

Hugo Costarelli Brandi

Universidad Nacional de Cuyo
Argentina

LO BELLO Y LA BELLEZA EN EL COMENTARIO TOMASINO AL *DE DIVINIS NOMINIBUS*

En los trabajos dedicados al *pulchrum* en Tomás de Aquino, es habitual encontrar citados como textos fundamentales aquellos contenidos en la *Summa Theologiae* donde se lo analiza como *quae visa placent*¹ y se lo asocia a las estructuras tradicionales de lo bello como son la *consonantia*, la *integritas* y la *claritas*.² Sin embargo, conviene notar que el tema de la belleza no apareció en el horizonte tomasino recién con la redacción de la *Summa Theologiae* sino que siempre estuvo presente en su especulación. En efecto, si bien el Aquinate no escribió tratado alguno sobre lo bello, no obstante es posible constatar en sus textos que el tema de la belleza aparece ya desde el comienzo en sus escritos y que dicho tema viene asociado *regularmente* a la doctrina neoplatónica presentada por el Dionisio Areopagita en su *De Divinis Nominibus*.

Para comprender esta doble afirmación es preciso recordar que antes de iniciar su actividad como bachiller el Aquinate recibió de ma-

Editio prima: *Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo. Tres lecturas dominicas en torno al pulchrum. Textos y estudios*, ed. Hugo Costarelli Brandi, rev. Ceferino P. D. Muñoz (Mendoza, Argentina: CEFIM – SS & CC, 2014), 44–64.

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

² Cfr. id., I, q. 39, a. 8, c.

nos de Alberto, entre los años 1248 y 1252, las lecciones sobre la obra del Areopagita. A partir de aquí la doctrina dionisiaca permanecerá siempre con Tomás apareciendo sucesivamente en su obra, desde las primeras hasta la última, y especialmente al momento de referirse a la belleza y al bien. Piénsese en este sentido en un texto del *Comentario a las Sentencias* cuya redacción está datada entre 1252 y 1256 donde afirma que “a la razón de la belleza concurren dos cosas según el Dionisio, es decir la consonancia y la claridad. Dice en efecto que Dios es causa de toda belleza en cuanto es causa de la consonancia y de la claridad.”³ Lo mismo se puede apreciar en el *De Veritate*, escrito entre 1256 y 1259, donde sin hacer mención explícita del Areopagita, aparece nuevamente su reflexión sobre el bien y lo bello:

[Q]ue el apetito se complete en el bien, la paz y la belleza no significa que se complete en cosas diversas. En efecto, por esto mismo que algo apetece lo bueno apetece a la vez lo bello y la paz: lo bello sin duda, en cuanto está en sí mismo modificado y especificado, se incluye en la razón de bien; pero lo bueno agrega un orden de perfectividad a otra cosa. De donde cualquiera que apetece lo bueno, apetece por esto mismo lo bello.⁴

Si bien este texto es menos explícito que el anterior, afirma con profundidad la tesis dionisiana cuyo origen se remite hasta Platón: lo bueno implica a lo bello; entre estos trascendentales hay una profunda unidad nacida en el hecho de que ambos responden de alguna manera al *modus* y a la *species*, es decir que ambos presuponen la *commensuración* de los principios del ente y a la forma misma.⁵

³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1, c.

⁴ Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.

⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 5, c.: “Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur.”

Ahora bien, este breve recorrido que busca manifestar la presencia del pensamiento del Areopagita en Tomás ya desde sus primeros escritos, sobre todo en lo que respecta al tema de lo bello, encontrará en el comentario al *De Divinis Nominibus* uno de sus lugares de estudio fundamentales.

El In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus

Sería ocioso insistir aquí en la enorme importancia que este texto de Dionisio tuvo para el pensamiento medieval, y la gran cantidad de comentarios que filósofos y teólogos han hecho de esta obra. Piénsese al menos en aquellos realizados por Ricardo y Hugo de San Víctor, Roberto Grosseteste y el de Alberto Magno. Es en esta larga tradición donde Tomás se inserta con su comentario.⁶

El texto dionisiano analiza a partir del capítulo IV los nombres divinos comenzando por el de *Bien*. En este contexto y tomándolo como guía, el Areopagita discurrirá por los nombre de Luz, Belleza, Amor, Éxtasis y Celo. Respetuoso de tal estructura lo primero que hará Tomás al comentar el texto será ocuparse del bien en sí mismo para luego dedicarse a los nombres que implican la razón de apetecible, es decir la razón de bondad; y en este sentido es que estudiará en primer lugar el nombre de *Luz* y en segundo lugar el nombre de *Belleza*, al que dedicará cuatro *Lectiones* que van de la 5 a la 8.

Si la *lectio* quinta da inicio al estudio del nombre divino de Belleza entonces deberá en primer lugar dar razones de por qué se puede predicar de Dios dicho nombre; y como tal razón no puede ser principalmente humana sino divina es que Dionisio apelará a un argumento de autoridad más fuerte, es decir al de las Sagradas Escrituras. Allí es

⁶ Es importante considerar este contexto al momento de entender algunas afirmaciones del Aquinate las que, sin comentar nada del texto dionisiaco, son deslizadas tímidamente con la aparente intención de no discordar con el contexto de comprensión ya determinado al promediar el siglo XIII, pero que muestran la propia especulación tomasina al respecto.

posible constatar que este nombre es aplicado a Dios de dos modos: como *pulchrum* y como *pulchritudo*. Efectivamente, “Dios es alabado por los santos teólogos en la Sagrada Escritura como bello: Cantar de los Cantares: «¡He aquí que eres bello, amado mio!»; y como belleza: Salmo 95: «en su presencia, confesión y belleza».”⁷

Esta diferencia de nombres indicado por las Escrituras no pretende significar cosas distintas en Dios sino tan sólo establecer una diferencia entre lo bello y la belleza aplicable a las creaturas, puesto que en Dios como Causa Primera, “debido a su simplicidad y perfección únicas comprende todas las cosas, es decir todas en uno, de donde aunque entre las creaturas difieran lo bello y la belleza, Dios comprende sin embargo a una y otra en sí como algo uno e idéntico.”⁸

Y a fin de explicitar lo que diferencia en las creaturas lo bello de la belleza Tomás remite a la distinción que existe entre *lo participado* y *el que participa* ya que,

se dice bello (*pulchrum*) a esto que participa la belleza; por el contrario la belleza (*pulchritudo*) es la participación de la primera Causa que hace bellas todas las cosas: en efecto, la belleza de la creatura no es otra cosa que la similitud de la belleza divina participada en las cosas.⁹

Si bien el Aquinate no volverá a mencionar esta distinción en sus obras posteriores, en este momento la profundizará al reflexionar sobre el sentido en que es posible pensarla en Dios, considerado siempre en relación con las creaturas. Si en este sentido cuando se habla de la belleza creatural (*pulchritudo*) se dice que debe entenderse allí *lo participado*, en el momento de aplicar este nombre a Dios deberá entenderse entonces que Él es el que “da la belleza a todos los entes creados según la propiedad de cada uno.”¹⁰ Conviene notar aquí, en primer lugar, que

⁷ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 334.

⁸ Id., 336.

⁹ Id., 337.

¹⁰ Id., 339.

la belleza es dada a *todos los entes creados*, es decir que todo lo que es, es bello. En segundo lugar, hay que advertir también que la belleza correspondiente a todo ente es la adecuada a la *propiedad de cada uno* ya que no es idéntica belleza la de los cuerpos que la del espíritu, o la del tal o cual cuerpo; es decir que a cada ser le corresponde la belleza debida a su especie, la que será dada por la forma, como más adelante se demostrará.

Pero decir que Dios es la causa de la belleza (*pulchritudo*) no manifiesta aún su *ratio* propia, la cual responde propiamente a la *claritas* y la *consonantia*: “y en qué consista la razón de belleza (. . . se ve al comprender que . . .) Dios transmite la belleza en cuanto es causa de la consonancia y de la claridad en todas las cosas.”¹¹ Tomás recupera en este punto dos de las estructuras inteligibles tradicionales de la belleza. En cuanto a la *consonantia* es preciso advertir que ella no sólo se encuentra en las cosas bellas proporcionando sus partes sino también es la que permite la percepción misma de esa belleza al propiciar esa *sintonía* con los sentidos y la inteligencia del hombre.

En cuanto a la *claritas*, en asociación a la belleza y a la *consonantia*, Tomás ya la había mencionado en el *Comentario a las Sentencias* y la volverá a mencionar en la *Summa Theologiae* haciéndolo en todos los casos del mismo modo: citará a Dionisio y asociará la *claritas* al tema del color poniendo casi siempre como ejemplo al hombre que tiene un color esplendente. Uno de estos textos, el del *Comentario a las Sentencias*, es casi el mismo de la *Suma de Teología* donde, hablando de la belleza, dice que ésta implica a la “debida proporción o consonancia. Y además a la claridad, de donde las cosas que tienen color nítido se dice que son bellas.”¹²

Hay que recordar que esta estructura inteligible de lo bello tiene su origen en el neoplatonismo, en concreto en el pensamiento de Plotino. Este filósofo, sintetizando elementos platónicos y aristotélicos había

¹¹ Id.

¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, c.

afirmado que la belleza tenía su raíz en la forma, la cual encontraba en la materia el obstáculo a su realización plena. Pero cuando la materia estaba bien dispuesta en relación a la forma, ésta alcanzaba un grado de *información* tal que le permitía *esplender* en ese ente a modo de luz: “la belleza del color es simple debido a la conformación y a su predominio sobre la tenebrosidad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea y es razón y forma.”¹³

En el caso particular de Tomás la *claritas* tendrá dos sentidos bien delimitados. En primer lugar puede comprenderse, a partir del texto citado más arriba, que la claridad “se refiere a la luz física,”¹⁴ aquella que permite que lo bello sea visto. Pero en segundo lugar y de modo más esencial es posible detectar otro sentido; “en efecto, se llama luz entre los seres espirituales a aquello que se relaciona a la manifestación intelectual como la luz corporal se relaciona a la manifestación sensitiva.”¹⁵ Se trata de la fuerza manifestativa de los entes a un intelecto la cual brota sin duda del grado de esplendor es decir de *información*, de la forma.

Ahora bien, si como se ha dicho *claritas* y *consonantia* constituyen la *ratio pulchritudinis*, es decir la razón propia que explica la presencia de la belleza en las cosas en virtud de la participación de la Belleza Divina, entonces será preciso continuar desplegando las implicaciones que ambas estructuras inteligibles de lo bello presentan.

Respecto de la primera Tomás no agregará mucho más a lo ya expresado, destacando sólo que esta claridad es plena en Dios y que en las creaturas se encuentra una participación *pulcrificante* de aquella Luz primera. Pero en cuanto a la *consonantia* el Aquinate declarará algo importante ya que hablará de su presencia en las creaturas de dos maneras. “La primera sin duda, según el orden de las creaturas a Dios,”¹⁶ por

¹³ Plotino, *Ennéadas*, trad. de Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1982), I, 6, 3, 20–23.

¹⁴ Eudaldo Forment, “La trascendentalidad de la belleza,” *Thémata* 9 (1992): 169.

¹⁵ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 13, a. 2, c.

¹⁶ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 340.

lo que todas están llamadas a la unidad con Dios. Esto le permite indicar que por eso se utiliza en griego la palabra *kalós* para designar a la belleza pues en ella está presente la raíz del verbo *kalé-w* que significa *llamar* o *congregar*. El segundo modo de *consonantia* que hay en las creaturas, es “según la ordenación de ellas entre sí.”¹⁷ En efecto, hay entre los entes una relación jerárquica que no presenta estratos vacíos sino que por el contrario se muestra con una profunda continuidad donde lo inferior de los estratos superiores toca a lo superior de los estratos inferiores, tal como proponen los platónicos; de manera que “las cosas superiores están en las inferiores por participación, y las cosas inferiores están en las superiores por cierta excelencia.”¹⁸

Una vez que se ha dicho en qué sentido Dios puede ser pensado como belleza (*pulchritudo*), es decir como participación de la Belleza a las creaturas, es posible avanzar sobre la significación que deba darse a la expresión *Dios es bello* (*pulchrum*).

Al ocuparse del *pulchrum* como nombre divino el Areopagita propondrá un doble camino: el de considerar la belleza divina como un *excessum*, y el de reconocerla como *causa* de toda belleza creada. Respecto a lo primero el Dionisio aplicará la conocida triple vía del conocimiento divino pues dirá que Dios no es bello al modo en que los hombres pueden entender la belleza, sino que, negando ese modo es preciso comprender que Él excede infinitamente cualquier comprensión creatural; y por ello indica que Dios es bello “*secundum excessum*.”¹⁹ Esto significa que la belleza divina es lo *superpulchrum*, es decir lo bello mismo en el grado más excelente, el cual está también *sobre* todo lo que pueda llamarse bello al constituir lo superlativo. De esta manera “se dice en Dios al mismo tiempo que es *pulcherrimus* y *superpulcher*.”²⁰

¹⁷ Id.

¹⁸ Id.

¹⁹ Id., 341.

²⁰ Id., 343. Se ha preferido no traducir el superlativo *pulcherrimus* y el adjetivo *superpulcher* debido al fuerte sentido que el latín conserva y el castellano puede velar.

Que Dios sea bello en grado superlativo resulta de que en Él no se encuentran los defectos propios de la belleza creatural es decir ni el de la *variabilidad* ni el de la *particularidad*. En efecto, en Dios no hay mutación en su belleza de manera que es siempre bello según lo mismo y en el mismo sentido, sin tener en esto aumento o disminución, generación o corrupción. Pero además lo Bello Divino no presenta los sesgos de tal o cual belleza particular, sino la plenitud de lo Bello mismo ya que “no es en alguna parte bello y en otra feo . . . ni lo es en algún tiempo y en otro no . . . ni es bello en relación a uno y no respecto de otro . . . ni es en algún lugar bello y en otro no bello . . . sino que Dios es bello *simpliciter* respecto de todos . . . Él mismo es bello según sí mismo.”²¹

En segundo lugar, Dios es *superpulchrum* “en cuanto en sí mismo tiene de un modo excelente y antes de todas las cosas la fuente de toda la belleza.”²² En este sentido, dirá Tomás, toda belleza y todo lo bello preexisten en Dios como los efectos preexisten en la causa. Y esto último es lo que da paso a una consideración del Dios Bello como causa.

Hay que recordar en este punto que el Aquinate ya se ha referido a un tipo de causalidad cuando, ocupándose de la belleza, decía de ella que era *causa de la consonantia y de la claritas*; sin embargo, ahora se centra en el *pulchrum* y no en la *pulchritudo*, de manera que se deberá atender no a la belleza en cuanto lo participado por semejanza, sino a lo bello como *lo que participa* la belleza por serlo en grado eminente. Y es justamente esta plenitud de lo Bello Divino lo que ahora se difunde en toda la creación estándole presente como la causa lo está en el efecto: “[Dios] tiene belleza propia y la quiere multiplicar como se puede, es decir por la comunicación de su similitud.”²³

²¹ Id., 345–346. Llama poderosamente la atención el paralelo que este pasaje presenta con otro de Platón que dentro del discurso de Diotima habla del encuentro del alma con la Belleza en sí; cfr. Platón, *Symposium*, 210e-211b.

²² Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 347.

²³ Id., 351.

Ahora bien, esta comunicación de la similitud divina implicará nuevamente a la *claritas* y a la *consonantia*. En efecto, Dionisio había anticipado que “a partir de este Bello el *esse* se origina para todo lo que existe, conforme a la razón propia de cada cosa bella.”²⁴ Como se puede ver, el *esse* aparece identificado con el *pulchrum*; y así también lo entenderá Tomás: “dice en primer lugar que a partir de este Bello proviene el ser a todos los existentes.” De esta manera si Dios está comunicando el *esse* a todo lo que es, por ello mismo es que está comunicando su belleza. Sin embargo la belleza tendrá un particular modo de comunicarse a las creaturas, siendo este modo el de la *claritas* y el de la *consonantia* antes referida.

Llama la atención en este punto del texto el giro, brusco en apariencia, hacia estas dos estructuras. Si lo Bello causa el *actus essendi*, todo parecería indicar que el camino a seguir tendría que ser el del *esse*; ¿por qué entonces introducir directamente a la *claritas* y a la *consonantia*? Para responder adecuadamente a esta pregunta hay que entender el contexto neoplatónico en el que se está moviendo tanto Dionisio cuanto el comentario de Tomás. Se acaba de hacer referencia al hecho de que Plotino relaciona la belleza a la luz; pero en la misma cita se indicó además que esa luz es también forma ya que “la luz (*fós*), que es incorpórea también es razón (*lógos*) y forma.”²⁵ Este contexto es lo que lleva al Aquinate a introducir la *claritas* en el momento de hablar de una presencia de lo bello en todo lo creado a la par del *esse*, pues si todo ente tiene el *actus essendi* participado de Dios y tal acto de ser es propio de tal o cual ente en virtud de su forma, siendo que esa forma es luz, entonces es esa misma forma, en cuanto dada por Dios, una participación de la claridad divina: “en efecto, toda forma, por la cual la cosa tiene ser, es cierta participación de la divina claridad.”²⁶ Plotino había hablado también de *razón (lógos)* al referirse a la forma y Dionisio

²⁴ Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, c. IV, § 7, 704a.

²⁵ Plotino, *Ennéadas*, I, 6, 3, 23.

²⁶ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

había hecho lo propio al decir que “cada cosa es bella según la *razón* propia.”²⁷ Tomás confirmará esta dirección al glosar la cita de Dionisio diciendo que vincular la belleza a la *ratio propria* de cada ente es lo mismo que referirla “a la forma propia.”²⁸ De esta manera lo bello como lo participado en las creaturas encontrará su raíz más profunda en lo Bello Divino, en el *que participa*, en el *pulchrum*, y su causa inmediata en la forma de cada ente, que es también *lux* y *ratio*; y esta presencia de lo Bello en todo lo creado, esta *pancalía*, será causada por una comunicación de la *claritas* Divina.²⁹

Pero esta presencia de lo Bello en las creaturas no aparecerá discordante sino que generará justamente entre ellas una relación de *consonantia*. Fiel al principio jerárquico y ordenador del universo que heredara Platón al pensar filosófico, Dionisio destacará la presencia de un todo unitario jerárquicamente ordenado en virtud de la causalidad del Dios Bello que opera engendrando en todo ente una *consonantia* con los demás seres: “universalmente todas las creaturas, en cuanto tienen unión, la tienen por virtud de lo bello.”³⁰ Esta unidad podrá rastrearse en distintos niveles ontológicos ya que no será la misma la que tengan los seres racionales cuanto al acuerdo intelectual (*concordia*), que la tenida según los afectos (*amicitia*), o la que aparece en los actos externos (*communiones*).

Ahora bien, una vez que Tomás ha explicado que la causalidad de lo Bello es según claridad y consonancia pasa a precisar qué tipo de

²⁷ Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, c. IV, § 7, 704a.

²⁸ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

²⁹ Esta vinculación entre *claritas*, *forma*, *ratio* y *lux*, tan típica del neoplatonismo, puede rastrearse también en otro contemporáneo de Tomás, Alberto Magno, el cual se refiere a la belleza como ese *splendor formae substantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas* (Alberto Magno, *Super Dionysii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, en *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXXVII/1, Editio Coloniensis, ed. P. Simon (Münster, 1972), 38–41). El texto parece, en algunos aspectos, casi una cita textual de Plotino quien justamente vinculaba la belleza al triunfo de la forma en cuanto luz sobre la oscuridad de la materia. Cfr. Plotino, *Ennéadas*, I, 6, 3, 1–20.

³⁰ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 349.

causa es. En primer lugar hay que notar que lo Bello es causa al modo de la eficiente pues se muestra realizando tres acciones que pertenecen a este tipo de causa: la de dar el ser, la de conservarlo y la de mover al ente: “estas tres cosas parecen pertenecer a la razón de causa eficiente: que de el ser, mueva y conserve.”³¹ Pero ser causa eficiente es algo que, aplicado a Dios, parecería en principio no convenir porque es claro que la causa eficiente obra por un fin que no tiene y al cual busca en su actuar; y como Dios no puede carecer de perfección alguna es que este tipo de causa parecería no serle propicia. Sin embargo Tomás se adelanta a precisar el sentido en el que es posible aplicar la razón de causa eficiente a Dios:

[E]s del agente perfecto que obre por amor de esto que tiene y por esto dice (Dionisio) más abajo que lo bello, que es Dios, es causa efectiva, moviente y continente, por amor de la propia belleza. Porque tiene la belleza (como) propia, la quiere multiplicar como le es posible, es decir por la comunicación de su similitud.³²

Es este ser Bello en plenitud lo que lleva a Dios a comunicar conservar y mover libremente a todos los entes y en este último sentido debe entenderse como causa eficiente. Es importante subrayar que es sólo bajo ese triple aspecto que debe pensarse a Dios Bello como causa eficiente debido a que no sería difícil ver allí una referencia al conocido texto del Dionisio que dice que el *bien es difusivo de suyo*, y a partir de esto hablar de que Dios como plenitud se difunde en sus creaturas. No sería éste el pensar propiamente tomasino puesto que en diversos lugares donde comenta aquella frase del Areopagita indica explícitamente que la misma se refiere a la causa final: “Cuando se dice que lo bueno

³¹ Id., 351.

³² Id. Quisiera notar que este obrar propio de la causa eficiente perfecta aparece indicado con el verbo *agere* y no con *facere*. Es sabido que tanto en Aristóteles (el que habla de *poiesis* y *práxis*) como en Tomás estos verbos designan acciones distintas: las que son inmanentes al ente que las realiza y las que lo trascienden. Esto significa que es esta actualidad plena de Dios el origen de todo lo creado y de todo otro movimiento.

es difusivo según su propia razón, no se debe entender la difusión según que implica la operación de la causa eficiente sino según que implica la habitud de la causa final.”³³ El problema con el texto del *In Divinis Nominibus* es que parece no evidenciar un límite muy claro al decir la causa eficiente ya que se la menciona siempre en relación a la causa final; por ello se dice que *el agente perfecto obra por amor de la propia belleza*. Parece que el Aquinate está hablando de esta manera en primer lugar debido a esa inseparabilidad de las causas en sí mismas, donde si no hay causa final ninguna de las otras podría ser; además, todo intento de pensar a Dios como *Pulchrum* debe implicar un enorme cuidado a fin de no fragmentar en las palabras la unidad de la causalidad divina. Pero en segundo lugar esta referencia rápida a la cuestión de la causa final servirá al Aquinate para introducir el tema que sigue: lo bello como causa final.

En efecto, el segundo modo de ver a lo Bello como causa es considerándolo desde el punto de vista del fin: “pues todas las cosas fueron hechas de manera que imiten de alguna manera a la belleza divina.”³⁴ Todo lo que es ha sido marcado en su naturaleza misma con una clara finalidad, su perfección; pero esa finalidad, en cuanto a la belleza, consiste en *imitar de alguna manera, en cierto aspecto*, a Dios. Esto significa que todo ente creado está vocado, y ese es su fin, a manifestar alguna perfección Divina. En efecto, en el universo creado existen muchos y variados entes los cuales reflejan, lejana pero realmente alguna perfección de Dios. Y esta es justamente la razón que Tomás propone para justificar la diversidad de las creaturas:

Y como la misma perfección de universo requiere tanto a la multitud cuanto a la diversidad, porque (dicha perfección) en una de ellas no puede ser hallada debido a que está apartada del complemento de la bondad primera, fue necesario a partir del supues-

³³ Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 21, 1, ad 4.

³⁴ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 353.

to de la forma propuesta que Dios produjera muchas y diversas creaturas.³⁵

La multiplicidad de las creaturas, tanto en relación a las especies cuanto respecto de los diversos entes que en ellas se contienen, es una forma de decir en el orden finito creatural la infinita bondad y belleza divina. Ahora bien, esta diversidad de creaturas, todas bellas, tienen en su naturaleza el llamado a imitar en algún sentido a Dios, es decir que ese es su fin; y esto es lo que permite al Aquinate ver allí una relación de lo bello con la causa final. Dicho de un modo más conciso: lo bello en cuanto causa final atrae como un fin al que buscan imitar bajo algún aspecto todos los entes creados.

En tercer lugar, Tomás habla de lo bello también como causa ejemplar: “porque todas las cosas se adornan según lo bello divino y es signo de esto que ninguno se preocupa de figurar o representar (otra cosa) sino a lo bello.”³⁶ Si se ha indicado que la multiplicidad de creaturas busca imitar a lo Bello Divino en algún aspecto, fácilmente puede comprenderse que el Aquinate vea también a lo Bello como causa ejemplar ya que la multiplicidad de creaturas bellas preexisten en Dios arquetípicamente, y si hay belleza en todas ellas es porque la misma se da de modo eminente en las *ideas* divinas donde ellas se realizan de modo pleno.

Para terminar esta *lectio* Tomás llama la atención sobre un corolario que Dionisio infiere una vez que ha indicado esta múltiple causalidad de lo bello:

[P]orque lo bello es causa de todas las cosas en tantos modos, de allí es que lo bueno y lo bello son lo mismo, porque todas las cosas *desean lo bello y lo bueno*, como causa en todos los sentidos y porque nada existe *que no participe de lo bello y de lo bueno*, como cada cosa sea buena y bella según la propia forma.³⁷

³⁵ Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 3, a. 16, c.

³⁶ Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, 354.

³⁷ Id., 355. Las cursivas indican la cita textual de Dionisio.

Sea por la universal causalidad de lo bello sea por la constitución metafísica de todo ente que implica una forma, lo bello y lo bueno se identifican. Cuanto a lo primero, la múltiple causalidad, Tomás releva que lo bello ha mostrado su presencia tanto en la causalidad eficiente como en la final y la ejemplar; y si estas mismas causas habían sido previamente descubiertas en lo bueno entonces es preciso identificar lo bueno y lo bello en Dios. Pero esa identificación no ha de verse sólo en Él sino también en sus creaturas ya que si todo ente es en virtud de una forma en la que se recibe el *esse*, y esa forma es una participación de la luz divina, que es lo bello y lo bueno, entonces también en la creación encontraremos esta identidad entre el bien y la belleza.

Pero hay en esta *lectio V* un agregado final, algo que no busca comentar al Dionisio sino que sólo quiere hacer una aclaración que se ve pertinente. Es preciso destacar esto ya que se trata de un breve fragmento que pertenece enteramente a Tomás y es fruto de su reflexión personal como un aporte al texto comentado. Este párrafo dice lo siguiente:

Pero aunque lo bello y lo bueno sean lo mismo en el *subiectum*, porque tanto la claridad cuanto la consonancia se contienen bajo la razón de bien, sin embargo difieren por la razón (*ratione*) pues lo bello agrega (*addit*) sobre lo bueno aquello que tiene de este modo orden a una potencia cognoscitiva.³⁸

El Aquinate advierte que esta identidad a la que ha hecho referencia Dionisio se da propiamente en el *subiectum* pero que supuesta aquella es posible establecer una distinción de razón entre lo bello y lo bueno. Y la misma radica en que lo bello mira a una potencia cognoscitiva mientras que lo bueno no lo hace. En innumerables oportunidades Tomás dirá que lo bueno mira al apetito, como ya lo ha referido en el comienzo del capítulo IV y como también lo ha hecho al considerar el *De Veritate*.³⁹ Pero lo que ahora se agrega como original es que lo bello

³⁸ Id.

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, c.

y lo bueno se distinguen *secundum rationem*. Esto significa que si bien lo bello es idéntico a lo bueno no obstante es posible encontrar allí una distinción, no en cuanto a los *subiecti*, donde justamente se da la unidad, sino en esa especial relación que el ente tiene con el alma humana: si el bien, como se dijo más arriba, se relaciona con la potencia apetitiva racional, lo bello tendrá que ver más con la dimensión cognoscitiva del alma, con ese ver que releva en el ente la claridad y la consonancia. Lo bello entonces no tendrá que ver con esa *tensión* o *apetencia* hacia la *claritas* y la *consonantia* sino con un percibir ambas estructuras inteligibles de lo bello desde el reposo contemplativo.

Conclusión

Como se puede advertir en los dos últimos párrafos del comentario tomasino se han indicado tres de los elementos esenciales que en relación a lo bello tiene la doctrina de los trascendentales: su identidad en el *subiectum*, su diferencia en cuanto a la razón (en lo que está implicado el principio de distinción utilizado por Tomás en el *De Veritate* 1, 1: *anima quodammodo omnia*), y la distinción de lo bueno y lo bello por estar este último vinculado a la dimensión cognoscitiva del alma.

Con todo, debe indicarse también que esta *lectio V* deja algunos puntos que es menester indagar en relación a la trascendentalidad de la belleza. En *primer lugar*, cuando se menciona la distinción de lo bueno y lo bello se dice que lo bello *agrega sobre lo bueno*. Si bien se usa el verbo *addo*, que es el que Tomás ha querido vincular a esa especial manera de agregar en la que la razón sólo busca explicitar lo implícito, no obstante tal agregación se hace *supra bonum*. Tanto Umberto Eco⁴⁰ cuanto Jan Aersten⁴¹ notan este problema, y es lo que lleva al segundo a

⁴⁰ Cfr. Umberto Eco, *Il problema estético in San Tommaso* (Torino: Edizioni di «Filosofia», 1956), 27: “el *pulchrum* agrega al ente sólo a través de la mediación del *bonum*.”

⁴¹ Cfr. Jan A. Aersten, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas* (Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1996), 344: “[Tomás] se distancia

decir que lo bello es una *propiedad de lo bueno*,⁴² algo que le está subordinado y que no merece el estatuto de trascendental.

En segundo lugar, aparece también como problemática la relación de lo bello a la inteligencia pues si la belleza es vinculada al alma en su dimensión cognoscitiva, entonces habría que preguntarse qué tipo especial de relación sería esa ya que atento a lo dicho en el *De Veritate* 1, 1, esa relación era privativa de la verdad. De este modo se deberá decir que, o bien lo bello es idéntico a la verdad, o bien hay en éste un especial tipo de relación a la inteligencia.

Estos problemas que se han señalado podrán ser resueltos en la medida que se avance sobre otro de los textos centrales donde se desarrolla este tema como el indicado al principio de la *Summa Theologiae*, pero eso ya excede los límites del presente trabajo.

**THE BEAUTIFUL AND BEAUTY IN
ST. THOMAS' COMMENTARY TO
*DE DIVINIS NOMINIBUS***

SUMMARY

While St. Thomas Aquinas has not written any separate treaty on beauty, the theme of beauty regularly appears in his writing from its very beginning as that which corresponds with the Platonic doctrine presented by Dionysius the Areopagite in his *De Divinis Nominibus*. The article is focused on three essential elements in Aquinas' doctrine on beauty: 1) its identity with the subject, 2) its difference from the reason, and 3) its difference from the good.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, Dionysius the Areopagite, beauty, beautiful, *De Divinis Nominibus*, reason, good.

del Dionisio al afirmar que la belleza agrega una relación a la potencia cognoscitiva . . . Pero lo que la belleza agrega es en adición al bien.”

⁴² Cfr. id.: “Las formulaciones parecen sugerir que la belleza es una «especificación» del bien.”