

beres literarios. Su inmortal juventud no la han marchitado diez y nueve siglos, y hoy está tan en vigor como el día en que fué promulgada. Sólo dos artículos de esta Poética han caducado y tienen un valor histórico: la regla de los cinco actos y la proscripción del cuarto interlocutor en el teatro. Horacio, como todos los antiguos, propende al arte docente, y señala á la poesía un fin civilizador, recordando con cierta *Saudade*, él, poeta de épocas cultas, los triunfos que en las edades primitivas lograba el *vates*, deslindando lo sagrado y lo profano, lo público y lo privado, dictando la ley del matrimonio, levantando los muros de las ciudades, y escribiendo en tabla las primeras leyes. Pero este trascendentalismo social, esta *poesía civil*, como dicen los italianos, que le parece la corona más excelsa del arte, no le impide reconocer la legitimidad de aquellos géneros poéticos, cuyo solo fin es lo deleitable, como él dice; lo bello, como diríamos hoy. En realidad, lo único que imperiosamente exige al poeta es el *ingenium*, la *mens diviniór*, y el *os magna sonaturum*. Lo demás depende en gran parte del tiempo y de la civilización en que el poeta florece, y lo que era posible en la remota edad del mítico Orfeo, no lo era ya en la de Horacio.

No hay sistema literario en la *Epístola á los Pisones*, si por sistema se entiende una serie de proposiciones encadenadas por método científico; pero puede decirse que hay un sistema latente más espontáneo que reflexivo, en el cual se combinan algunas tesis *a priori*, como el principio de

unidad de composición, con muchos datos experimentales depurados por el gusto más exquisito de que hay ejemplo en la historia literaria. Por eso, hasta los lugares comunes han encontrado en Horacio su forma definitiva é imperecedera, propia para vivir como vive en todas las memorias y en todas las escuelas del mundo, gloria no alcanzada por ningún otro legislador literario, ni siquiera por Boileau.

Las obras de los hispano-romanos del imperio (que serán materia del primer capítulo de esta historia) y el voluminoso libro en que Vitrubio consignó de una manera exclusivamente histórico-práctica los procedimientos de la arquitectura romana, completan el desarrollo brevísimo de la técnica artística entre los latinos. En cuanto á la metafísica de lo bello, puede decirse, sin mentir, que de todo punto la ignoraron.

## V.

DE LA ESTÉTICA EN LOS FILÓSOFOS CRISTIANOS.—  
SAN AGUSTÍN.—EL PSEUDO-AREOPAGITA.—SANTO  
TOMÁS.

No vino á enseñar estética el Verbo Encarnado; pero presentó en su persona y en la unión de sus dos naturalezas el prototipo más alto de la hermosura, y el objeto más adecuado del amor, lazo entre los cielos y la tierra. Por él se vió magnificada con singular excelencia la naturaleza humana, y habitó entre los hombres

todo bien y toda belleza. Ya le había llamado proféticamente el Salmista: «Resplandeciente en hermosura entre los hijos de los hombres.» La revelación por el Cristo instauró todas las disciplinas, y también la disciplina de lo bello, aclarando, rectificando y completando lo que entre sombras habían alcanzado por el esfuerzo de su razón los filósofos antiguos; pero esta influencia del Cristianismo en la filosofía del arte se ejerció lenta y calladamente, de tal modo, que por muchos siglos los apologistas, los doctores y los teólogos cristianos apenas fijaron su atención en la doctrina de la belleza, y hoy mismo la estética cristiana está latente más bien que escrita, y se saca de los Padres de la Iglesia antes por derivación y consecuencia lógica que como sistema ni organismo científico. Los mismos escolásticos no la metodizaron, y todas sus luces estéticas brillan ocasionalmente, en tratados de muy diversa índole.

En los primeros siglos cristianos, aquella misma durísima reacción contra el mundo antiguo y contra la ciencia carnal que hincha y no edifica; aquel mismo exaltado *tradicionalismo*, que hizo prorumpir á los apologistas de la escuela africana, especialmente á Tertuliano, y aun á Arnobio y Lactancio, en tan recias invectivas contra la filosofía humana, hasta declararla *falsa y vana*, y *neccias* todas sus especulaciones (*cogitationes omnium philosophorum stultas esse.—Falsam et inanem esse philosophiam*), puso en boca del mismo Tertuliano acerbas condenaciones de los es-

pectáculos, las cuales venían á caer de rechazo sobre ciertas formas artísticas. Y así como el arte pagano había exaltado y adorado idolátricamente la forma humana, fué empeño de los primeros escritores cristianos el abatirla y vilipendiarla, juntando á veces en una misma absoluta reprobación la carne y las obras de la carne.

«La belleza propiamente dicha (escribe Orígenes), no pertenece á la carne, que no es sino fealdad.... Toda carne es como heno.» De aquí la opinión, muy extendida en los primeros siglos (sobre todo en la Iglesia griega), conforme á la cual Nuestro Señor no era hermoso corporalmente. Así lo afirma en términos expresos Clemente Alejandrino en el *Pedagogo*.

Pero estos extremos, nacidos de una aprehensión veheméntísima del valor de la belleza suprasensible, en cotejo con la cual parecen sombras y vanidades las bellezas que con los ojos corporales vemos, habían necesariamente de templarse, andando el tiempo, por una estimación recta y adecuada del valor de todas las criaturas. Y así como la escuela catequética de Alejandría volvió por los fueros de la razón, y la puso tan alta como cualquier filósofo gentil, afirmando, por boca de Clemente Alejandrino y Orígenes, que la filosofía preparaba y purificaba el alma para recibir la fe, y que la ciencia había sido dada á los griegos como una especie de *Testamento* ó ley propia, que les preparaba á recibir el Cristianismo, después del cual tampoco había de tenerse por inútil, puesto que, si antes era necesaria para

la justicia, luego era muy provechosa para la piedad; de la misma suerte comenzó á entenderse que el resplandor de la belleza en las criaturas, y la interpretación artística que el hombre hacía de esta belleza, aunque vestigios y sombras de otra increada hermosura, no eran dignos de anatema, sino antes bien de purificación y cultivo. Así aparecieron bautizados, casi á un mismo tiempo, el arte y la ciencia cristianos.

leyendo con atención las obras de los doctores eclesiásticos, saltan á cada paso ideas y nociones de materia estética, ya sobre la belleza misma, ya sobre el arte. De ellas no puede formarse un conjunto razonado, pero son piedras, algunas de ellas magníficamente labradas, para todo edificio futuro. La influencia platónica, que algunos sistemáticamente niegan, penetra donde quiera en Clemente Alejandrino, y es el alma de las pocas páginas que consagra á lo bello el falso Areopagita. No niega el autor de los *Stromata* la enseñanza socrática; al contrario, la invoca, para ponderar y realzar lo que vale la belleza moral; y aun usando de cierto medio apologético, muy común entonces, y peligroso ahora, quiere persuadir que Platón tomó estas ideas de los libros santos ó de la primitiva revelación. En el *Pedagogog* inculca la necesidad de purificar el espíritu, el hombre interior, lo más bello que el hombre tiene. Y en esta idea es en la que continuamente insisten los Padres con un alcance más bien ético que estético. La estética resulta indirectamente, y sin que ellos la busquen, de la continua exhor-

tación á procurar aquella hermosura que resplandece allí donde habita Dios, aquella hermosura de quien «*el Rey se enamora.*»

Exposición de conceptos estéticos propiamente dichos, sólo se encuentra en San Agustín y en los libros atribuidos al Areopagita. Uno y otro continúan la tradición platónica. San Agustín había compuesto un libro especial *sobre lo bello*, pero él mismo no le conservaba, y sólo podemos conjeturar lo que fué, por varios pasajes esparcidos de otras obras suyas, v. gr., las *Confesiones*, el *De vera religione*, el *De música*, la *Ciudad de Dios*, la *Doctrina cristiana*, etc. Son ideas y fórmulas sueltas, á las cuales es difícil dar enlace. Enseña, v. gr., que la hermosura del cuerpo consiste en la congruencia de las partes, acompañada de cierta suavidad de color. Otras veces da por forma de la belleza la unidad y la integridad, mediante la cual concurren todas las partes á un fin común. San Agustín distinguió con claridad varios caracteres de la belleza, incluso el de la armonía (*convenientia*), y afirmó que lo bello tenía por sí propio (*per se ipsum*) un valor intrínseco y no dependiente de una relación externa, como lo útil. Las criaturas le sirvieron de escala, como al discípulo de Diótima, para levantarse desde la contemplación de la belleza sensible á la de la belleza inteligible, rastreando en los cuerpos, en las ideas, en los números, el reflejo de la belleza primera. En lo que escribió de música, reviven las doctrinas armónicas de los pitagóricos. Y sobre todos estos restos de la sabi-

duría antigua, trabándolos, enlazándolos y vivi-  
ficándolos, se levanta la idea cristiana, expresada  
en este apóstrofe de las *Confesiones*: «Ninguna  
cosa habría bella, si no hubiese recibido de ti la  
hermosura:» (*Nulla essent pulchra, nisi essent  
abs te*); lo cual más dogmáticamente repite en  
otro pasaje: «Toda belleza procede de la belleza  
suma, que es Dios.... Sé muy bien (añade) que  
todas las hermosas ideas que desde la mente y alma  
de los artífices han pasado á comunicarse á  
las obras exteriores que crean y fabrican las ma-  
nos artificiosas, dimanen y provienen de aquella  
soberana hermosura, que es superior á todas las  
almas, y por la cual mi alma suspira continua-  
mente día y noche. Los mismos artífices que fa-  
brican y aman estas obras tan delicadas y hermo-  
sas, toman y reciben de aquella hermosura su-  
prema el buen gusto, idea y traza de formar-  
las....<sup>1</sup>»

*Quoniam pulchra trajecta per animas in ma-  
nus artificiosas, ab illa pulchritudine veniunt quae  
super animas est.* Así venía á decir la estética  
cristiana su primera y última palabra, de la cual  
sólo un confuso rumor había llegado á los platóni-  
cos, entre las nieblas de la gentilidad. Para San  
Agustín, como para ellos, aunque muchas cosas  
hermosas sean visibles, no lo es en ningún modo  
la misma hermosura, propiedad trascendental  
del ente realísimo. Pero este continuo anhelo á

<sup>1</sup> Cito por la excelente traducción del P. Ceballos, tan vul-  
gar entre nosotros.

la fuente de eterna vida no arrastra á San Agus-  
tín á reprobar como vanidad la hermosura cor-  
pórea, antes le reconoce su propia belleza, aun-  
que sea la última: *In suo genere, quamvis ex-  
tremam*, por más que en otros lugares, usando de  
la vehemencia del tono oratorio, y atento sobre  
todo á un fin de moralista cristiano, la llame  
«belleza mínima, temporal y carnal, que Dios  
otorga á los malos, para que no parezca gran  
bien á los buenos.» Sobre ella pone San Agustín  
la belleza interior, que unas veces define por la  
justicia, y otras por la virtud inteligible. La ma-  
yor parte de los textos suyos que se alegan pare-  
cen referirse á esta belleza moral, y sólo tienen  
sentido dentro de esta idea. Hermoso es para San  
Agustín «el que es justo, el que no codicia lo aje-  
no, el que reparte su haber con los pobres, el  
que es de bueno y recto consejo, el que está dis-  
puesto á entregar por la confesión de la verdad  
sus miembros al tormento.» Hay, pues, cierta  
hermosura en la justicia (*quaedam, ergo, est  
pulchritudo justitiae*), y esta es la que amaban  
los hombres en los mártires, cuando las bestias  
destrozaban sus miembros.

Como el lenguaje filosófico de San Agustín  
está todavía muy distante de la precisión y del  
rigor de la escolástica, y además en ninguna parte  
ha dado una teoría completa de la belleza, no es  
fácil deducir de sus palabras si consideraba la be-  
lleza como objeto del amor propiamente dicho, ó  
de la inteligencia. Sin embargo, el verbo *amar*  
vuelve con notable insistencia bajo su pluma

*Amabam pulchra inferiora.... Non amamus aliquid nisi pulchrum?.... Non possumus amare nisi pulchra?.... Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova*; de todo lo cual parece inferirse que San Agustín no distinguía lógicamente el concepto de bien del de belleza, y que consideraba esta última como término de aquella aspiración de la voluntad, que él ha expresado con tan ardorosas y valientes exclamaciones: «Dentro estabas y yo fuera, y allí te buscaba.... Conmigo estabas, y yo no estaba contigo, porque me apartaban de ti aquellas cosas que si no existieran en ti, no tendrían existencia.»

Sobre toda belleza humana, aun sobre la misma belleza interior, cuya raíz es la justicia, se levanta, en el sistema de San Agustín, la belleza del Dios humanado: «Hermoso como Verbo de Dios, hermoso en el vientre de la Virgen, hermoso en el cielo, hermoso en la tierra, hermoso en los milagros, hermoso en los azotes, hermoso invitando á la vida, hermoso no cuidando de la muerte, hermoso al rendir el alma, hermoso al recobrarla, hermoso en el madero de la cruz, hermoso en el sepulcro, hermoso en el cielo.»

Fuera de esta inefable concepción, todo el sistema estético de San Agustín se cifra en esta palabra: *armonía*; armonía en el reposo, armonía en el movimiento. Él ha cristianizado la concordia de los números pitagóricos. ¿Qué es para él el universo sino un *inmenso y perfectísimo canto de inefable modulador?*

Esta nota de armonía supone la de *totalidad*

sobre el compuesto, y por eso nos enseña San Agustín que de partes imperfectas puede resultar cierta perfección estética en el compuesto, donde agradan algunos detalles que, mirados aisladamente, nos parecerían defectuosos y hasta feos. Por eso no hemos de considerar en un edificio solamente un ángulo, ni hemos de apreciar sólo por la lindeza de los cabellos la hermosura humana.

Y tan allá lleva San Agustín esta doctrina suya de la armonía y conveniencia, que no duda en afirmar que hasta en nuestros mismos vicios no hay cebo mayor ni más poderoso estímulo que nos encadene al deleite sensible, que la congruencia y armonía aparentes, ni puede hallarse hombre tan pecador y caído que no guarde en el fondo de su miseria algún rastro y efigie de la belleza y la verdad. Para el doctor hiponense, donde quiera que hay orden, hay belleza, hasta en los infiernos, porque todo orden procede de Dios, y toda naturaleza, por extrema, por ínfima que sea, puede llamarse hermosa en comparación con la nada.

Nadie cree hoy en la autenticidad de las obras atribuídas en otras edades á San Dionisio Areopagita; pero el valor propio y la importancia histórica que estas obras tienen en los anales de la teología y de la filosofía, han ido creciendo, lejos de menguar, con el trascurso de los siglos. Nadie, á no ser algún eclesiástico francés, empeñado en sostener la autoridad y el crédito de las *Areopagíticas* y las tradiciones dionisiacas de su

Iglesia, puede tomar por cosa seria la atribución de tales obras al juez ateniense, contemporáneo de los Apóstoles, que oyó á San Pablo anunciar la resurrección y el beneficio de Cristo; pero no habrá quien con atención recorra estos libros, ya tan poco leídos, sin admirar con su traductor, el mártir arzobispo de París D'Arboy, la sublimidad de la enseñanza que contienen, y lo que valen como cuerpo de doctrina, lo elevado, fervoroso y puro de su teología, la profundidad y audacia de su filosofía, y aun el andar majestuoso y solemne de su dicción y el resplandor platónico de su estilo. *Ave del cielo* le llamó San Juan Crisóstomo, asombrado de lo muy hondamente que desentrañaba el sentido de las Sagradas Escrituras y de la alteza y exactitud con que discurría sobre Dios y su naturaleza y sobre los atributos divinos. Apócrifos y todo, estos libros se remontan á no menor antigüedad que el siglo iv, y por el método y por las divisiones y por la cantera de ideas que encierran, fueron una de las principales bases de la escolástica. Á ellos casi exclusivamente se debe el elemento platónico, que es tan fácil discernir en la filosofía de la Edad Media; á ellos la conservación de las antiguas doctrinas del amor y de la hermosura contenidas en el *Fedro*, y en el *Simposio*, y en las *Enéadas*. Nunca son más platónicos y más alejandrinos los doctores de la Edad Media, que cuando comentan al falso Dionisio. Allí bebieron su inspiración, torciéndola unas veces y acrecentándola otras con los raudales de la ciencia cristiana, Escoto Erígena,

Gilberto de la Porrée, Juan de Salisbury, Alberto, Santo Tomás y Dionisio Cartujano, de todos los cuales hay ó explanaciones ó glosas de los escritos de este anónimo griego, llamado recientemente por el Abate Uccelli, *el más sublime y el más metafísico de los Padres*. Estos libros son el *De Coelesti Hierarchia*, el *De Ecclesiastica Hierarchia*, el *De divinis nominibus*, el *De Mystica Theologia*, y algunas *Epistolae* <sup>1</sup>.

En el *De divinis nominibus* es donde está contenida la teoría estética, que el Areopagita considera, no como ciencia aparte, sino como una derivación de la teoría del bien.

«Los teólogos (dice el pseudo-Areopagita) miran el bien como cosa hermosa y como hermosura, y como amor y como cosa digna de ser amada, y le dan otros nombres divinos, dignos de esa suprema hermosura, que es la fuente de todas. En su causa, que comprende la universal hermosura, no se dividen ni se distinguen lo bello y la belleza. Pero en las cosas existentes, decimos que es hermoso lo que participa de la hermosura, y llamamos hermosura á la que es cau-

<sup>1</sup> *Beati Dionysii (Areopagitae) Martyris Incltyti Athenarum episcopi et Galliarum Apostoli opera..... Lugduni, apud Gulielmum Rovillium 1572, 16.º 690 pp.* (Van unidas las epístolas de San Ignacio, San Policarpo y San Marcial, y el *Commonitorium* de Vicente Lerinense.)

*Œuvres de Saint-Denys l'Aréopagite, traduits du grec; précédées d'une Introduction où l'on discute l'authenticité de ces livres, et où l'on expose la doctrine qu'ils renferment et l'influence qu'ils ont exercé au moyen âge; par l'abbé D'Arboy....* París, 1845, Segnier et Bray.

sa de todo ser hermoso, y de todo esplendor y armonía, á la manera de una luz que reparte por todas las criaturas sus rayos, ó de una fuente irrestañable que comunica adonde quiera sus aguas. Y esta hermosura se llama *Καλλος*, porque llama hacia sí todas las cosas, congregándolas todas en sí. Y esta belleza es hermosa en todas sus partes; y es más que hermosa, y es hermosa porque es siempre de la misma manera, y ni nace ni muere, ni se aumenta ni se disminuye, ni es en unas partes hermosa y en otras fea, ni hermosa en un tiempo y fea en otro, ni hermosa con relación á unas cosas y fea con relación á otras, ni parece á unos hermosa y á otros fea, sino que ella misma, por sí, y de un modo uniforme, existe siempre hermosa, y contiene en sí de un modo eminente la hermosura de todas las cosas que llamamos hermosas. En esa naturaleza simple y excelente preexistió de un modo causal toda belleza, y de ella han recibido, cada cuál según su género, todas las cosas el ser bellas, armónicas y ordenadas, como que se unen el principio trascendental de la belleza, que es causa eficiente y movedora de todas las cosas, á quienes contiene y rige por el vínculo del amor de su hermosura, y es á la vez causa igual de todas ellas, puesto que todo se hace por razón y amor de lo bello. Y es causa ejemplar, porque todo se determina conforme á ella.»

Enseña terminantemente el Areopagita que lo hermoso es la misma cosa que lo bueno, y que no hay criatura que no tenga parte de lo bueno y de

lo hermoso, y no aspire á la bondad y á la belleza, de la cual participan hasta las cosas no existentes. Esta belleza y este bien, cuya realidad objetiva afirmaron por primera vez los platónicos, reside de un modo sobresustancial en Dios, y se afirman de él, aunque hagamos abstracción de todas las cosas creadas.

Tal es, en los escritos del Areopagita, la primera constitución algo metódica de la estética cristiana, con formas y tecnicismo platónico. Afirmación de la belleza sobresustancial como idéntica al bien, y como dechado, prototipo y ejemplar de las cosas creadas; y este arquetipo, no en la nebulosa región de las *ideas* académicas, sino predicándose de Dios, como se predicaban la verdad y el bien.

La confusión, visible en el Areopagita, entre los conceptos de hermosura y de bien, ya identificados ó no bien discernidos muchas veces por los platónicos, desaparece ó se va aclarando en la escolástica de la Edad Media, y principalmente en Santo Tomás. Con declarar que el bien y la belleza, aunque sean una misma cosa en el sujeto, se distinguen *racionalmente*, quedaba de hecho consolidada la independencia de la estética como ciencia distinta de la ética. Increíble parece que algunos modernos, que se dicen tomistas, y especialmente un Jesuíta alemán, cuyo libro corre con desmedido aplauso en nuestras escuelas, hayan mostrado tanto empeño en volver á embrollar lo que Santo Tomás tan admirablemente distinguió, y hayan pretendido escudar con el nom-

bre del Santo ciertas especulaciones sentimentales, reducidas, en último término, á confundir lo bello con lo amable, y á atribuir á la voluntad lo que el gran maestro dominico atribuye tan claramente á la potencia cognoscitiva.

Santo Tomás no es autor de estética, en el riguroso sentido de la palabra, y tiene mucho de aventurado y temerario el fervor de sus discípulos por convertirle en maestro de filosofía del arte, cuando casi ninguna de las cuestiones que hoy plantea esta ciencia, y que tanto influyen en la técnica, están resueltas ni indicadas siquiera en sus libros. Es más: si se exceptúa el comentario sobre el Areopagita, Santo Tomás no ha tratado nunca *directamente* ninguna cuestión de metafísica de lo bello, aunque por incidencia, y al hablar de lo *honesto* y procurar discernirlo de otras nociones afines, derrame luz esplendorosísima sobre el primero y capital de sus problemas.

Para llegar á entender algo del pensamiento del egregio Doctor, es muy buen camino dejar aparte las extrañas derivaciones y consecuencias que sacan de él los escolásticos modernos, teólogos peritísimos sin duda, pero ajenos los más de ellos al arte. Formaría muy errada idea de las ideas de Santo Tomás sobre la belleza, quien las conociese sólo al través de Yungmann, v. gr. No me lisonjeo yo de acertar á exponerlas, porque el tecnicismo escolástico presenta enormes dificultades para los que nos hemos educado en otro estilo filosófico; pero tengo la esperanza de no tor-

cerle ni alterarle, en apoyo de ningún sistema. Por ahora seré simple expositor <sup>1</sup>.

Pregunta Santo Tomás en la 2.<sup>a</sup> 2.<sup>de</sup>, quaestio 145 *De honestate*, art. 2.<sup>o</sup>, si lo *honesto* es lo mismo que lo *hermoso*. Parece que no, porque la razón de lo honesto se toma del apetito, y lo hermoso es lo que se apetece por sí. Al contrario, lo bello mira más bien á la potencia cognoscitiva. Además, la hermosura requiere cierta claridad, la cual pertenece á la razón de gloria, al paso que lo honesto dice relación de honor. Siendo, pues, cosas diferentes entre sí el honor y la gloria, parece que también lo son lo honesto y lo hermoso. Además, lo honesto es conforme á la virtud, y, por el contrario, hay cierto género de hermosura que se opone á ella; y así dice el Profeta Ezequiel: *Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo*. Contra esto pueden alegarse aquellas palabras del Apóstol (I Cor., xii, 23): *Quae inhonesta sunt nostra, abundantiore honestatem habent: honesta autem nostra nullius egent*. Parece, pues, que lo honesto y lo hermoso son la misma cosa; pero á esto

<sup>1</sup> La edición de la *Summa* que manejo siempre es la que lleva por señas de impresión: *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, diligenter emendata, Nicolai Sylvi, Billuarti et C. J. Drioux, notis ornata. Barri-Duci, ex typis RR. PP. Cestinatorum Ludovici Guerin, editoris successorum*.

Véase además:

*Del bello, questione inedita di S. Tommaso d'Aquino, con notizie storico-critiche de'codici... Napoli, articoli estratti dalla Raccolta religiosa La Scienza e la Fede: 1869, 4.<sup>o</sup>, 70 páginas.*



se responde, conforme á la autoridad del Areopagita (en el libro *De divinis nominibus*), que para la razón de lo hermoso concurren la claridad y la debida proporción. Luego la hermosura corporal estriba en tener el hombre los miembros del cuerpo bien proporcionados, añadiéndose á esto la conveniente claridad de color. Y del mismo modo, la belleza espiritual se funda en que la conversación del hombre, ó su acción, sea bien proporcionada, conforme á la espiritual claridad de la razón. Todo esto pertenece á la razón de lo honesto, que, como en otra parte explica Santo Tomás, es la misma que la virtud, la cual, conforme á la razón, rige y modera las cosas humanas. De donde se infiere que lo honesto no es cosa distinta de la hermosura espiritual. Así San Agustín (*Quaest.*, lib. LXXXIII, *quaest.* 30), entiende por honesta la hermosura inteligible, que más propiamente se llama espiritual; y luego añade que hay muchas hermosuras visibles, que con menos propiedad se llaman honestas.

Á lo primero se ha de responder que el objeto que mueve el apetito es el bien aprehendido, pero que también la hermosura que aparece en el mismo acto de la aprehensión, se toma en concepto de bien y de cosa conveniente; y por eso enseña San Dionisio que para nosotros es tan admirable lo hermoso como lo bueno. De aquí resulta que la misma honestidad, en cuanto tiene espiritual hermosura, se hace apetecible. Por eso dicen Tulio y Platón que si pudiéramos contemplar con los ojos corporales la forma, y, por de-

cirlo así, el semblante de lo honesto, encendería en nosotros ardentísimos amores, que nos excitasen á la sabiduría.

Á lo segundo se ha de responder que la gloria es un efecto del honor, por cuanto todo lo que es honrado ó alabado, resulta esclarecido á los ojos de los demás hombres. Así como lo honorífico y lo glorioso son una misma cosa, así también lo son lo honesto y lo hermoso.

Á lo tercero se ha de responder que esta objeción se toma de la hermosura corporal, y sólo es aplicable á ella, aunque pueda decirse que también por belleza espiritual peca alguno, especialmente en cuanto se ensoberbece de la misma honestidad, conforme á lo que dice Ezequiel (xxviii, 17): *Elevatum est cor tuum in decore tuo: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

En la cuestión 18 de *Vita contemplativa*, vuelve á afirmar el Santo que la belleza consiste en cierta claridad y debida proporción, y que una y otra tienen su raíz en la razón, á la cual pertenece la luz manifestante y el ordenar en las otras cosas la proporción debida. Por eso en la vida contemplativa, que consiste en un acto de razón, se encuentra por sí y esencialmente la hermosura; y en las virtudes morales se encuentra la hermosura por participación, es á saber, en cuanto participan del orden de la razón, y principalmente en la templanza, que reprime la concupiscencia, oscurecedora de la lumbre de la razón. La vida contemplativa es, pues, especiosa en el ánimo. Y esto se significa en las Sagradas

Escrituras por Raquel, de la cual dice el *Génesis* (29), que era *pulchra facie*.

En la primera parte, cuestión 5.<sup>a</sup>, art. 4.<sup>o</sup>, con ocasión de disputar *si el fin tiene razón de causa final*, discute el Santo aquel texto, ya alegado, del falso Areopagita, conforme al cual lo bueno es alabado como hermoso. Pero es así que lo honesto importa razón de causa final; luego lo bello parece que ha de tener también razón de causa final, y no formal.

A esto responde Santo Tomás que lo hermoso y lo bueno son la misma cosa en el sujeto, porque se fundan sobre la misma base, es decir, sobre la forma, y por eso lo bueno es alabado como hermoso; pero que racionalmente difieren. El bien, propiamente hablando, dice relación al apetito, siendo el bien el que todos apetecen, y por eso tiene razón de fin, porque el apetito es el movimiento hacia la cosa. Al contrario: lo hermoso se refiere á la facultad cognoscitiva, y así llamamos cosas hermosas las que bastan á agradar, y lo bello consiste en la debida proporción, deleitándose el sentido en las cosas debidamente proporcionadas, como semejantes á él mismo, por ser también el sentido cierta manera de razón en donde brilla la virtud cognoscitiva. Y como el conocimiento se hace por asimilación, y la asimilación se refiere principalmente á la forma, resulta de aquí que lo hermoso pertenece á la razón de causa formal.

En la cuestión 27, art. 1.<sup>o</sup> de la 1.<sup>a</sup> sec., se pregunta si el bien es la única causa del amor.

Santo Tomás responde que sí, á pesar de la opinión del Areopagita, según el cual, no sólo lo bueno, sino también lo hermoso, es amable. Á esto responde el Santo, lo mismo que en la cuestión anterior, que lo hermoso se diferencia racionalmente de lo bueno, por ser propio de la naturaleza del bien el que sólo en *su posesión* se aquiete el apetito. Por el contrario: á la razón de lo hermoso pertenece el que en *su aspecto* ó conocimiento se aquiete el apetito. Los sentidos que principalmente dicen relación á la hermosura, son los que propiamente se llaman cognoscitivos, es decir, la vista y el oído, los cuales más inmediatamente dependen de la razón. Así llamamos hermosas á las cosas visibles, y hermosos también á los sonidos. Pero en las sensaciones de los otros sentidos no usamos del nombre de hermosura, y no llamamos bellos ni á los sabores ni á los olores. De aquí resulta claro que la belleza añade á la bondad algún carácter perteneciente á la facultad cognoscitiva, debiendo llamarse *bien* lo que simplemente agrada al apetito, y *hermoso* aquello cuya aprehensión ó percepción agrada.

La doctrina de Santo Tomás acerca de la belleza se resume, pues, en tres conclusiones únicas. Primera, diferencia racional entre el bien y la hermosura, en cuanto la una se refiere principalmente á la facultad apetitiva, y el otro á la cognoscitiva: el primero á la voluntad, la segunda al entendimiento. Segunda, el bien es causa final: lo hermoso causa formal. Tercera, la belleza consiste en cierta claridad y debida proporción.