

Veamos ahora la teoría acerca del arte.

En la primera sección, quest. 57, art. 3.º, pregunta el Angélico Doctor si el hábito intelectual que es arte puede llamarse también virtud, y se propone la siguiente objeción: «Parece que el arte no es virtud intelectual, porque de la virtud no usa mal ninguno, y, al contrario, algunos artífices pueden obrar mal, conforme á la ciencia de su arte; luego el arte no es virtud. Además, las artes liberales son más excelentes que las artes mecánicas, porque las artes mecánicas son prácticas y las artes liberales son especulativas. Si el arte fuese una virtud intelectual, debería contarse entre las virtudes apetitivas; pero vemos que el filósofo (es decir, Aristóteles) (Ética, lib. vi, capítulos iii y iv), dice que el arte es virtud; aunque no le cuenta entre las virtudes especulativas, de quienes es sujeto la parte científica del alma.»

Á lo primero se responde que el arte no es más que una *razón recta de hacer alguna obra*¹, y que el bien de esta obra no consiste en que sea afectado de cierto modo el apetito humano, sino en que la obra hecha por arte sea en sí misma buena. No pertenece á los méritos del artífice, en cuanto artífice, la voluntad con que hace la obra, sino cómo es la misma obra que hace. Así, pues, propiamente hablando, el arte es un hábito operativo. Y, sin embargo, en algo conviene con los hábitos especulativos, porque también pertenece

¹ *Ratio recta aliquorum operum faciendorum.*

á los mismos hábitos especulativos lo que vale en sí misma la cosa que se considera, y no solamente la relación que tiene el apetito humano con ella. Á la manera que cuando el geómetra investiga la verdad, poco importa cuál sea su disposición en la parte afectiva, sea esta alegre ó triste, tampoco importa mucho en el artífice. Y de este modo, el arte tiene razón de virtud, lo mismo que el hábito especulativo.

Y ha de añadirse que, cuando alguno que posee un arte obra un artificio malo, esto no es obra de arte, sino más bien contra el arte, así como cuando alguien, sabiendo la verdad, miente, lo que dice no es según la ciencia, sino contra la ciencia. El arte, lo mismo que la ciencia, se refiere siempre al bien, y por eso se le llama virtud. Pero en una cosa difiere de la perfecta razón de virtud, en cuanto él mismo no hace el buen uso, sino que para hacer esto, se requiere alguna otra cosa más, aunque tampoco puede haber buen uso sin arte.

Ha de añadirse, que en las mismas ciencias especulativas hay algo á modo de arte, v. gr., la construcción del silogismo, ó de la oración congrua, ó la obra de contar ó de medir. Por eso los hábitos especulativos, que se ordenan á obras de esta especie, se llaman por alguna similitud artes, es á saber, artes liberales, á diferencia de aquellas otras que se ordenan para las obras del cuerpo, y que son en cierto modo serviles, en cuanto el cuerpo está servilmente sujeto al alma, y el hombre sólo en el alma es libre. Pero las

ciencias que no se ordenan á ninguna obra de este género, se llaman simplemente ciencias y no artes. Y no porque las artes liberales sean más nobles, les conviene más la razón de arte.

En el art. 4.º pregunta el Santo si la prudencia es virtud distinta del arte, y procede de esta manera: « Parece que la prudencia no es virtud distinta del arte, porque el arte es la *razón recta de algunas obras*. Pero el diverso género de obras no hace que algunas cosas pierdan la razón de arte, puesto que hay artes diversas para diversas obras. »

Á esto se responde que donde se encuentra diversa razón de virtud, allí conviene distinguir las virtudes. Hemos dicho antes que algún hábito tiene razón de virtud, solamente porque tiene la potencia de ejecutar una obra buena; al paso que otros hábitos, no sólo tienen la potencia, sino que también la usan. El arte, pues, tiene tan sólo la facultad de la obra buena, porque no mira al apetito; pero la prudencia, no sólo tiene la facultad de la obra buena, sino también el uso, porque mira al apetito, como presuponiendo su rectitud. Y la razón de esta diferencia está en que el arte es la recta razón de las cosas factibles (*factibilem*), y la prudencia es la recta razón de las cosas ejecutables (*agibilem*). Difieren el *facere*, y el *agere*, en que, como dice Aristóteles (Metaph., libro ix), *facere* es un acto transitivo á la materia exterior, v. gr., el edificio y otras cosas semejantes; y *agere* es un acto permanente en el mismo agente, como el ver, el querer, etc.

La prudencia tiene con los actos humanos, que consisten en usar de las potencias y de los hábitos, la misma relación que tienen las artes con las operaciones exteriores, en cuanto una y otra son razón perfecta respecto de aquellas cosas á quienes se comparan.

Pero al fin la cosa *artificiada* no es el bien del apetito humano, sino el bien de la misma obra artificial, y por eso el arte no presupone el apetito recto. Y así es más alabado el artífice que, queriendo, peca, que el que peca no queriendo; porque es más contra la prudencia pecar queriendo, que no queriendo. Lo recto de la voluntad pertenece á la razón de prudencia, pero no á la razón de arte.

En el art. 5.º enseña Santo Tomás que el bien del arte se ha de considerar, no en el mismo artífice, sino más bien en lo *artificiado*; porque el acto que pasa á la materia exterior, no es la perfección del que lo hace, sino de la cosa hecha. Por eso no se requiere para el arte que el artífice obre bien, sino que haga una obra buena. Pero se requiere que el mismo artefacto obre bien, v. gr., que el cuchillo, ó la sierra, corten bien. El arte no es necesario para que viva bien el mismo artífice, sino solamente para que haga bien la obra artificada; al paso que la prudencia es necesaria á los hombres para vivir bien.

De todos estos y otros razonamientos más, infiere Santo Tomás que la prudencia es virtud intelectual distinta del arte. Las virtudes intelectuales en su sistema parecen ser cinco: sa-

biduría, ciencia, entendimiento, arte y prudencia.

La percepción de la idea, ó ejemplar de la obra artística, viene á ser en el sistema tomista una especie de platonismo mitigado. En cualquier artífice preexiste la razón de las cosas que se constituyen por el arte: en todo gobernante ha de preexistir la razón del orden. Y así como la razón de las cosas que se han de hacer por el arte, se llama idea ó ejemplar de la cosa artificia- da, así también la razón del orden. Dios, por su sabiduría, es el criador de todas las cosas, con las cuales tiene la misma relación que el artífice con sus artefactos. Y como la razón de la divina sabiduría, en cuanto ha creado todas las cosas, tiene razón de arte, ó de ejemplar, ó de idea; así la razón de la divina sabiduría, que mueve todas las cosas á su debido fin, debe considerarse como ley. (Quaest. 93, art. 1.º, 1.ª 2.ª)

La forma artificial es la semejanza del último efecto, al cual se dirige la intención del artífice, á la manera que la forma del arte en la mente del edificador es principalmente la forma de la casa edificada, y es, de un modo secundario, la forma de la edificación.

La sabiduría, la ciencia y el entendimiento son virtudes intelectuales que versan acerca de lo necesario; el arte y la prudencia convienen en referirse á lo contingente.

La idea fundamental del Santo, la que da más precio á lo que podemos llamar, no su sistema, sino sus ideas estéticas, es la separación profun-

da que donde quiera hace entre el arte y las demás virtudes intelectuales, mostrando que el arte no lleva consigo lo recto del apetito, y que por eso, para usar rectamente de él, se requiere otra virtud distinta de la virtud moral. Ni indica jamás que el arte tenga otro fin que el arte mismo, ni otros medios que sus propios medios, de tal modo, que bien puede afirmarse que no le hubiera sonado tan mal como á sus discípulos el concepto de *forma sin uso*, que después de la crítica kantiana venimos aplicando al arte. Dice (en la 2.ª sec., cuest. 47, art. 4.º) que toda la aplicación de la razón recta á algo factible pertenece al arte; pero que á la prudencia sólo pertenece la aplicación de la razón recta á aquellas cosas en quienes cabe deliberación, es decir, aquellas en que no hay camino determinado para llegar al fin. Y como la razón especulativa constituye alguna obra de arte, v. gr., el silogismo y las proposiciones, procediendo en ellas según cierto y determinado método, resulta de aquí que, respecto de estas cosas, puede alabarse la razón de arte, pero no la razón de prudencia, y que puede darse algún arte especulativo, pero no alguna prudencia especulativa.

Con ocasión de preguntar (1.ª sec., cuest. 58, art. 5.º) si la virtud intelectual puede existir sin la moral, enseña el Ángel de las Escuelas que los principios artificiales no son juzgados, por nosotros, buenos ó malos, según la disposición de nuestro apetito, considerándolos como fines. De aquí que el arte no requiera la virtud de per-

feccionar el apetito, del modo que la requiere la prudencia.

Santo Tomás no admite el término de *creación* aplicado á las obras de arte, porque la forma preexiste en la materia en potencia (parte 1.^a cuest. 45, art. 8.^o). La operación del arte se funda sobre la operación de la naturaleza, y ésta sobre la creación (1.^a, cuest. 45). El arte no puede inducir una forma sustancial, sino por virtud de la naturaleza (2.^a 2.^{de}, cuest. 77, art. 2.^o). Todas las formas artificiales son formas accidentales, y el arte no puede producir forma alguna sustancial.

La razón procede de distinto modo en las obras artificiales y en las morales: en las artificiales, la razón se ordena al fin particular excogitado por la razón; en las morales se ordena al fin común de toda la vida. Pero el fin particular se ordena siempre, y en último término, al fin común. En el arte se peca, pues, de dos modos: ó por desviación del fin particular que se propone el artífice, y este es pecado propio del arte, ó por desviación del fin común, del fin humano, lo cual propiamente no es pecado del artífice en cuanto artífice, sino en cuanto hombre, al paso que en el primer ejemplo es culpable sólo en cuanto artífice.

Las formas artificiales (según leemos en la 2.^a 2.^{de}, cuest. 96, art. 2.^o) no son otra cosa que la composición, el orden y la figura. Es doctrina de Aristóteles.

Recientemente ha aparecido un opúsculo iné-

dito de Santo Tomás, que arroja nueva luz sobre sus ideas estéticas. El Dr. Pedro Antonio Uccelli, infatigable rebuscador de autógrafos de aquel Santo, encontró el año 1869, en la Biblioteca nacional de Nápoles, un comentario inédito de los libros *De divinis nominibus* del falso Areopagita, obra comentada á porfía por los más famosos doctores de la Edad Media, como Scoto Erígena, Alberto Magno y otros.

Por graves indicios, que sería largo exponer aquí, quiere probar Uccelli (y, á nuestro entender, lo prueba) que este comentario, distinto del que anda impreso en las obras del Santo, es trabajo suyo genuino, aunque pudiera inducir á sospechar lo contrario y á tenerle por obra del maestro de Santo Tomás, Alberto el Magno, el encontrarse ya impresos, entre las obras de éste (tomo III de la edición de Lyon), los comentarios á los otros tres libros de San Dionisio. El códice parece autógrafo de Santo Tomás, y las enmiendas é interlíneas, y las adiciones del margen, parecen excluir la suposición de que sean apuntes de cátedra, toma dos por el santo doctor de las explicaciones de su maestro. Otro códice del siglo XIV, copia elegante, pero incorrecta, de la Biblioteca Vaticana, presenta el comentario sobre el libro *De divinis nominibus* como anónimo, y los otros como obra de Santo Tomás.

Si la identidad de la doctrina es prueba bastante fuerte para resolver esta cuestión, nadie dudará que nos encontramos en presencia de un escrito inédito de Santo Tomás. Así lo ha probado

el profesor Signoriello, comparando las ideas de este comentario, del cual ha impreso Uccelli toda la parte relativa á la belleza, con las luces que sobre el mismo asunto esparció el Angélico Doctor en otras obras suyas, y principalmente en el gran monumento de la *Summa*. Mi lector conoce ya las doctrinas del falso Dionisio acerca de la hermosura; sobre ellas ha especulado Santo Tomás, separándose en cosas muy esenciales del texto que comenta. Indicaré sólo las principales ideas del comentador, que, según su costumbre en otras explicaciones y glosas suyas, empieza por dividir el texto, junta luego los miembros dispersos, hace la paráfrasis, y, finalmente, da la solución de las dudas y cuestiones particulares que pueden surgir del texto comentado.

Empieza por preguntar cuál es la razón de haber el Areopagita tratado primero de lo hermoso que de lo amable ó bueno, siendo así que lo hermoso añade alguna calidad sobre lo bueno. Y responde que, entre los bienes que proceden de Dios á las criaturas, hay cierto orden que debe observarse cuando de ellos se trata. La primera *procesión formal* que se verifica en el entendimiento es la aprehensión de la verdad; después, lo que se conoce como verdadero enciende la voluntad y se recibe como bueno y mueve al deseo á dirigirse hacia ello, porque conviene que el movimiento del deseo encienda una aprehensión doble, una en el entendimiento especulativo, otra en el entendimiento práctico. Á la verdad absoluta responde la procesión de la luz (intelectual);

á la aprehensión de lo verdadero, en cuanto tiene razón de bien, responde la procesión de lo hermoso: al movimiento del deseo responde la procesión de lo amable, y por eso se trata primero de la luz, en segundo lugar de lo hermoso, y en tercero de lo amable. Y aunque lo simple sea antes que lo compuesto en el orden real, nada impide que lo compuesto, cuando se toma en razón de verdad, anteceda á lo simple, que se toma en razón de bien tan sólo en cuanto al movimiento del deseo, puesto que aquí se atiende sólo al orden de su procesión en el alma.

Y lo honesto, ¿es lo mismo que lo hermoso? El Areopagita parece confundir la belleza con el bien, aunque no con el bien útil, ni tampoco con el bien deleitable, sino con el honesto. Su comentador responde que lo hermoso, en razón de sí, comprende muchas cosas; es á saber: en primer término, el esplendor de la forma sustancial ó actual, sobre las partes de la materia proporcionadas y determinadas; así el cuerpo se dice hermoso por el resplandor del color sobre los miembros proporcionados. Esta es la diferencia específica que abraza la razón de lo hermoso. La segunda cosa que se encierra en la noción de hermosura es la propiedad de arrastrar tras de sí el deseo, y esto en cuanto es bien y en cuanto es fin. La tercera excelencia que posee, es congregarlo todo y hacerlo hermoso por el resplandor de la forma. Por lo que hace á la primera propiedad, la razón de lo hermoso se distingue de la razón de lo honesto y bueno; en cuanto á la se-

gunda y á la tercera, no se distinguen en cierto modo, porque ni una ni otra de estas dos propiedades constituyen la esencia de la belleza, sino que la una se refiere á ella, en cuanto forma, por ser propio de la forma congregar en una muchas *posiciones* de la materia y servir de lazo de unidad; y la otra se refiere á la misma belleza, en cuanto es fin. Decíamos, pues, que lo bello y lo honesto son una misma cosa en el sujeto; pero se diferencian en la razón, porque la razón de la belleza universal consiste en el esplendor de la forma sobre las partes de la materia proporcionadas, ó sobre las diversas facultades y acciones, al paso que la razón de lo honesto consiste en llevar hacia sí el deseo. Lo hermoso se dice según la proporción de la potencia al acto; de donde se sigue que lo bello añade á lo honesto cierta diferencia, y ésta no consiste en los elementos componentes, como sucede en las cosas materiales, sino en el resplandor de la forma. Lo hermoso nunca se separa de lo bueno; v. gr.: la hermosura del cuerpo considerada en el sujeto, no es cosa distinta del bien del cuerpo, y la hermosura del alma no es cosa distinta del bien del alma; pero con todo eso, la hermosura del cuerpo se dice alguna vez buena, no respecto del bien del cuerpo, sino respecto del bien del alma.

Enseña el Areopagita que la causa primera no se distingue de la hermosura y lo hermoso: la primera causa lo comprende todo, por un acto simplicísimo. Pero en las cosas existentes, es decir, en las que han recibido el ser de

otra cosa, la belleza es como una participación, ó un don recibido de la causa primera. Puede objetarse que, consistiendo la razón de la hermosura en la proporción, y no teniendo lo simple, proporción respecto de sí mismo, porque toda proporción requiere dos términos cuando menos, parece que en la causa primera y simplicísima no puede haber hermosura. Pero Santo Tomás responde que la belleza está en Dios, que es la belleza suma y la primera belleza, de la cual emana la participación de lo bello en todas las cosas que llamamos hermosas. Es condición del primer agente el obrar por su propia esencia, pero de un modo ejemplar, en todas las otras cosas, y aunque Dios sea simple en sustancia, es también múltiple en los atributos, y por eso de la proporción del movimiento al acto resulta la suma hermosura.

De Dios se dice con verdad que es hermoso y que es la hermosura, aunque estas dos cosas no difieren realmente, sino sólo en cuanto á la manera de significar. Para significar la perfección de la causa primera, decimos que es hermosa, y para significar su simplicidad, decimos que es la hermosura, esto es, la forma de las cosas hermosas, de la cual participa el ser de todas las cosas bellas y que las hace ser bellas, como de la blancura participan todas las cosas blancas.

La naturaleza de la hermosura, que es una en sí, como fluyendo de un principio, se hace propia de cada uno de los seres, según su género. Y no se ha de entender que la hermosura se dice de

Dios solo en cuanto crea toda hermosura, sino en cuanto es autor de ella por su esencia, y como causa unívoca. De lo cual se infiere que su esencia, que es Él mismo, es la suma belleza, y la primera.

Pregúntase después si es condición de la hermosura producir hermosura, y responden algunos que no, porque ninguna cosa obra, si no es una cualidad activa; y así, v. gr., la blancura no hace la cosa blanca, sino que más bien la hace el color, disgregando las partes de la materia para la recepción de la luz. Pero la belleza, como hemos visto ya, no es una cualidad activa, ni tiene cualidades activas. Á esto se responde que San Dionisio habla de la naturaleza de la hermosura universalmente considerada, como algo que es común á todas las cosas bellas, y como forma de ellas, aunque se distingue y es más ó menos apetecida, según la naturaleza de aquellas cosas á las cuales se comunica. Á la primera belleza conviene el hacer bellas todas las cosas como causa efectiva formal, pero no á la belleza formal de las cosas bellas, cuando se consideran en sí, puesto que la primera causa produce toda hermosura, haciendo que resida en uno ú otro sujeto. Ha de decirse, pues, que aquella hermosura, que es forma de las cosas hermosas, produce la hermosura de un modo formal, aunque no efectivamente; pero que la hermosura, que es la forma del primer agente, produce la hermosura *efectivamente*, no por una acción física, sino obrando por su esencia.

Si la hermosura es una forma simple, ¿cómo

concurrer á ella la claridad y la consonancia? Así como para la hermosura del cuerpo se requiere que haya debida proporción en los miembros y que resplandezca en ellos el color; y si alguna de estas cosas faltase, no sería hermoso el cuerpo, así para la razón de universal hermosura, se exige la proporción de algunas partes ó principios, sobre los cuales resplandezca la claridad de la forma. Es cierto que lo simple no puede constar de cosas simples, como de partes materiales ó esenciales, pero puede proceder efectivamente de cosas diversas, sin menoscabo de su simplicidad, no de otro modo que la forma de un cuerpo mixto es algo simple, que emana de cosas diversas. Pueden, además, concurrir en el ser simple dos cosas, una de las cuales sea como el sujeto, y la otra como la esencia de la cosa. Así, á la razón de hermosura, concurren la consonancia como sujeto y la claridad como su esencia.

Enseña Dionisio que la belleza se llama bien sobresustancial, en cuanto atrae todas las cosas á sí. Pero alguien objetará que esta no es condición de la hermosura, sino del bien, dado que lo que la voluntad desea es el bien y no es la hermosura. Y si esta propiedad conviene á lo hermoso y también á lo bueno, y á lo honesto, parece que las tres cosas han de hacer sustancialmente una misma, ya que convienen en su ser sustancial. Á esto se contesta que este carácter no conviene á lo hermoso, según su propia diferencia, sino en razón de sujeto, en cuanto comunica con el bien por naturaleza de género; á la

manera que el hombre y el asno se apartan en la última diferencia, aunque convengan en lo general. Lo honesto añade á lo bueno el llevar los deseos tras de sí por su propia fuerza de dignidad; y lo hermoso añade á una y otra cosa cierto esplendor y claridad sobre lo proporcionado, es decir, sobre el orden.

Otro carácter de la belleza es el congregarlo todo. Á primera vista parece que esto no debe ser condición de la hermosura, porque de dos cosas diferentes no debe resultar un solo acto sustancial. Es así que la luz y la hermosura son diferentes, porque si no, estarían sujetos á una misma y simultánea determinación; luego, siendo el congregar acto esencial, no parece que es acto de la hermosura. Pero á la manera que el atraer hacia sí conviene á la hermosura en cuanto es fin y bien, así el congregar conviene á la hermosura en cuanto es forma, y según esto, no conviene á la luz del bien, porque de nadie es propio congregar sino de la forma, que encierra en una sola muchas *posiciones* de la materia. Y aunque la luz sea de la esencia de lo bello, lo bello añade sobre la luz una diferencia específica, por la cual se distingue de ella. La luz indica sólo emisión del rayo de la fuente luminosa; lo hermoso añade el esplendor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia. La razón de la hermosura es proporción que requiere en sí alguna diversidad. Á la hermosura le conviene algo según su esencia, y algo según su género, ya en cuanto es forma, ya en cuanto es fin. En cuanto es forma,

le conviene el congregar; en cuanto es fin, le conviene el atraer hacia sí. También la esencia puede considerarse de dos modos, ó absolutamente, y así le convienen la claridad y la consonancia; ó en cuanto es condición suya hacer partícipes á otras cosas de su hermosura, y así conviene á la primera belleza ser causa de toda belleza.

Ocho modos de hermosura señala Santo Tomás, siguiendo al Areopagita, y otros ocho defectos contrapuestos. Los modos se determinan así; la causa de la perfecta hermosura puede considerarse, ó absolutamente en la cosa que la posee, ó por comparación con otra. Si se considera en la misma cosa absolutamente, puede estimarse, ó por parte de la misma forma que resplandece sobre las partes, hermoseándolas, ó según la parte hermoseada. Según la forma, puede considerarse de dos modos: ora se atiende á la identidad de la misma forma, ora á su diversidad. Porque aquello cuya hermosura depende tan sólo de una forma, es de más perfecta hermosura que aquello cuya hermosura resulta de muchas formas. Y cuantas menos cosas le bastan para la perfección, tanto más noble es, y la que recibe siempre igual esplendor de la forma sobre sí, es de más perfecta hermosura. Si se la considera según las partes, puede atenderse al sitio de las partes en el todo, y así, lo que es hermoso en el todo, es de más perfecta hermosura que lo que es hermoso en una parte solamente. Ó puede atenderse al tiempo, y así, lo que no

siempre es hermoso es de inferior hermosura á lo que es hermoso siempre. La comparación con otra cosa puede ser comparación respecto de la causa, ó respecto del efecto. Conforme á la causa, lo que no procede de otra cosa que produzca su hermosura, es de hermosura perfecta y no deficiente, y lo que no sufre aumento ni disminución es también de hermosura perfecta. Respecto de los efectos, es decir, según que su efecto sea hermoso para unos y no para otros. También puede hacerse la comparación de dos modos: ó se comparan cosas diversas en especie, ó cosas diversas en número, aunque sean de la misma especie. Parece á primera vista que lo hermoso no lo es respecto de todas las cosas. Entre las formas hay algunas más cercanas al agente, y algunas más cercanas á la materia: las que son más cercanas á la materia están mezcladas de fealdad, porque nada es causa de torpeza sino la materia con privación; pero las más próximas al agente son más hermosas. Siendo la causa de las unas y de las otras la hermosura sobresustancial, que es Dios, parece que, si respecto de la una es hermoso, respecto de la otra debe ser feo. Ó se reducen las dos causas á un solo principio, que es Dios, ó no. Si no se reducen, no tendrá Dios relación alguna con lo torpe como efecto suyo, y entonces no se podrá decir que lo hermoso sobresustancial sea hermoso respecto de lo hermoso y de lo feo; pero si se reducen á Dios como á su causa, no pudiendo ser Dios causa de nada cuyo ejemplar no esté en él, es preciso que la idea ejemplar de

lo feo esté en él, y así debe llamarse feo, por la misma razón que, siendo idea ejemplar de lo hermoso, puede llamarse hermoso.

Á esto se responde que en Dios no puede haber ninguna fealdad, ni en sí mismo ni por comparación con algún efecto, porque, comparado con todas las cosas que proceden de él, tiene hermosura, ya sean ellas hermosas, ya nos parezcan feas. Pues así como resplandece su gloria por comparación con la gloria de los Santos, así resplandece la hermosura de su justicia por comparación con la injusticia de los réprobos. Y aunque todas las formas proceden de la primera, cuando se juntan á la materia decaen y se oscurecen, no de otro modo que la luz que resbala sobre lo negro y se confunde con las tinieblas, no por culpa de la luz del sol, sino por ser opacas las cosas que la reciben. Lo mismo acontece con las formas del arte, porque en la materia más vil se hacen menos claras, y en la más digna más. Además, lo feo, en cuanto tiene apetito á lo hermoso, participa algo de la hermosura, y en lo que es apto para recibir una forma, ya hay principio de esta forma, según dice Avicena; pero lo feo, en cuanto es cosa torpe, no tiene idea ejemplar, porque la fealdad es un defecto, del cual Dios no es causa, como tampoco lo es del mal en cuanto mal, aunque lo sea de la cosa que es torpe y mala. Y no decimos que toda luz y toda vida está en Dios porque todas las cosas procedan de él, como vivas ó lúcidas, aunque todas tengan luz, en cuanto participan de la forma, si bien no to-

das tengan vida, sino que lo decimos por el principio eficiente y cognoscitivo. Según la potencia eficiente, por la cual induce la materia en la forma, se dice que en él está la vida.

Defiende Santo Tomás, siguiendo al Areopagita, la uniformidad de la belleza en el entendimiento divino, y responde, entre otras, á la objeción de haber en el entendimiento divino muchas ideas y muchas razones, y á la de que las criaturas no están en el Criador. Á la primera contesta que las razones de las cosas que proceden de Dios comparadas con la causa eficiente, son una sola, según su ser y según su esencia, porque la misma divina esencia es la razón y la idea de todas las cosas creadas; pero según su relación con las diversas cosas creadas, tienen alguna diferencia, así como el centro, uno en esencia, tiene relación con muchas líneas, como principio de ellas. Si las ideas fuesen *simplemente* muchas, lo cual es falso, tampoco se seguiría que no fuese una sola la belleza, porque ésta implica el concepto de una sola forma como principio de todas, y por eso no es múltiple según sus diversas obras, ya que no dice especial relación á ésta ó á aquélla.

La razón y la idea, con relación á la diversidad de las cosas, pueden llamarse muchas, aunque no existe pluralidad alguna en la esencia que les contiene, y hasta podríamos decir que hay muchos principios, pero en la relación y no en el sujeto. Además, la hermosura dice participación, y lo hermoso dice participante. Y como la

ejemplaridad de las cosas formadas es respecto de la forma tan sólo, lo hermoso no tiene ejemplar en la causa primera sino según su hermosura, y por eso la belleza, trascendentalmente considerada, es uniforme, aunque en el ser de las cosas se divida.

La suprema hermosura es causa ejemplar, porque según ella se determinan todas las cosas bellas, y cuanto más tengan de hermosura, tanto más tienen de ser.

Además, nadie desea alguna cosa por su operación, sino por la semejanza que tiene con la divina hermosura, y por eso, hasta el fornicario obra por el ansia del deleite, el cual, propia y verdaderamente, sólo reside en Dios. Y aunque no todas las cosas desean la divina hermosura según que está en el mismo Dios, la desean por semejanza y la buscan entre sombras, y así no llegan á ella.

Todo está en lo hermoso como en causa eficiente, final y ejemplar, y bajo este aspecto, lo hermoso es la misma cosa que lo bueno. Todas las cosas desean el bien y la hermosura según la causa universal. Y como nadie desea ninguna cosa sino por ser en cierto modo semejante á él, algo ha de haber en todas las criaturas semejante á lo bueno y á lo hermoso por participación de ellos, y de aquí se sigue que no hay ninguna cosa de las existentes en acto, es decir, que tenga el ser completo, que no participe de lo hermoso y de lo bueno.

Parece, no obstante, que esto es insuficiente

para establecer la identidad de lo hermoso y de lo bueno. Lo bueno tiene razón de causa final; lo hermoso tiene razón de causa formal, porque sólo indica esplendor de la hermosura sobre las partes. Es así que el fin y la forma implican diversa intención; luego lo bueno y lo hermoso no se desean por la misma razón. Además, el deseo es siempre de cosa perfecta, y sólo la causa eficiente es causa perfecta como forma y como fin, porque nadie da el ser á otra cosa si no es perfecto en sí mismo.

Además, nadie desea lo que tiene por participación sustancial, porque el deseo es de cosas que no se tienen. Es así que todas las cosas tienen lo bueno y lo hermoso por participación sustancial; luego no todas las cosas desean lo bueno y lo hermoso. Á estas objeciones se responde que aunque la intención de las causas sea diversa, no es inconveniente que una causa según su intención se ordene á la intención de otra causa, aunque una causa no sea causa de otra según su ser. La materia no es causa de forma, sino al contrario, pero una y otra son causa del compuesto. Hemos de decir también que algunas cosas participan de lo hermoso y de lo bueno, perfecta y simplemente, y otras relativa é imperfectamente. Cuando participan imperfectamente, no es dudoso que desean la perfección en lo hermoso y en lo bueno. Cuando participan sencilla y perfectamente, pueden considerarse de dos modos: ó absolutamente en sí, ó según la capacidad respecto de la idea ejemplar. Absolutamente, no

desean lo que ya tienen, pero según la capacidad, pueden adelantar en hermosura y en bondad, conforme se acerquen más al ejemplar, y por eso desean siempre lo perfecto en hermosura y en bondad.

