescura) de identificarlas. «El instinto de sociedad,» así comprendia Solger (1) tomándola «del eximio Edmundo Burke» la explicacion de la esencia de la belleza, «el instinto de sociedad nos conduce á las cosas en donde nos juntamos de grado y fácilmente, á todo lo que nos mueve en esta direccion por medio de la simple aprehension. De esta virtud está dotado todo lo que de suyo es tierno y sin embargo vigoroso, lo redondo y oval, lo que encierra fuerzas débiles aunque no cansadas, todo lo que es pequeño sin mezquindad, y por último, toda cosa que posee propiedades análogas á las anteriores. *Con esto acude á nuestros nervios una actividad que se ejercita de un modo fácil*, la cual no trae consigo tension alguna, sino antes en reposando la tendencia, produce una dulce aunque no atenuante relajacion. La pasion que un objeto tal despierta en nosotros se llama amor, amor asimismo bello.» Por consiguiente la belleza en esta filosofía,

(1) Erwin, I, pág. 26.

como el mismo Burke la define (1), es: «aquella propiedad que tiene un cuerpo de producir amor ú otra pasion semejante»; y amor que no es más que la complacencia en un objeto agradable al sentido.

Inútil es combatir tan miserable teoría. El amor engendrado por la belleza vendria á ser pues, segun Burke, el mismo apetito sensitivo y el deleite más intenso posible de la sensibilidad, deleite y apetito producidos por el gusto más perfecto de lo bello (2). De semejante deleite es tambien capaz el mulo; ese amor lo siente asimismo el perro. Y no vale que Burke parezca como que quiere protestar contra esta inteligencia de su doctrina, la cual se lee embutida en todas las páginas de su escrito, por el hecho de decir (3): «Yo distingo el amor, el placer que causa al alma la aprehension de la belleza en cada género, del apetito ó deleite sensitivo, que es el vivo impulso del alma para llegarse á la posesion de lo que le agrada no como bello sino por otra causa totalmente diversa;» porque el que sienta las premisas, afirma al mismo tiempo la conclusion que necesariamente se sigue de

(1) Investigaciones filosóficas sobre el origen de nuestras ideas del sublime y la belleza, parte III, sec. I, pág. 142.

(2) Puede verse á Solger, Erwin, I, pág. 21.—Segun se lee en Bal-dinotti (Metaph. gen. n. 292), ya mucho tiempo antes habia afirmado Addison en el *Espectador* (n. 413), que la complacencia natural en la belleza tiene por único fundamento «quia propagatio, ut finis, ipsi proposita est.»

(3) Investigaciones filos. pág. 142.

ellas, ahora la admita en términos expresos, ahora proteste contra ella (1).

83. En otro lugar (40) observamos contra las ideas de Burke, que si estas ideas fuesen verdaderas, por razon de las propiedades en cuya virtud son las cosas gratas al olfato, al gusto, al tacto, tendrian el mismo derecho para ser tenidas por bellas que el que les dan las propiedades que las hacen agradables á la vista y al oido: mas á esto se opone hasta el lenguaje comun, el cual tan solo atribuye belleza á los objetos sensibles que están dotados de aquellas virtudes cuya percepcion nos proporcionan los otros dos sentidos, que son cabalmente los más «excelentes,» la vista y el oido (2). Mas no habien-

(1) No deja de ser curiosa la estupenda explicacion que da Burke del sublime y del placer que acompaña á la percepcion de él. Segun el autor inglés la sublimidad es por esencia una propiedad en cuya virtud la aprehension de una cosa pone en nosotros una cierta especie de pena, temor, miedo, sorpresa. ¿Pero cómo se explica entonces el placer de esta percepcion? «Si la pena ó la sorpresa son tan moderadas, que no se tornan real é inmediatamente en nocivas; si la primera no llega al extremo de causar daño positivo en el organismo, y el segundo al de hacer sucumbir al sujeto; en este caso tales conmociones pueden excitar afecciones agradables, porque purifican los conductos más finos ó más gruesos del organismo con la espulsion de humores ó infartos peligrosos y molestos; y no es placer precisamente lo que dichas conmociones producen, sino una especie de estremecimiento bienhechor, un cierto reposo que anda mezclado con la sorpresa misma» (Investigaciones filosóficas, IV, parte, 7 sec. 7, página 223.) Con tanta razon como agudeza ha dicho A. G. Schlegel que segun esto el sublime hay que comprarlo en la botica.

(2) Dicimus pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapes, aut odores. Thom. S. I. 2. p. 9. 27, a. 1.

do entonces expuesto la razon de esta ley del lenguaje, séanos ahora lícito investigarla como de paso.

Esta razon estriba de una parte en la naturaleza de la belleza, y de otra en la de los tres sentidos inferiores. La belleza es una excelencia puramente inteligible; el deleite que engendra, pide que sea claramente contemplado el objeto bello, por lo cual es este deleite de orden espiritual. Los tres sentidos inferiores se distinguen precisamente en servir para la conservacion é incremento de la vida animal, y por consiguiente para la satisfaccion del apetito sensitivo que á este mismo fin está ordenado. Atendida la fuerza predominante con que este apetito se manifiesta en el hombre, no es maravilla que en los tres sentidos de que hablamos, sólo llamen nuestra atención los deleites de esta potencia sensitiva, que solo un epicúreo, un sensualista, puede mirar como efectos de la belleza (1). Así sucede que para los fines de la vida intelectual, propia del espíritu, hemos menester de representaciones procedentes de la vista y del oido, al paso que el auxilio que para estos mismos fines recibimos de los otros sentidos, es tanto menor, cuanto las representaciones de estos últimos, verdaderamente inferiores,

(1) «A lo dulce podemos llamar la belleza correspondiente al gusto», dice Burke (Investig. filos. parte IV, sec. 22), en lo cual no deja de ser consecuente con sus principios.

ceden en claridad y energia á las de aquellos dos sentidos superiores. Si pues el conocimiento en general, señaladamente la clara intuicion de las propiedades puramente inteligibles de los cuerpos, y por lo mismo el deleite que engendra la hermosura de ellas, nos vienen exclusivamente, *segun parece*, por medio de los ojos y del oido, clara es tambien la razon que tiene el lenguaje comun para no consentir en que sean llamados bellos sino los objetos de estos dos sentidos.

Hemos dicho *segun parece*, porque realmente la vista y el oido no son los dos únicos sentidos á quienes debemos el auxilio susodicho, sino los que principalmente y en grado más alto que los sentidos inferiores poseen esa virtud. El ciego se sirve del sentido natural del tacto para conocer la figura de las cosas; y no debemos echar en olvido que aun siendo ciego de nacimiento puede hallar bella una figura, v. gr. un globo de mármol, el cuerno torneado de una cabra de Angora. Aun fuera del caso escepcional en que algunos de los sentidos superiores sea reemplazado por los inferiores, ¿quién es poderoso á impedir que por medio del gusto ó del olfato se perciban en las cosas ciertas dotes constitutivas de su bondad intrínseca, de su belleza, tales como la solidez, la conveniencia y otros vestigios de la sabiduría ordenadora? Convenimos

en un todo con Taparelli (1), el cual aunque partiendo de un concepto de la belleza enteramente distinto del nuestro, y de acuerdo con Galluppi, «no se conforma enteramente con el privilegio exclusivo de los dos sentidos estéticos:» por nuestra parte estamos convencidos que ante el tribunal de la filosofía es absolutamente imposible la defensa de semejante privilegio.

84. Las anteriores cuestiones nos han desviado de nuestro tema. Aquella ley de la naturaleza que antes expusimos (81), tiene aplicación por un modo igual, cuando no más pronunciado aun, así á las potencias intelectuales como á las sensitivas. Al modo que la luz afecta agradablemente al ojo, y constituye el «bien» de este sentido, así la verdad, objeto natural del entendimiento, es el bien de esta potencia (2), bien cuyo conocimiento engendra en el espíritu humano un contento superior (3).

No sentimos ciertamente este contento con cada una de las verdades comunes, relativas á las cosas ordinarias que todos los días tratamos; pero siempre que á nuestro ánimo se le ofrece con claridad alguna verdad superior de gran momento, es imposible que su conocimiento deje de darnos contentamiento... ¿Qué verdades

(1) Ragioni del bello párrafo II. n. 8.

(2) *Verum est bonum intellectus*. Thom. S. 1. 2. p. q. 57. a. 2. ad. 3. y de *verit.* q. 18. a. 6. c. Y en otra parte: *Bonum virtutis intellectualis est verum*. S. 1. 2. p. q. 61. a. 3. c.

(3) *Nihil es menti luce veritatis dulcius*. Cic.

tienen mayor virtud para este efecto, las teóricas ó las prácticas? Aristóteles dá la preferencia á las primeras; mas contra esta sentencia Pallavicini (1) se esforzó agudamente por demostrar que el conocimiento de las verdades prácticas que regulan la voluntad y son la norma y fuerza motriz de la vida moral, va generalmente acompañado de un deleite más cumplido que el que nace del conocimiento de las verdades especulativas. De todos modos el placer del conocimiento en parte depende y en parte recibe nueva vida de las propiedades que acompañan la representación de las verdades respectivas, las cuales iluminan nuestra inteligencia conforme á la aprehensión intelectual de ellas. Unidad y orden, claridad y perspicuidad: hé aquí las propiedades que merecen principalmente ser indicadas en este lugar, por ser las que más conducen á dicho fin.

Decíamos que sentimos con mayor fuerza el deleite que nos causa el conocimiento de la verdad, cuando son verdades de gran momento las que se representan en nuestro ánimo. Con todo no es la trascendencia la sola virtud que hace más intenso el placer espiritual de que vamos tratando. Refiere San Lucas hablando de los Atenienses, que todo el día no andaban ocupados en otra cosa más que en oír ó referir algo

(1) Del bene 1. 4. c. 15, 16.

nuevo (1). Este anhelo por lo nuevo no era sin embargo condicion exclusiva de los ciudadanos de Atenas, aunque tanto se distinguieron por ella, como refiere tambien Plutarco. El incentivo que va unido para nosotros á la novedad, y el placer que hallamos en la percepcion de lo que antes ignorábamos, no nace de otra cosa, sino de haber sido formado nuestro espíritu para la verdad, hácia la cual se mueve por consiguiente en virtud de una tendencia ingénita. «Todo hombre desea naturalmente saber» (2) es la célebre sentencia con que Aristóteles dá prin-

(1) Hechos de los Apóstoles, 17, 21

(2) Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται: φύσι. Aristóteles, *Metaph.* 1. 1.

Tantus est innatus in nobis cognitionis amor et scientia, ut nemo dubitare possit, quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. Videmusne, ut pueri ne verberibus quidem á contemplandis rebus perquirendisque deterreantur? ut pulsí requirant et aliquid scire se gaudeant? ut affis narrare gestiant? ut pompa, ludis atque ejusmodi spectaculis teneantur, ob eamque rem vel famem et sitim perferant? Quid vero? qui ingenis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valetudinis, nec rei familiaris habere rationem? omniaque perpeti, ipsa cognitione et scientia captos? et cum maximis studiis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiunt, voluptatem? Ipsi quaeramus a nobis quid historia delectet, quam solemus persequi usque ad extremum: praetermissa repetimus, inchoata persequimur. Nec vero sum inscius, esse utilitatem in historia, non modo voluptatem. Quid quum fictas fabulas, e quibus utilitas nulla duci potest, cum voluptate legimus? Quid quum volumus nomina eorum, qui quid gesserint nota nobis esse, parentes, patriam multa praeterea minime necessaria? quid, quod homines infima fortuna, nulla spe rerum gerendarum, opifices denique, delectentur historia? . . . Quocirca intelligi necesse est, in ipsis rebus, quae discuntur et cognoscuntur, invitamenta esse quibus ad discendum cognoscendumque moveamur. Cic. de fin. 1. 5 c. 18. 19.

cipio á su Metafísica. «Addison y cuantos han escrito sobre esta materia,» dice Hugo Blair, «han contado la novedad, por ejemplo, por una de las fuentes de este agrado. Un objeto, que no tiene ningun mérito que lo recomiende, solo por ser singular y nuevo produce en el ánimo una conmocion viva y agradable... Las ideas y los objetos con que estamos muy familiarizados, hacen una impresion demasiado débil para que pueda poner nuestras facultades en un agradable ejercicio: pero los objetos nuevos y estraños despiertan el alma de su adormecimiento, dándole un impulso vivo y plácido. De aquí proviene en gran parte el entretenimiento que hallamos en las ficciones y en los romances. La conmocion excitada por la novedad es de su naturaleza más viva y punzante que la escitada por la belleza; pero de más corta duracion: porque si el objeto no tiene en si mismos encantos que ceben nuestra atencion, se desvanece pronto el brillante barniz que le dió la novedad» (1).

Observamos tambien nosotros que el deleite nacido de la satisfaccion de nuestra curiosidad es tanto más sensible, cuanto es mayor la expectacion de nuestro ánimo, el deseo de ver desenvolverse las razones ocultas que se revelan en hechos extraordinarios, el resultado de fuerzas contrarias ó de las que conspiran á producir el

(1) Leccion V., pág. 116, traduccion de Munarriz.

mismo efecto.—Que lo sorprendente, lo raro, lo maravilloso tienen para nosotros bajo este concepto igual importancia que lo nuevo, ya nos lo ha indicado antes Hugo Blair (1).

85. La necesidad constante de sucesion, y el placer que hallamos en la variedad de los objetos de nuestra actividad, así perceptiva como expansiva, se pueden explicar por el carácter ilimitado de la virtud que tiene nuestra alma en orden al conocimiento. Una cosa finita podrá en cierto modo moverla, podrá de algun modo ocuparla; pero satisfacerla, eso de ningun modo: así que, en el punto que un objeto deja de ofrecer nuevo pasto á su actividad, ésta desea y busca otro objeto diferente.

A esta razon se añade otra, aplicable á la facultad de sentir. Las propiedades variables de los cuerpos, v. gr., la sucesion de diferentes figuras, colores, tonos, olores, facilita el juego de los órganos por efecto cabalmente de la diversidad, del contraste; y por el contrario, cuando los objetos son completamente uniformes, los órganos se fatigan quedando como embotados. Tal parece ser el efecto de cierta saciedad. Porque á cada potencia sensitiva corresponde una medida determinada de los efectos que causa la influencia de un objeto corpóreo en el organis-

(1) Το δὲ θρονασιόν ἤδύ, dice Aristóteles, y lo prueba con el hecho de que «cuando narramos, añadimos alguna cosa para dar mayor interés al asunto.» Poet. c. 25, n. 10.

mo fisico: y así, cuando esta medida se llena, la naturaleza tiende á verse nuevamente libre de la influencia de dicho objeto.

86. Entre los objetos de la «complacencia estética» ocupan un lugar preferente en las obras sobre las bellas artes el *ridículo* y lo cómico (1); y por cierto que la metafísica de estos objetos no es ni con mucho llana. Parécenos, sin embargo, que Krug tiene toda la razon de su parte cuando dice (2), que la definicion del ridículo por Aristóteles, con una nota que se le añade, y determinándose más el fondo de la misma, resulta enteramente buena y muy preferible á la de los otros estéticos. Tal es asimismo nuestro juicio á vista de las nuevas investigaciones que más estensamente nos presenta Vischer sobre el asunto (3). Si Krug las hubiera tenido presentes, de seguro no habrían tenido que sufrir una censura más benigna que la que recayó sobre las esplicaciones de Jean Paul al mismo propósito, en estos términos: «Dan, si se quiere, algun ejemplo, pero ni la más remota idea de lo cómico» (4). Todavía segun el mismo Vischer

(1) Estos conceptos se diferencian entre sí comunmente en el arte porque lo cómico en la acepcion lata de esta palabra va junto con el ridículo; mas tomada en su sentido riguroso expresa lo que por razon del modo como es mirado y expuesto parece ridículo, aunque considerado en sí mismo no sea lo ridículo su caracter más saliente y aunque realmente no tenga el objeto tal carácter.

(2) Estética §. 47. Advertencia I.

(3) «Sobre el sublime y lo cómico» página 158, y «Estética» I §. 147.

(4) Krug, Estética §. 48. Advertencia I.

tiene verdaderamente «Jean Paul ante todo el mérito de haber hallado el solo vado posible al ridículo en su escuela preparatoria de Estética» (1).

En Aristóteles leemos: «El ridículo es una cosa defectuosa, deforme, con la cual no anda asociado el dolor ni otro ningún mal (2)». A esta definición añadiremos con Krug la siguiente nota: «solo entonces, al menos, tiene lo defectuoso el atractivo propio del ridículo, cuando su manifestación nos *sorprende*.» Podemos por tanto formular así su definición: «El ridículo es toda falta que va contra las leyes de la razón especulativa ó de la práctica, y que percibimos súbita é inesperadamente, siempre que no sea tal esta falta, ó, al menos, que no sea aprehendida de suerte que haya de producir pena, miedo ú horror.»

Ahora, ¿cuál es la causa del placer que nos produce la aprehensión del ridículo? A la razón parecerá cierto harto difícil, que sea delecta-

(1) «Sobre el sublime y lo cómico», pág. 19.

(2) Τὸ γελοῖόν ἐστιν ἀμάρτημα τι καὶ αἴσχος ἀνώδυνον οὐ φθαρτικόν. Arist. Poet. c. 6. n. 1. ed. Bipont.

Quid sit ipse risus, quæ pacto concitetur, ubi sit, quomodo existat atque ita repente erumpat, ut eum cupientes tenere nequeamus, et quomodo simul latera, os, venas, vultum, oculos occupet, viderit Democritus. Neque enim ad hunc sermonem hoc pertinet, et si pertineret, nescire me tamen id non puderet, quod ne ipsi quidem illi scirent, qui pollicerentur. Locus autem, et regio quasi ridiculi, turpitudine et deformitate quadam continetur; hæc enim ridentur, vel sola, vel maxime, quæ notant et designant turpitudinem aliquam non turpiter. Cic. de or. 2. c. 58.

table la percepción de una cosa contraria á la razón misma. Nos inclinamos con Kant (1) á mirar el placer que nace del ridículo, al menos en su raíz y principalmente como una cosa puramente sensible. La súbita percepción de lo absurdo, es decir, de lo que choca con las leyes de la razón, hace una impresión psicológico-fisiológica en el organismo, y produce los movimientos de la risa ó de la sonrisa; el placer de las afecciones corpóreas relacionadas con ellos esplaya naturalmente, como otros muchos deleites sensibles, nuestro humor. Esta hipótesis no implica á nuestro parecer contradicción; Kant recurre expresamente á ella en el lugar citado para probar que es admisible. Y si se quiere admitir junto con el placer sensible del ánimo un gozo intelectual por convenir con nuestra inteligencia la súbita percepción de lo absurdo, y asociar en esos dos placeres otro tercero, de orden moral, á saber, el del sentimiento de una espiritual perfección, tampoco podemos mirar como indudablemente erróneo este modo de ver, por más que se preste á muchas dificultades.

La facilidad de tornarlo todo en ridículo, y la propensión á reirse de todas las cosas, no siempre prueba por otra parte profundidad de ingenio ni grandeza de alma; y para la verda-

(1) Crítica del Juicio estético, §. 53 (edición de Franfort 1792. pág. 222.)

dera cultura y perfeccionamiento del corazón no hay otro camino peor que andar el ánimo demasiado embebido en las producciones del arte cómico. El fundamento de esta observación se desprende fácilmente de lo dicho. Razon tuvo pues el poeta para decir:

«Al vulgo puede Momo entretener en las plazas; pero los ánimos nobles solo gustan de nobles figuras.»

No queremos ocuparnos en una investigación más detenida acerca de esta materia; y así nos limitaremos á exponer con claridad la relación del ridículo con la belleza. Con lo que hemos dicho puede asentarse que el ridículo, como tal, jamás es bello; pues lo que choca con las leyes de la razón, lo defectuoso, jamás puede ser, en razón de tal, un bien, sino privación de algún bien. Pero si á toda costa se quiere hallar alguna relación entre el ridículo y la belleza, diremos que atendida la naturaleza de ambos, esta relación no puede ser otra que la de oposición. Por lo cual, á pesar de todas las razones aparentes que pueden alegarse, es falso lo que enseña Ficker (1) diciendo: «El ridículo quédese llegar hasta elevarse sobre la belleza»; «lo cómico solo en apariencia es contrario á lo bello; el ideal que de un modo inmediato representa, es solo

(1) Estética, segunda edición, párrafo 70.

un ideal invertido (1);» «lo cómico pertenece, *lo mismo cabalmente que lo trágico*, al concepto estético en general». Ordinariamente la burla y el contento relativos al verdadero ridículo, tienen su fundamento en el amor y estimación de lo que es conforme á razón, de lo bueno, de lo bello; ¿pero se sigue de aquí, como pretende Vischer, que este contento sea formalmente un acto de ese amor, el gozo de la belleza? ¿ó se quiere que el temor á la presencia de la muerte sea formalmente y por su misma naturaleza el gozo de la vida? Procede cierto tal temor del amor á la vida; pero este amor solo se manifiesta en aquel temor de un modo virtual, ó si se quiere «eficiente».

La contradicción en que cae Vischer no puede ser mayor. A sus ojos «lo cómico, así como lo sublime, es un momento de lo bello; ambos se contienen esencialmente en el concepto de belleza» (2); ambos se explican como «movimiento y reacción necesarios dentro de lo bello, cuando la unidad de lo que es simplemente bello, se re-

(1) La expresión «ideal invertido», si con ella se significa algo, solo puede ser un grado sobremanera subido de fealdad (v. los números 56 y 63, nota última). Eso no es ciertamente lo cómico, sino lo absurdo, lo espantable; larga ha de ser la escala con que se haya de subir desde aquí hasta la belleza. Pero tomemos la cosa formalmente: las bellas artes son un «libre juego»; ¿qué cosa mejor puede hacer la Estética que jugar con las palabras y las ideas?

(2) «Sin embargo la fruslería de alguna cosa del mundo fenomenal inferior perteneciente al sublime en su giro patético, se os mete sin que lo advirtais entre las piernas y suele haceros dar en tierra (pág. 159.)» Esto al menos es «inteligible.»

suelve en la oposicion real de sus momentos (1)», «Lo bello», (2) dice Vischer resumiendo, «simple fundament metafísico de la unidad interior de lo sublime, de lo cómico y de lo bello.» «lo bello aparece primeramente como simple posicion. Despues entra la negacion luego que llega á ser negado en el sublime su momento sensible. Lo cómico invierte la cosa y niega esta primera negacion (3). Tenemos, pues, la negacion de la negacion. *Duplex negatio affirmat*; de la doble negacion surge, pues, la esencia de lo bello». ¿Esto es filosofar ó soñar? Vischer nos responderá que no le entendemos, porque no poseemos «la idea de la unidad del pensamiento y del ser»; porque «nos falta el sentido metafísico»; porque no hemos penetrado «en la escuela de la dialéctica, donde se desata el vínculo tenaz que tiene encadenado al entendimiento á no mirar las cosas sino bajo un solo aspecto determinado (4)» A todo esto suscribimos sin reparo y aun felicitándonos por tal motivo, que no es pequeña dicha despreciar como despreciamos una doctrina, y abominar como

(1) Sobre lo sublime y lo cómico, pág. 14. Lo mismo enseña Ficker: «Las manifestaciones más excelentes de lo bello, modificaciones de la belleza, tonos de una escala, colores de un mismo rayo quebrado de luz, son lo sublime, lo gracioso y lo cómico.» (Estética párrafo 22.)

(2) Estética I. §. 82.

(3) En el escrito citado primero, pág. 225.

(4) Sobre lo sublime y lo cómico, pág. 15. 20.

abominamos de una «dialéctica» cuyos resultados son frivolidades impías; segun la cual «lo verdaderamente cómico abraza la verdadera grandeza,» porque «no hay cosa verdaderamente sublime (1)»; segun la cual «las ideas de la religion que hoy se profesan, como las grotescas figuras de los egipcios y de los judios, y como las contradicciones en que incurrieron griegos y romanos hablando de Dios, llaman el ridículo, y solo en consideracion á la multitud de gentes que todavía las han menester, imponen ciertos respetos extraestéticos (2)»; doctrina, en fin, cuyo Dios, «el Dios de los que miran al mundo bajo un aspecto especulativo, no aborrece lo cómico, porque en lo interior de sí mismo se rie de él, porque lo conserva en sí como á lo finito, como á lo comun y hasta á lo malo, como á un momento al cual le reconoce su necesidad (3)». Jamás consentiríamos con que se nos atribuyese dialéctica semejante, que no es otra cosa en realidad sino la sofisteria del orgullo, la dialéctica del delirio.

87. Otras muchas propiedades se suelen enumerar con Krug (4) bajo el nombre, no muy escogido por cierto, de «Syngeniología estética», como afines (συγγενής) de la belleza, como «fuentes

(1) Sobre lo sublime y lo cómico, pag. 166. 165.

(2) Estética, párrafo 31.

(3) De lo sublime y lo cómico, pág. 167.

(4) Estética, §. 31.

de los placeres del gusto,» analizándoselas con gran aparato de frases y ejemplos á falta de razones. Para nuestro intento bastará fijar la atención aunque brevemente en una sola de estas propiedades, cuyo parentesco con la belleza es tan cercano, que ambas parecen ser una misma cosa y fácilmente se confunden entre sí.

El atributo más excelente de la diosa de la bondad y la belleza segun la antigua mitología griega es la cintura de las gracias ó hechizos de amor; las gracias eran sus asíduas compañeras. Ambas imágenes expresan un mismo idéntico concepto: un suplemento que realza la belleza y completa su carácter, y sin cuyo auxilio parece como que le falta algo para poseer plenamente aquella seducción poderosa que tiene sobre los corazones, que es lo que forma su encanto, lo que rodea su expresion con el atractivo de las gracias. Por esto sin duda añade la fábula, que la reina de los dioses hubo de tomar prestada la cintura de Venus cuando en el monte Ida quiso triunfar en el corazon de Júpiter. ¿En qué consiste, pues, la gracia? ¿qué relacion tiene con la belleza?

Segun el sentido literal, llámase gracioso á lo que se entrelaza, por decirlo así, con nuestro ánimo; á lo que en manifestándose á sus ojos hace en él una impresion singularmente suave y benéfica, de tal modo, que lo cautiva y gana para sí. El mismo sentido tiene la palabra lati-

na *gratia* (1). Pero ¿cuáles son las causas psicológicas que tal efecto producen en el ánimo?

Hay dos sentimientos en el fondo de nuestra alma, cuya satisfaccion ejerce en nuestro corazon la más poderosa influencia, á saber: la simpatía y el amor de nosotros mismos. La simpatía nos inclina y mueve á amar á aquellos en quienes percibimos una disposicion de ánimo que conviene singularmente con la nuestra, las mismas inclinaciones, los mismos afectos y principios, un modo de discurrir semejante, igual direccion del entendimiento y del corazon (2). Por el contrario, de la satisfaccion del amor de nosotros mismos se sigue que nos sintamos cautivados y experimentemos contento al vernos amados, al ver que nuestras buenas partes son reconocidas y estimadas; cuando se nos cede el primer lugar; cuando se nos dispensa consideracion, respeto, confianza, y finalmente, cuando hallamos en los demás con relacion á nosotros humilde sumision, alegre obediencia (3).

(1) «*Gratia* (χάρις) est quae gratos et amabiles facit.... suavitas jucunditas, hoc est conditio qua aliquid aliis placet, nostr. Anmuth, Schönheit, gefälliges Aussehen (Forcellini, Lexicon totius Latinit.) En castellano gracia, donaire, belleza, segun el diccionario de Raimundo Miguel. ®

(2) Ἐπει τὸ κατὰ φύσιν ἡδὲ, τὰ συγγενῆ δὲ κατὰ φύσιν ἀλλήλοισι ἐστίν, ἅπαντα τὰ συλλεγῆ καὶ ὁμοία ἡδέα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Arist. Rhet. I. c. II, n. 25. ed. Bipont.

(3) Καὶ τμη καὶ εὐδοξία τῶν ἡδιστῶν, διὰ τὸ γίνεσθαι φαντασίαν ἐκάστω, ὅτι τοιοῦτος καὶ σπουδαῖος... Καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδὲ?

Por consiguiente, si la belleza de un objeto cualquiera bello encierra dichos elementos, por virtud de los cuales, demás del gusto que ella produce en nuestro espíritu en razón de su bondad intrínseca, dá naturalmente cierta especial satisfaccion á nuestro instinto simpático ó al amor de nosotros mismos; ó, al ménos, si el objeto bello se muestra rodeado de circunstancias con las cuales van unidos los mismos efectos psicológicos, no hay duda sino que entonces se acrecienta el poder que ejerce su aspecto sobre nuestro corazón, y que su belleza nos parece otro tanto más amable, más incuestionable, más suave; tenemos, pues, entonces *la gracia*.

De un modo inmediato y propio la satisfaccion de dichos impulsos nos viene de seres personales solamente. Una dulce sonrisa, una alegría modesta, una mirada ingénua y amigable, y en general las señales todas que manifiestan un corazón benévolo, prestan á la belleza humana el atractivo de la gracia. Rodeada de igual encanto, se nos ofrece la belleza cuando con la virtud se asocian aquella humildad y verdadera modestia que dá muestras de ignorar el propio mérito; cuando la candorosa inocencia se nos presenta inerme, débil y desamparada, esperando, por decirlo así, de nosotros arrimo y

φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχεν αὐτῇ τὸ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ κίσθανόμενοι. Arist. Rhet. 1. c. 11. n. 16 17.

proteccion; ó cuando visitada del dolor y la afliccion, la vemos solicitar nuestra compasion, nuestra ayuda (1); porque en todos estos casos se nos dá una prueba tácita de fidelidad y respeto, que el amor de nosotros mismos recibe con agrado. Por esto dice el padre Taparelli (2), que la gracia es la dote principal de la niñez (3) y del sexo más débil (4), porque el poder que tienen sobre el corazón, es realzado por las lágrimas.

Por lo demás, no tenemos la gracia por patrimonio exclusivo del hombre: las impresiones sensibles de los objetos corpóreos excitan en nuestro ánimo, segun sus respectivas propiedades, movimientos simpáticos; y aun la misma imaginacion, que todo lo anima, nos hace hallar satisfaccion al amor de nosotros mismos en la simple naturaleza. Y á la verdad, por medio de una especie de personificacion, la imaginacion aprehende en los animales, en las flores, en las plantas y aun en los seres inorgánicos,

(1) ¿No has visto nunca la belleza en un semblante dolorido? Pues no has visto la belleza. ¿No has visto nunca el gozo en un hermoso rostro? Pues entonces no has visto nunca el gozo. Schiller.

(2) Ragioni del bello, párrafo V. n. 39. A este ilustre sábio hemos seguido en gran parte al explicar el concepto de la gracia.

(3) Puede verse á este propósito la composicion «Entre dos niños,» una de las más bellas «poesias de Juan Schrott.»

(4) En este sentido dice Ciceron: Quum autem pulchritudinis duo genera sint, quorum in altero venustas sit, in altero dignitas; venustatem muliebrem ducere debemus, dignitatem virilem. (De offic. 1. c. 36.) *Venustas* y *gratia* son sinónimos.

aquel sentimiento de benevolencia, de respeto y fidelidad que antes decíamos; pues estas cosas impersonales en sus colores ó en su figura, en sus voces ó en sus movimientos, en todo su sér, en fin, son algo visible, semejante al signo, análogo á la expresion con que tales afectos se manifiestan en el hombre.

Por esto hallamos con gusto amables y graciosos lo pequeño, lo suave, lo dulce, lo sereno, lo tierno. Por esto un colorido no muy vivo en azul, verde ó violeta, hace en el ánimo una impresion más placentera que el magestuoso esplendor de la púrpura ó la deslumbradora blancura de la nieve alpina al sol del mediodia; el estrepitoso sonido de la corneta, ó un fuerte bajo expresa ménos que los suaves tonos de la flauta, de la corneta de llaves ó del violon; por esto la violeta y el no me olvides fiel (*mysotis*, pensamiento), dicen más al corazon que los esplendores de las flores odoríferas y los lirios; por esto la naturaleza es tan bella cuando al despuntar el dia la suave luz de la aurora corona las cimas de las montañas que rodean el horizonte, ó cuando al despedirse el sol

—«El aliento de la tarde entrelaza velos cargados de vapores sobre praderas y bosques, y alegre y claro, como un saludo del Señor, sale del fondo del crepúsculo el lucero vespertino» (1).

(1) Rewits.

De lo dicho se infiere claramente la relacion de la gracia con la belleza. No son, á la veidad, cosas idénticas. No todo lo bello es gracioso; pero no hay cosa alguna graciosa á la que no convenga la belleza en su doble sentido, filosófico y vulgar: la belleza, aunque no siempre sea un grado notable de la gracia, es un elemento esencial de ella. Gracia es, como hemos dicho, la belleza, cuando su manifestacion nos procura, junto con el deleite nacido de la bondad intrínseca del objeto bello, la satisfaccion del sentimiento simpático ó del amor de nosotros mismos. A la belleza, como simple belleza, corresponde en nuestro corazon el amor propiamente dicho, y solo él; la gracia lo escita asimismo, pero al par con él escita además el amor imperfecto (*amor mercenarius ó concupiscentiae*). De esta suerte cautiva al corazon humano con doble cadena, y como este segundo amor es por su naturaleza más fuerte que el primero, fácil es de entender, no solamente lo mucho que la gracia realza el atractivo de la belleza, sino tambien la razon por que cuando una cosa se recomienda por su gracia, egerce muchas veces en nuestro ánimo una atraccion más fuerte que la de otro objeto que aunque sobrepuje al primero en verdadera belleza, no haya sido consagrado por las gracias.

No tenemos necesidad de añadir que es grave error el tomar la gracia por la belleza. A seme-

jante confusion puede ser atribuida la falsa idea segun la cual la belleza debe atribuirse á la mujer en más alto grado que al hombre, así como la duda infundada de si la sublimidad y la belleza pueden hallarse juntas en un mismo objeto, y la respuesta negativa de muchos Estéticos (1) á esta pregunta. El suave atractivo de la gracia puede, á la verdad, no andar siempre asociado con la grave magestad de lo sublime, y en este sentido no carecer de verdad, históricamente tomado, el dicho del poeta:

Non bene conveniunt nec in una sede morantur
Majestas et amor.

88. Aquí concluimos la explicacion de los varios puntos comprendidos en el presente párrafo, demostrando que la hermosura es por su naturaleza diferente de los otros «objetos de la complacencia estética.» La belleza estriba en una relacion inmediata de la cosa bella con el amor propiamente dicho, y sólo con él; mas lo sensiblemente agradable, mas la verdad, la novedad, la variedad, el ridículo no solicitan de ningun modo este amor; únicamente despiertan el otro amor ménos perfecto, por satisfacer, como satisfacen, las propensiones naturales del hom-

(1) V. por ejemplo á Solger, Lecciones de Estética pág. 181.

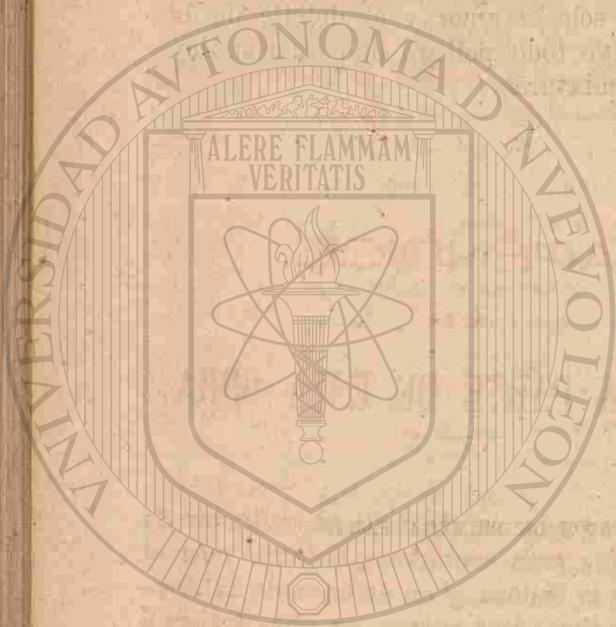
bre y por traer consigo el deleite que de aquí se sigue; y si la gracia tiene de comun con la belleza el decir relacion al amor perfecto, porque en ella se encierra necesariamente la belleza misma, ésta se transforma engracia sólo por la relacion que á la vez tiene con el amor de concupiscencia. Amamos lo bello porque es *bueno en sí*, y nos agrada porque lo amamos. Respecto á las otras excelencias de que hemos discurrido, las cosas dotadas de ellas llegan á sernos amables solo porque son *buenas para nosotros*, porque son agradables (1): razon aplicable á la gracia por un motivo, cuando ménos, igual. El amor de la belleza y el placer consiguiente á este amor estriban próxima y exclusivamente en la preciosa dote de nuestra naturaleza, en la tendencia grabada por Dios en nosotros hácia lo que hay de más puro, de más noble y elevado; el amor de las otras propiedades agradables tiene su razon próxima y única ó principal, como acaece con la gracia, en el amor natural de nosotros mismos. Cuán raras veces suceda que este amor no se salga de sus justos límites; cuán fácilmente degenera en amor propio, en interés, en egoismo, sábenlo muy bien todos los que conocen á los hombres y á sí propios se co-

(1) Pulchrum per se ipsum consideratur atque laudatur, cui turpe ac deforme contrarium est. Aptum vero cui ex adverso est ineptum, quasi religatum pendet aliunde, nec ex semetipso, sed ex eo cui connectitur judicatur. Aug. ep. 188. al 5. ad Marcellin., n. 5.

nocen. Por lo cual la inclinacion á estos deleites puede tornarse en viciosa, inmoral, y lo es en efecto siempre que sacrificamos altos respetos al anhelo por contentar el amor de nosotros mismos. El deseo de la novedad puede convertirse en curiosidad indiscreta y temeraria; el amor de las cosas graciosas en orgullo ó complacencia sensual; el gusto de lo ridículo en trivial y frívola vulgaridad; y con cuánta frecuencia se abata hasta tornarse en «sensual» el amor de lo agradable al sentido, pruébalo la idea accesoria del desórden que parece casi introducirse en esta palabra, pues tan poco es lo que se contiene en su significacion propia. Este género de extravíos hallan en la semejanza, seductora por cierto para ojos ménos perspicaces, en la semejanza, decimos, que tienen con la belleza los llamados «objetos de la complacencia estética.» la capa que necesitan para cubrir su deformidad moral. El concepto de la belleza está condenado á ser falsificado por una moral vacía de doctrinas ciertas y bien definidas, la cual tiene por inocentes á hechizos seductores que desconoce. Pero verdaderamente la tendencia al bien de la naturaleza racional no tiene sobre sí ningun otro respeto más alto que haya de serle sacrificado. La fuente de nuestra complacencia en los objetos bellos siempre resultará, ella sola, clara y serena, sin mezcla alguna capaz de corromperla. Entre todos los metales el oro es el

único que posee la virtud de no oxidarse; y del mismo modo solo el amor y el deleite de la belleza excluye todo peligro de perder su ley con innobles mixturas.

FIN DE LA PRIMERA PARTE.



APÉNDICE

Á LA

PRIMERA PARTE DE ESTA OBRA.

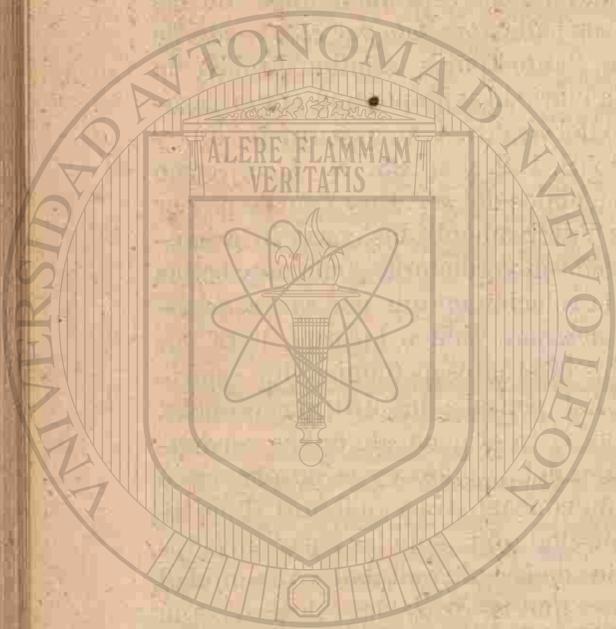
El lector agradecerá sin duda al traductor de esta obra, que para esclarecer todavía más el concepto de la belleza, y en defensa de la doctrina del ilustre autor acerca de ella, traiga á este lugar una importante nota que se lee en otra producción novísima del R. P. Jungmann, ó sea en un libro intitulado *Das Gemuth und das Gefühlsvermogen der neueren Psychologie* (El sentimiento y la facultad del sentimiento de la nueva Psicología), cap. iv, pág. 87; en cuya nota se defiende el autor de la especie de cargo finísimo que le hizo un crítico alemán en la revista intitulada *El Católico* (der Katholik). Dice así:
«Una amistosa discusión de mi anterior obra

LA BELLEZA Y LAS BELLAS ARTES, inserta en *El Católico* (1866 vol. 16, pág. 501), contiene la reflexión siguiente: «Deseamos saber si en efecto »la belleza de las cosas debe buscarse en su semejanza con el espíritu, ó si no es más bien un »momento objetivo perteneciente á las cosas mismas lo que las hace bellas. Aristóteles lo puso »en la proporción. Por su parte Santo Tomás »confirmó este concepto y lo explicó y esplanó »con los más amplios de perfección y claridad... »De todos modos tenemos, que según las definiciones conformes de la antigua escuela, así »como según las nuevas ideas del autor, la »belleza tiene su fundamento en la naturaleza »misma de las cosas. El autor sabe muy bien »que se ha desviado en este punto de la antigua »escuela, á la cual se adhiere en toda su obra.»

«Dispéñenos el muy respetable autor del artículo si notamos aquí que no hemos creído apartarnos de ningún modo de las doctrinas de la filosofía antigua en este punto principalmente, sino antes bien tenemos la íntima convicción de que pensaba acerca de él lo mismo que nosotros. La belleza tiene «su fundamento esencial en la naturaleza de las cosas mismas;» no es concebible ninguna relación sin un fundamento real en cada uno de los dos seres entre los cuales se dá. Nosotros hemos repetido en nuestro libro ser «elementos de la belleza» los mismos momentos objetivos que ponen Aristóteles, Tomás

y otros autores. Pero esto no autoriza para decir que en hallándose todos esos momentos en las cosas, estas son bellas *tan solo por esta razón*: de ningún modo. Santo Tomás señala también la perfección, la claridad y proporción como razones asimismo del *bien* (S. 1. p. q. 5. a. 5. c.), y demás de esto (S. 1. 2. p. q. 85. a. 4. c.) como momentos esenciales del *sér*. En razón de poseer estos estados objetivamente las cosas lo primero *son*; mas solo son verdaderas, buenas y bellas en virtud de la relación en que por *razón de poseer aquellos momentos* tienen aptitud para ser accesibles á las diferentes potencias del espíritu racional. Así pensaba la antigua escuela, y así debió pensar en el hecho de haber reconocido con el autor del artículo y con nosotros que la belleza es un concepto trascendental. Pues dicha escuela enseñaba que solo los tres conceptos trascendentales de *sér*, de realidad y de unidad son absolutos, y que los otros son relativos; que señaladamente la verdad y la bondad de las cosas son las solas adecuadas á las fuerzas del espíritu racional: con estas dos propiedades se encuentra sin duda en la misma línea la belleza.»





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ÍNDICE

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTA PRIMERA PARTE.

	PÁGINAS.
PREFACIO.....	v
I. PARTE PRIMERA.—LA BELLEZA.....	11
I.	
La belleza es una cualidad que solo es dado percibir á la razon. (N. 1—3).....	12
II.	
La belleza es cierto una excelencia comun á las cosas materiales é inmateriales; pero en las últimas se muestra en un grado mucho más elevado: el mundo inteligible, y dentro de él el orden moral, es su propia esfera. (N. 4—7).....	19
III.	
Como propiedad característica de la belleza se nos representa de un modo inmediato la siguiente: la contemplacion de las cosas bellas nos causa alegría, la contemplacion de su belleza nos produce gozo.....	42
IV.	
Conceptos de la Ética que ilustran esta doctrina y ayudan á su inteligencia. Amor perfecto é imperfecto. El primero puede ser absoluto ó relativo.....	21

vo. Ambos traen consigo placer. Razones que deben guiarnos en la investigacion relativa á la esencia de la belleza. (N. 8)..... 45

V.

La segunda propiedad de la belleza es el atractivo que tienen para nuestro corazon los objetos en que la percibimos. La belleza nos mueve á amar tales objetos con amor perfecto. (N. 9—14)..... 57

VI.

La misma verdad que hemos probado por el sentir unánime de la antigüedad, por el testimonio de la filosofía socrática y cristiana, se deduce con no ménos claridad de razones intrínsecas. La belleza es por su naturaleza esencial y necesariamente objeto y fundamento del amor propiamente dicho. (N. 23—44)..... 81

I. La relacion de semejanza que percibimos entre el espíritu racional y otros seres que no son él, es la condicion y al mismo tiempo el fundamento del amor perfecto..... 86

II. Naturaleza y propiedades del espíritu humano. Bajo qué condiciones pueden ser semejantes á él otras cosas..... 93

III. Entre nuestro espíritu y las cosas bellas consideradas precisamente en razon de bellas, media en realidad una relacion de semejanza. Belleza de las sustancias espirituales. Belleza de las cosas corpóreas en la forma y tendencia interior, en la sustancia, en el movimiento, en los colores y sonidos. Belleza del hombre..... 108

VII.

La belleza es por su naturaleza para nosotros objeto y fundamento del amor propiamente dicho.

Otra prueba sacada de razones intrínsecas. (N. 45—48)..... 150

VIII.

Recapitulacion. Definicion de la belleza. Relacion de la misma con la verdad y el bien. El concepto de la belleza segun Santo Tomás. (N. 49—52)... 162

IX.

Dios, el ser infinitamente bello. Belleza absoluta y relativa. Belleza ideal. Lo ideal de la belleza. Los elementos de la belleza. Orden gerárquico de las cosas con relacion á la belleza. En cuáles respectos y formas abstractas se deja ver la belleza. La belleza como concepto trascendental (N. 53—61)..... 175

X.

Dificultades y aclaraciones. Conceptos diferentes que significamos por la palabra «feo.» Lo «feo» y «la fealdad» en el sentido propio de la palabra. No hay ser alguno absoluta y exclusivamente feo. Diferencia entre la filosofía y la inteligencia comun en el modo de entender la belleza y la fealdad. Belleza y fealdad segun el sentido vulgar de estas palabras. Si lo bello es de necesidad moralmente bueno. (N. 62—66)..... 199

XI.

La hermosura de Dios y su revelacion. En qué consiste la bienaventuranza. La belleza como atributo del Verbo. La Iglesia de Cristo. El mundo. (N. 67—70)..... 216

XII.

El sublime. Su relacion con la belleza. Definicion. La sublimidad de la naturaleza divina y de sus atributos. El sublime en el órden moral y en el mundo visible. (N. 71—76)..... 242

XIII.

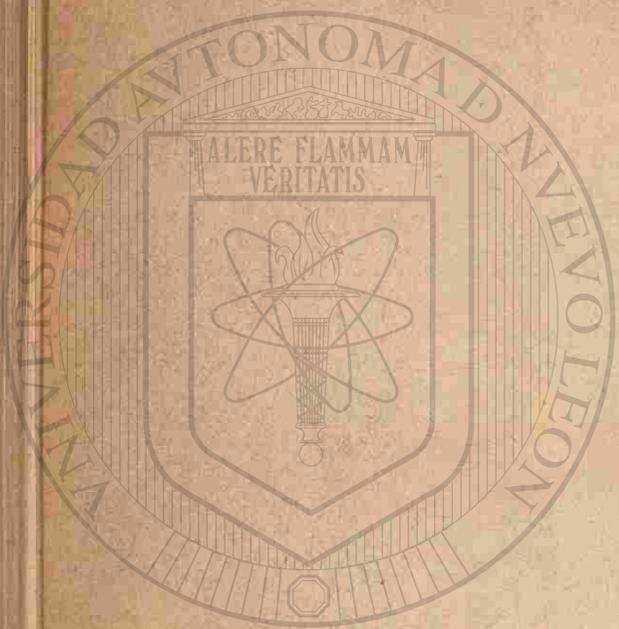
El sublime, continuacion. Error inaudito de la Estética moderna. (N. 77-78)..... 27

XIV.

El carácter esencial de la belleza. Distinguese la belleza de otras propiedades reales semejantes á ella. Lo agradable considerado en general. Idea que dá Burke de la belleza. Por qué á los objetos corpóreos les atribuimos la belleza solo con relacion á las perfecciones que percibimos con facultades superiores á los sentidos. La verdad, la novedad, lo maravilloso. El placer de la variedad. El ridículo. La gracia. Resúmen. (N. 79-88)..... 283

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA



HEMETHERRII VALVERDE TELLEZ
Episcopi Leonensis

®

41222

