

## *Los temas estéticos en Santo Tomás*

Tomás de Aquino, nacido a principios de 1225 en el castillo de Rocaseca, cerca de Aquino, moría el 7 de marzo de 1274 en el monasterio cisterciense de Fossanova, yendo de camino al Concilio de Lyon. Dentro, pues, de este año escolar que ahora se inicia, se cumplirá el VII centenario de su muerte. Nos ha parecido oportuno, por eso, en esta lección inaugural, prestar atención a un tema siempre actual relacionándolo con la doctrina y los escritos del Santo Doctor.

No vamos a volver, una vez más, sobre sus ideas estéticas, muchas veces expuestas. Nos interesa ver la existencia en sus obras de tales temas y el modo y sentido de su inclusión en las mismas.

### I

El último y reciente reflorar del tomismo, promovido por León XIII y alentado luego por San Pío X y los Papas subsiguientes hasta nuestros días<sup>1</sup>, incidió repetidamente en las cuestiones estéticas. La doctrina de Santo Tomás sobre la belleza y también, aunque en un grado menor, su teoría del arte, se les presentaba como uno de los caminos más hábiles para la aceptación por la cultura contemporánea de las doctrinas tomistas. Era una prueba,

Lección inaugural del curso 1973-74 en el Instituto Superior de Filosofía de Valladolid.

1. Sobre el reconocimiento permanente y la proclamación de la autoridad doctrinal de Santo Tomás por parte de la Iglesia, cf. J. J. BERTHIER: *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, t. 1 (Romae 1914); S. RAMIREZ: Introducción general a la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, edición bilingüe, 2 ed. (Madrid, BAC 1957) pp. 84\*-177\*; ID.: *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* (Salmanticae, apud S. Stephanum 1952).

al mismo tiempo, de su inalterable juventud y de su palpitante modernidad. La Estética, según el parecer común nueva y floreciente rama del árbol de la filosofía, cuyo descubrimiento se atribuía a los siglos más recientes, había sido conocida y estudiada, con precisión y acierto, por el genio del Aquinate.

Ya un predecesor eminente de aquella restauración de los estudios tomistas, el Cardenal Zeferino González, había dedicado un capítulo de su obra filosófica capital a estudiar sus concepciones sobre la belleza. Allí escribía: «Cuanto de interesante y verdadero enseña la moderna estética sobre el concepto de lo bello, todo se haya consignado por él (Santo Tomás) con aquella concisión filosófica que le es característica»<sup>2</sup>.

Este tono, optimista y entusiasta, continuaría en décadas sucesivas. En 1911 el P. Buenaventura García Paredes afirmaba: «Entiendo que un escritor como Santo Tomás de Aquino, que de modo tan profundo, con tal fuerza de análisis, con tan exacta y minuciosa precisión, y, al mismo tiempo, con un dominio soberano de las más difíciles cuestiones de la ciencia trascendental fija las analogías y las diferencias de la belleza, respecto de otras ideas que por ser afines o mantener con ellas relaciones de coexistencia ofrece obstáculos poco menos que insuperables para ser conocida en su propia e individual esencia, merece, no sólo admiración y respeto dentro de la Historia de la Estética, sino algo más que se relaciona con la vida y con los destinos de esta ciencia: merece, indudablemente, que se estudien sus afirmaciones y se concrete su pensamiento para determinar el valor positivo que éste alcanza dentro de los progresos obtenidos hasta el presente o que puedan obtenerse en el porvenir»<sup>3</sup>.

Más recientemente (1946), Mateo Febrer, a pesar de una serie de cargos que apunta en su contra, todavía se expresaba: «Santo Tomás da ciertos avances importantísimos fijando de tal manera sus posiciones, que habrán de quedar inalterables al través de la evolución de la Estética; todo cuanto dirá Santo Tomás serán soportes permanentes que en un futuro podrán dar por básicos todos los filósofos, principalmente escolásticos. Y a nosotros nos tocará sólo seguir el avance hasta completar en lo posible la conquista, dando por bueno todo lo dicho por el Angélico doctor»<sup>4</sup>.

2. Z. GONZALEZ: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, t. 1 (Manila 1864) p. 429.

3. B. G. PAREDES: *Ideas estéticas de Santo Tomás*, en *Ciencia Tomista* 2 (1911) 356-357.

4. M. FEBRER: *Metafísica de la belleza*, en *Revista de Filosofía* 5 (1946) 538.

La edición en 1869 del opúsculo *De pulchro et bono*, había fortalecido ese sentimiento de euforia. No sólo en textos aislados, aunque ricos y densos de contenido, había hablado de la belleza el Santo Doctor; de su pluma procedía un tratado íntegro sobre este tema central de la Estética.

La atención a los temas estéticos, y la luz que sobre tales cuestiones proyectaban los textos del Aquinate, tenían, además, para aquellos iniciadores, una urgencia pastoral y moralizante, en contra del sensualismo y la irreligiosidad artísticas, cuya fundamentación doctrinal o proclamación de principios se establecía en la teoría y la expresión de «el arte por el arte». Si —como dice Santo Tomás— «pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem»<sup>5</sup>, «pulchrum est idem bono, sola ratione differens»<sup>6</sup> y el bien honesto y la belleza moral se identifican<sup>7</sup>, no se ve —argumentaban— cómo algo inmoral e irreligioso, contrapuesto, por tanto, a los bienes superiores del hombre, puede ser bello o artístico. Así, por ejemplo, el jesuita alemán José Jungmann<sup>8</sup>, el sulpiciano francés P. Vallet<sup>9</sup> o el dominico español Antonio González<sup>10</sup>.

En los Manuales de filosofía neoescolástica, que pronto proliferaron, se abriría un hueco para exponer las sentencias de Santo Tomás sobre la belleza y aventurarse en un desarrollo del concepto y división de las bellas artes. Subordinados como se hallaban sus autores, principalmente, sino de modo exclusivo, a los dos textos de la *Suma Teológica* (1, q. 5, a. 4 ad 1 y 1-2, q. 27, a. 1 ad 3), el lugar de su estudio correspondía a la Metafísica, bien al explicitar la idea de perfección, o adosada a la noción de orden como una de sus particularidades, o —lo que llegaría a ser más corriente— al tratar de las propiedades trascendentales del ser, por la vinculación de la belleza al bien: «pulchrum est idem bono, sola ratione differens» —había dicho Santo Tomás—; y pronto recordarian que Cayetano se había referido a aquella como «quaedam species boni»<sup>11</sup>.

5. 1, q. 5, a. 4 ad 1.

6. 1-2, q. 27, a. 1 ad 3.

7. 2-2, q. 145, a. 2.

8. J. JUNGSMANN: *La belleza y las bellas artes según las doctrinas de la filosofía socrática y de la cristiana*. Trad. de J. M. Ortí y Lara. 2 vols. (Madrid, Conesa 1873).

9. P. VALLET: *L'idée du beau dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Paris, Roger et Chernoviz 1883).

10. A. GONZALEZ: *Filosofía de la belleza* (Madrid 1912).

11. CAYETANO: *In* 1-2, q. 27, a. 1 ad 3.

## II

Varios escollos acechaban en esta restauración de los estudios tomistas, que no siempre salvaron con fortuna los modernos discípulos del Doctor Angélico. Uno de ellos era la falta de perspectiva histórica para calibrar, o simplemente entender en su recto sentido literal, una doctrina expuesta varios siglos antes, con una terminología que, en ocasiones, al correr del tiempo, en el lenguaje corriente o en el ámbito del pensamiento filosófico, había cambiado de significación. Las asociaciones conceptuales o emocionales que términos de clara referencia estética como *pulcher, venustus, decorus, formosus, species, compositus, consonantia*, etc., implican en los autores medievales, no corresponden exactamente a las que en nosotros despiertan los vocablos respectivos de las lenguas modernas<sup>12</sup>. También afectando a la interpretación de los textos estéticos (aunque no sólo ni fundamentalmente a ellos), el sentido que se daba a los términos *sujeto y objeto, subjetivo y objetivo*, era contrario al que habitualmente se les da en nuestros días.

Un optimismo exagerado sobre la verdad de la doctrina tomista y el modo de encontrarse ésta en las obras del Santo Doctor, podía hacer creer que su desarrollo actual consistía en meras adiciones cuantitativas de algunas cuestiones o artículos al conjunto de los que componen la *Suma Teológica*, o a tal punto concreto de doctrina allí expuesto. Al principio, en los tratados tomistas de Estética se sumaban de este modo a las sentencias del Santo sobre la belleza, los múltiples problemas incorporados más tarde a tal disciplina. En este punto se encontraban en inferioridad de condiciones respecto a otras cuestiones filosóficas o teológicas. En éstas, durante los siglos que siguieron a la muerte de Santo Tomás, se había producido un amplio desarrollo orgánico y homogéneo de su doctrina, a través de los grandes comentaristas de sus obras; lo que no había ocurrido con las cuestiones estéticas. Había que llenar aquí un vacío de seis siglos.

Súmese a eso la parvedad y brevedad de textos esenciales del Aquinate directamente referidos a los temas estéticos, comparado con otros aspectos de su filosofía y teología. Y el desconcierto que algunas expresiones suyas podían provocar en mentalidades modernas.

12. E. DE BRUYNE: *Estudios de Estética medieval*. Trad. de A. Suárez. T. 1 (Madrid, Gredos 1958) pp. 7 ss.

Todo ello, cuando no provocaba desilusión, no podía por menos de atemperar los exagerados optimismos.

Jacques Maritain inicia así su obra *Art et scolastique*, el primero de sus escritos de estética tomista: «Los escolásticos no escribieron ningún tratado especial que lleve por título "Filosofía del Arte". Ello se debe, sin duda, a una consecuencia de la ruda disciplina pedagógica a que estaban sometidos los filósofos de la Edad Media. Ocupados en ahondar y profundizar en todo sentido los problemas de la escuela, poco se inquietaban si entre estos profundos pozos de mina quedaban algunas regiones inexploradas. Se encuentra en ellos, sin embargo, una teoría del arte muy profunda, pero que es menester buscarla en las disertaciones austeras sobre algún problema de lógica —¿*La Lógica es un arte liberal?*— o de teología moral —¿*Cómo la virtud de la Prudencia, virtud a la vez intelectual y moral, se distingue del Arte, que es una virtud intelectual?*—. En estas disertaciones, en que la naturaleza del arte no se estudia sino con ocasión de otro asunto, trátase del Arte en general, desde el arte del constructor de navíos, hasta el arte del gramático y del lógico, y no de las bellas artes en particular, porque su consideración no interesa *formalmente* al problema agitado»<sup>13</sup>.

Pierre Rousselot, en su estudio sobre *L'intellectualisme de saint Thomas*, luego de exponer la doctrina tomista acerca del conocimiento del singular, añade: «Nada extrañará, por tanto, que este gran teórico de la contemplación desinteresada no haya arribado a una teoría perfectamente lógica del arte. Aquí y allá, la naturaleza intelectual del placer artístico está claramente indicada; con más frecuencia la poesía se concibe de una manera estrecha y superficial, bien sea que la enumere entre las "artes mecánicas", o que la sitúe en la línea de los "medios de alcanzar lo verdadero" —demostración, dialéctica, retórica—, entre los cuales naturalmente le corresponde el último lugar. En cuanto a las "visiones deleitables de bellas formas" como a las "audiciones de suaves melodías" se trata de placeres del conocimiento sensible; los placeres especulativos parecen estar reducidos a la "contemplación cierta de lo verdadero"». Añadiendo todavía: «La raíz profunda de esta menor estima por el arte es un desconocimiento del valor inteligible que tiene su objeto, la síntesis singular»<sup>14</sup>.

13. J. MARITAIN: *Arte y escolástica*. Trad. de J. A. González (Buenos Aires, La Espiga de Oro 1945) pp. 13-14.

14. P. ROUSSELOT: *L'Intellectualisme de saint Thomas*. 3 ed. (Paris, Beauchesne 1936) pp. 117-118.

Mateo Febrer, ya antes citado, escribía: «Nos parece incuestionable que Santo Tomás no dio importancia a su estudio de la belleza, ni le interesó precisar como si se tratara de algo substancial para sus inquietudes y preocupaciones. Es sólo la fuerza de su genio la que le hacía resaltar los relieves y contornos de las cosas, proyectando luz de precisión allí donde ponía su mirada. Tal sucedió con la belleza. Mas parece que él no intentó más. Pues considerando que salvo en el opúsculo *De Pulchro*, comentando al Areopagita (al parecer de autenticidad muy discutible), no inquiera ni una sola vez directamente de la belleza; cuando habla de ella es porque indirectamente ha rozado con alguna cuestión más o menos afín y en donde se le ha motivado alguna alusión estética. Y siempre en la solución de las dificultades; en el cuerpo del artículo sólo alguna que otra transitoria expresión».

«Lo mismo se desprende —continúa— por la manera de exponer estas ideas. Aunque sean magistrales sus sentencias sobre lo bello, no puede menos de notarse una cierta desgana o no excesivo interés en las palabras con que lo expresa: "...pulchrum addit supra bonum *quendam ordinem ad vim cognoscitivam*". Y sigue: "ita quod bonum *dicatur* id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem *dicatur*, etc.". Las palabras *quendam ordinem, dicatur*, etc., hacen adivinar que el Santo Doctor no pretendió establecer toda la doctrina sobre la belleza ni agotar la materia, sino sólo señalar ciertos caminos. Y unas veces parece querer desentenderse del asunto, remitiendo con insistencia a sus tan traídas frases de que la belleza consiste en la claridad y debida proporción... y otras viene a significar la poca importancia que le daba, como cuando decía, comentando a Aristóteles, esta frase desconcertante: la belleza consiste en la grandeza del cuerpo (*Ethic.*, L. 4, lect. 8, n. 738)»<sup>15</sup>.

Para Febrer, que incluye lo bello entre las propiedades trascendentales del ser dentro de la misma línea que el *unum*, el *verum* y el *bonum*, Santo Tomás tiene una gran parte de culpa en el confuisionismo que a este respecto se encuentra entre los autores escolásticos, sólo inferior a la que achaca a San Agustín.

Un nuevo y último testimonio para completar el panorama, ahora en su proyección teológica. Se trata de León Wencelius, autor protestante muy interesado en las concepciones estéticas neotomistas —que estudió detenidamente—, en las que veía un paradigma a imitar para la estructuración de una estética filosófico-

15. M. FEBRER: *L. c.*, 553-554.

teológica de cuño calvinista. «Santo Tomás —escribe— no era un estético. El problema de las relaciones de la belleza y la divinidad no ocupó el lugar central en su pensamiento, y jamás construyó un sistema estético propiamente dicho»<sup>16</sup>.

### III

En efecto, Santo Tomás no dejó escrito ningún tratado particular sobre temas estéticos. No estará de más recordar aquí la atribución que se le hizo del opúsculo *De pulchro et bono*.

En 1869 el presbítero Pietro Antonio Uccelli, asiduo investigador sobre los manuscritos del Santo, publicó con ese título el fragmento de un comentario al *De divinis nominibus* del pseudo-Dionisio Areopagita, que atribuía al Aquinatense<sup>17</sup>. Lo había hallado, con otras exposiciones a obras del pseudo-Dionisio, en un códice que se encontraba en la Biblioteca Nacional de Nápoles. El comentario al *De divinis nominibus* parecía autógrafo del Santo Doctor. Procedía del convento de Santo Domingo de aquella ciudad. Luego de la ocupación francesa cuando las campañas napoleónicas, y tras diversos avatares, ingresó en la referida biblioteca<sup>18</sup>.

Aunque se trata del fragmento de un comentario más amplio al *De divinis nominibus*, presenta —sobre todo al editarse separado del resto— la estructura de un tratado medieval sobre la belleza, con desarrollo orgánico y el consiguiente concatenamiento de dificultades y respuestas.

Se incluyó luego en diversas ediciones de los *Opúsculos* de Santo Tomás<sup>19</sup>, y durante algún tiempo se le consideró capital para el estudio de sus ideas estéticas, influyendo grandemente en los pri-

16. L. WENCELIUS: *La philosophie de l'art chez les néo-scolastiques de langue française* (Paris, Alcan 1932) p. 175.

17. P. A. UCCELLI: *Del Bello quaestione inedita di San Tommaso d'Aquino, con notizie storico-critiche dei codici*. Extracto de la revista *La ciencia e la fede*, ser. III, vol. V (Napoli 1869).

18. P. A. UCCELLI: *Di un codice autografo di S. Tommaso d'Aquino conservato nella Biblioteca nazionale di Napoli*. Separata de *La Carità*, año II (Napoli 1867); A. MIOLA: *Codices Mss. operum S. Thomae de Aquino et S. Bonaventurae in Regia Bibliotheca Neapolitana*, en *La Carità* (1869) 78-80.

19. *Opuscula philosophica et theologica*, ed. M. de Maria (Tiferni Tiberini, Città di Castello 1886) pp. 563-588; *Opuscula selecta*, t. 4 (Paris, Lethielleux s. a., los tres tomos anteriores de 1881) pp. 527-553; *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. 5 (Paris, Lethielleux 1927), pero incluyéndolo ya entre los *opuscula spuria*. En la actual edición crítica de las obras de S. Alberto, t. 37 P. I (Monasterii Westfolorum 1972) ocupa desde p. 180 v. 82 hasta 197 v. 26.

meros neotomistas que se ocuparon de estos temas, quedando aun hoy como axiomas varias de sus expresiones.

Pero la crítica histórica rechaza esa atribución, tanto del fragmento como del comentario completo. No se encuentran citados tales comentarios al *De divinis nominibus* en ninguno de los catálogos principales de las obras de Santo Tomás; cosa extrañísima, de ser obra original suya, por cuanto el más importante y oficial de estos catálogos, presentado en aquella ciudad para el proceso de su canonización, se compuso en Nápoles mismo, teniendo sus redactores el manuscrito a la vista. El presente comentario difiere del verdadero comentario tomista al *De divinis nominibus*, de todos conocido y siempre atribuido al Santo Doctor, coincidiendo, en cambio, con el de su maestro San Alberto Magno, bien establecido por otros manuscritos, aunque entonces aun no publicado.

Por otro lado, las ideas sobre la belleza del fragmento *De pulchro et bono* corresponden con las del fiel discípulo de este último Ulrico de Strasburgo.

Por eso, tanto Mandonnet como Grabmann y, siguiéndoles, la totalidad hoy de los críticos, no dudan en atribuirse a San Alberto Magno. De ser autógrafo de Santo Tomás se trataría de una transcripción o *reportata*, realizada en Colonia, de las explicaciones de clase de su maestro<sup>20</sup>.

Negada la autenticidad tomista del fragmento *De pulchro et bono* —y de todo el comentario de que forma parte—, no contamos con ningún tratado expreso del Santo Doctor sobre temas estéticos. En este aspecto la elaboración doctrinal tomista se encuentra en inferioridad de condiciones respecto a la de otros grandes maestros del siglo XIII, como Alejandro de Hales con su cuestión *De pulchritudine universi*, Alberto Magno en sus comentarios citados o el tratado *De pulchro* de Ulrico de Strasburgo.

20. P. MANDONNET: *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin* (Fribourg [Suisse] 1910) pp. 154-155; M. GRABMANN: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 3 ed. (Münster i. W. 1949) pp. 361-364, 436-440; Id.: *Des Ulrich Engelberti von Strassburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De Pulchro, Untersuchungen und Texte* (München 1926); P. G. MEERSSEMANN: *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O.P.* (Brugis, Beyaert 1931) pp. 101-105; P. G. THERY: *L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples*, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1 (1931) 15-86; Id.: *Le petit reliquaire du couvent de San Domenico Maggiore contenant une page autographe de S. Thomas d'Aquin*, ib. 336-340; F. J. KOVACH: *The Question of the Authorship of the «Opusculum de pulchro»*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44 (1962) 245-277; P.-M. GILS: *Le Ms. Napoli, Biblioteca Nazionale I. B. 54 est-il de la main de S. Thomas?* *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 49 (1965) 37-59; P. SIMON: *Prolegomena a ALBERTI MAGNI, Super Dionysium De divinis nominibus, Opera omnia*, t. 37 (Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1972) pp. V-XX.



Santo Tomás se preocupó en teología por estructurar y desarrollar una ciencia de Dios en cuanto tal. El lugar central de la teología tomista es Dios; la suya es una teología total, donde en razón de Dios en cuanto deidad se estructuran todas las demás cuestiones. Cualquier otra consideración de Dios hubiese dado lugar a una teología parcial. De ahí que por mucho que hoy día pudiera interesarnos, es de agradecer que el Santo Doctor no se haya perdido en su marcha intelectual hacia la divinidad por otros caminos que los que recorrió.

En filosofía estudia y estructura una filosofía del ser; tampoco intenta hacer filosofías parciales. Se preocupa por dilucidar los temas fundamentales de una filosofía que basándose en la realidad ontológica del ser, tenga la vigencia perenne de éste en cuanto susceptible de ser captado por la inteligencia humana. Se cuida también de hacer luz sobre aquellos problemas más controvertidos en su tiempo —de hondas repercusiones para una recta comprensión tanto de la verdad natural como de la verdad revelada—, y que hacían más difícil la aceptación en las Escuelas de las doctrinas y métodos del Estagirita. Así comenta la Ética y la Metafísica del filósofo pagano y algunas de sus obras fundamentales de Cosmología, Psicología y Lógica, dejando de lado la Retórica y la Poética, cuyo contenido resultaba marginal a sus preocupaciones inmediatas y se encontraban al margen de la polémica.

Sin embargo, no podemos decir que rehuya los temas estéticos. Cuando en la estructuración y desarrollo de cualquier problema filosófico o teológico se entrecruzan aquellos, no sólo no los evita, sino que los trata con el interés que ponía siempre en dilucidar todas las cuestiones y con la extensión que requieren por su dificultad o por la importancia que revisten en el contexto al que se incorporan. Así, por ejemplo, no duda en su exposición al libro del pseudo-Dionisio *De divinis nominibus*, en dedicar íntegras tres lecciones a tratar de la belleza de Dios y su causalidad de los seres (cap. 4, lect. 5: *De pulchro et quomodo Deo attribuat*; lect. 6: *De causalitate pulchri, quantum ad diversitatem causatorum*; lect. 8: *De causalitate pulchri et boni respectu tam horum —motuum mentium et animarum*, de los que había hablado en la lección anterior— *quam omnium aliorum motuum et quietum*); a las que se podrían añadir, por su vinculación con las anteriores y ciertas referencias estéticas, las cuatro siguientes sobre el amor y la lección 7 intermedia.

Si bien se trata de un comentario propiamente dicho, ciñéndose al texto en cuestión y a su proceso, sin perderse en digresiones

prolijas y, menos aún, en estructurar a su propósito un propio tratado sobre la belleza, como en el caso de San Alberto Magno.

Algo similar ocurre en sus comentarios al Salterio, al exponer los versículos octavo del Salmo 25 (*Domine, dilexi decorem domus tuae, et locum habitationis gloriae tuae*) y tercero del Salmo 44 (*Speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis*).

Respecto a la *Suma Teológica* conviene matizar el modo de incluirse en ella los temas estéticos. Los relativos a la belleza se encuentran en el cuerpo de algunos artículos. Así en 1, q. 39, a. 8, al tratar de la atribución al Verbo de la *species sive pulchritudo*; en 2-2, q. 142, a. 4, al decirnos que la intemperancia se opone en grado máximo a la claridad y belleza propias del hombre; y en 2-2, q. 145, donde el artículo segundo se dedica íntegro a solucionar la cuestión *utrum honestum sit idem quod decorum*.

Aunque es verdad que los otros dos textos tomistas más conocidos y citados, donde de un modo más orgánico se expresa el Santo Doctor sobre la esencia de la belleza, están en respuestas a dificultades. Pero no podemos deducir de ello una carencia de interés; solamente que no marcaban en ese momento la línea central por donde marchaba su pensamiento. Aparte que, en extensión o importancia de doctrina, ganan esas respuestas al mismo cuerpo del artículo en no pocos de éstos. Si se prescindiese de aquellas en las obras de Santo Tomás, mucha de la doctrina filosófica y teológica del Santo Maestro, y no siempre la de menor importancia, se perdería irremediablemente. El minusvalorar —como más de una vez se ha hecho— la doctrina de la respuesta a las objeciones, lo mismo en las obras de Santo Tomás que en las de cualquier otro autor del siglo XIII, supone, por otro lado, desconocer o no calibrar el método de investigación y enseñanza propio de aquellos tiempos: No eran algo accesorio, sino esencial al método<sup>21</sup>.

El que en 1-2, q. 27, a. 1 ad 3 emplee ciertas formas verbales y expresiones de carácter gramatical indefinido («*pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam...*; *pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*») no indica indecisión acerca de la doctrina expuesta ni falta de interés por la misma; tampoco que trate de ampararse en una opinión comunmente

21. Cf. F. A. BLANCHE: *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de S. Thomas*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 14 (1925) 167-187; M.-D. CHENU: *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal - Paris 1950) pp. 78-81; S. RAMIREZ: *Introducción general a la Suma Teológica*, pp. 199\*-206\*.

aceptada (*dicatur, dicitur*) para salir del paso en una cuestión marginal. El uso de tales expresiones es frecuente en Santo Tomás y está relacionado, por una parte, con la evolución gramatical (o, si se prefiere, degradación) del latín en la Edad Media, y, por otra, con los modos literarios —el estilo, que decimos hoy— del Santo Doctor. La ausencia original del artículo gramatical en latín llevó a los autores medievales a un empleo, que un purista de la lengua consideraría abusivo y erróneo, de ciertos abjetivos o pronombres para suplirlo: *ipse, idem, iste*, etc., para el artículo determinado; *unus, quidam*, etc., para el artículo indeterminado.

Por otro lado, si exceptuamos algunas obras polémicas (*De unitate intellectus contra averroistas* y, sobre todo, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* y *De perfectione vitae spiritualis*) en que ventilaba puntos de gravedad dogmática o respondía a virulentas diatribas e infamias contra las órdenes mendicantes y el estado religioso en general, Santo Tomás tiende siempre en sus otros escritos a suavizar las expresiones. Aunque en la mayoría de ellos, en un momento u otro, defiende conclusiones ariscadas en el ambiente doctrinal de la época, se trata de cuestiones controvertidas, donde las razones de sus contrarios son dignas de atención y las autoridades en que las fundan merecen los mayores respetos y cuidadosos análisis. Muchas veces se ha hecho notar la rareza en estas obras suyas de epítetos injuriosos o simplemente despectivos para sus contradictores o para cualquier autor anterior o contemporáneo suyo; deferencia que no siempre guardaron con él sus opositores. El propio San Alberto Magno, desde la misma línea de la restauración del aristotelismo, que continuaría y perfeccionaría su discípulo, perdió la medida, en más de una ocasión, ante la tozuda pertinacia y mala fe de algunos contradictores<sup>22</sup>. Por eso llamó siempre tanto la atención el *stultissime* que en la *Suma Teológica* se aplica a David de Dinand<sup>23</sup> por cuanto identificaba a Dios con la

22. «Et ego dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis nisi quod reprehendant; et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt... Qui in communicatione studii, sunt quod hepar in corpore; in omni autem corpore humor fellis est, qui evaporando totum amaricat corpus, ita in studio semper sunt quidam amarissimi et fellei viri, qui omnes alios convertunt in amaritudinem, nec sinunt eos in dulcedine societatis quaerere veritatem» (*In Polit.*, ed. Bornet, t. 8, 803).

«Quidam qui nesciunt, omnibus modis, volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant» (*In Epist. Dionysii*, epist. 8, ed. Borgnet, t. 14, 910).

23. 1, q. 3, a. 8c.

materia prima. Deferencia y medida que extiende a la misma formulación de sus conclusiones. Expresiones como «absque omni dubio detestandum est error Helvidii»<sup>24</sup>, por su negación de la virginidad de María después del parto, son contadísimas y sólo en casos en que, como éste, se refieren a puntos dogmáticos que hieren más vivamente la sensibilidad de su fe. Por lo común, trátase de puntos controvertidos o de sentencias comúnmente admitidas, evitará expresiones terminantes que den a entender una posición condenadora insultante para las doctrinas contrarias o que cierren el camino a nuevas y ulteriores precisiones y aclaraciones.

Se puede pensar en una manifestación espontánea de modestia intelectual, en perfecto acorde con su modestia y mansedumbre religiosa y humana, que tanto llamó la atención de sus primeros biógrafos y de la que nos cuentan no pocos detalles<sup>25</sup>. Pudiera pensarse igualmente en ciertas razones de conveniencia: en un hábito adquirido ya en los primeros años de su enseñanza universitaria, cuando el joven profesor había de exponer doctrinas contrarias a las comúnmente admitidas por los maestros venerables del claustro parisino, cuya oposición previsible a las mismas no había por qué acrecentar agudizando en la frase los filos hirientes de la propia sentencia. Lo que no cabe duda es que responde a su preciso talante intelectual y traduce un proceso metodológico en la búsqueda de la verdad<sup>26</sup>. «En Santo Tomás —escribe Chenu— el encuentro con un adversario se presenta como un diálogo en el cual

24. 3, q. 28, a. 3c. «Impius ille», le califica en su *Lectura sobre S. Mateo* (cap. 1, IV, ed. R. Cai n. 110), citando a San Jerónimo. Y en 4 *Sent.*, d. 30, q. 2, a. 3c, este juicio durísimo: «Sed virginitati eius (Mariae) post partum Helvidius quidam idiota, et sacerdos ausus est derogare, qui loquacitatem facundiam aestimans, accepta materia disputandi, a blasphemiiis matris Dei inceptit, dicens eam post partum a Ioseph cognitam».

25. «Dixit dictus testis —se lee en el proceso de su canonización— se audivisse a pluribus fratribus Praedicatoribus fide dignis, quod quando idem frater Thomas una vice disputaret Parisiis, ubi erat frater Joannes de Pizano ordinis fratrum Minorum, qui fuit postea archiepiscopus Canturiensis, quantumque dictus frater Joannes exasperaret eundem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis, sed semper cum dulcedine et humanitate respondit» (*Acta SS.*, 7 marzo, *Processus inquisitionis*, cap. 9, n. 77, p. 712. Por la parte contraria, el testimonio del mismo Peckam en *Registrum epistolarum*, ed. Martin, Londres 1884, t. 3, p. 866). Otros testimonios sobre su mansedumbre pueden leerse en *Ramírez*: Introducción general a la Suma Teológica, pp. 51\* s. en las notas.

26. «Expedit autem ei qui vult cognoscere aliquam veritatem, ut sciat dubitationes quae sunt contra illam veritatem, quia solutio dubitatorum est inventio veritatis, ut dicitur in III Met., c. 1. Et ita ad sciendum veritatem multum valet videre rationes contrariorum opinionum» (*De caelo*, lib. 22, ed. Spiazzi n. 222). Cf. 12 *Met.*, lib. 9, n. 2566.

el pensamiento de éste, lejos de ser borrado, entra en la búsqueda emprendida»<sup>27</sup>.

Dejando aparte la formulación de las dificultades o el inicio de sus respuestas a la primera objeción de cada artículo (*ad primum ergo dicendum*), donde tiene un carácter meramente estereotipado, raramente concluirá su exposición con un *ergo* sonoro y tajante, como zanjando sin apelación posible cualquier discusión, a lo que luego serían proclives tantos escolásticos. El punto conclusivo lo iniciará con un *et ideo, unde, sic igitur, et sic patet*, en algún que otro momento con un *necesse est*, que dicen ciertamente lo mismo, pero suavizando sus aristas expresivas; también empleará con frecuencia el *exigere videtur, oportet, videtur, dicitur* o, como en el caso presente, *ita quod dicatur*. No se trata, en ninguno de los casos, de matizar un grado de asentimiento, mayor o menor, a una conclusión; en ocasiones emplea estos últimos términos en materias de las que está cierto y nadie ponía en duda, o los alterna indistintamente con los primeros. El discurrir doctrinal adquiere así una cierta agilidad y elegancia. Como muy bien decía Rousselot, «todo ello debe volvernos escépticos ante discusiones que se fundan en semejantes minucias; sería inútil insistir sobre ellas si no se las mencionase todavía con demasiada frecuencia»<sup>28</sup>.

En el texto en cuestión de 1-2, q. 27, a. 1 ad 3, el *dicatur* lo emplea tanto refiriéndose a la belleza como a la bondad («*ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*»); y nadie dirá que la doctrina sobre el bien ontológico no despertase en Santo Tomás excesivo interés y que, por tanto, aluda al mismo en este lugar como con cierta desgana.

Cuando dice que lo bello añade sobre el bien «un cierto orden a la facultad cognoscitiva», el *quendam ordinem* tiene aquí un significado preciso, para distinguir de la aprehensión de la verdad el modo propio de aprehensión cognoscitiva que corresponde a la belleza.

Respecto a la teoría del arte, la ha expuesto en sus líneas generales con mayor amplitud. Negar que en su sistema falte una teoría general del arte es desconocer su producción filosófica y teológica, o tener de ella un conocimiento muy deficiente. No ha es-

27. CHENU: *O. c.*, p. 164. Cf. P. GLORIEUX: *Un maître polémiste: Thomas d'Aquin*, *Mélanges de science religieuse* (Lille) 5 (1948) 158-174.

28. ROUSSELOT: *O. c.*, p. 154. «Dans les rédactions du Frère Réginald, telle expression vive est due peut-être au zèle outrancier du disciple (In 1. Cor. 13, l. 4: *omnino falsum et impossibile*)» (ib.).

crito, es cierto, una filosofía del arte en el sentido que actualmente se suele dar a este término. O, hablando con más propiedad, no ha escrito o tratado directamente sobre la filosofía de las bellas artes. Pero su doctrina, aunque no exclusiva ni primordialmente, tiene un indudable carácter estético.

En la concepción medieval, todas las artes eran en algún modo bellas; no importaba que el objeto producido tuviese en sí mismo y esencialmente una finalidad útil: el artista o artesano dejaba en él la impronta de su espíritu; y en virtud de la consiguiente ordenación y acomodación de los medios empleados hacia ese fin útil, y de las partes de la obra producida entre sí y con el todo, surgía el esplendor de la nueva forma. La belleza brotaba en esa misma finalidad útil, no al margen e independientemente de ella. «Es cierto —escribe Edgard de Bruyne— que, según los autores medievales, las artes no coinciden con las bellas-arts, sino con los oficios. La escultura y la pintura suponen oficios manuales tanto como la costura o la fabricación de unos bonitos zapatos. Si, por consiguiente, todo "artista" o "artesano" aspira, por su técnica, a lo bello, esta regla vale tanto para el médico, el labrador, el zapatero como para el pintor y el escultor. El médico, en efecto, quiere una bella curación, es decir una curación bien proporcionada al caso, resplandeciente, total —si se puede así, con Santo Tomás, resumir los caracteres de lo bello—. Para el agricultor, el objeto de la técnica agrícola es producir cosechas "abundantes, esplendentes, proporcionadas al esfuerzo y a la necesidad". Lo mismo vale, *mutatis mutandis* para todos los oficios mecánicos»<sup>29</sup>.

En todas las artes, por tanto, esplende la belleza: según diversos grados en razón de su mayor o menor dignidad espiritual y sus finalidades intrínsecas, y en razón de los medios técnicos propios, junto con el mejor o peor acierto del artista o artesano en la ejecución.

#### IV

El cardenal Zeferino González, en la Introducción a sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, ya citados, hacía notar las dificultades que se presentaban a los hombres más o menos cultivados de su tiempo para conocer y comprender la doctrina y el es-

29. E. DE BRUYNE: *L'esthétique du Moyen Age* (Louvain, Inst. Sup. Phil. 1947) pp. 221-222.

píritu de la filosofía del Santo Doctor. Dificultades —algunas— que se les presentan aún hoy día, incluso incrementadas: los prejuicios habituales acerca de la Edad Media; la ignorancia generalizada del latín, la lengua en que los sabios de entonces, sin excepción, escribieron sus obras, y la terminología propia en que vertían sus conceptos. «Añádase a esto —continuaba—, que las doctrinas filosóficas de Santo Tomás no se hallan reunidas en un cuerpo de doctrina o curso regular y seguido: es preciso entresacarlas de sus numerosas obras, y por consiguiente consultar muchos volúmenes, reunir y clasificar sus pasajes, comparar en fin sus ideas y pensamientos, para poder formar juicio exacto y cabal sobre el verdadero espíritu de su filosofía»<sup>30</sup>.

Es un mérito indudable del neotomismo el haber logrado reunir en un cuerpo orgánico la doctrina del Maestro. Con la ayuda inestimable, desde luego, de los grandes comentaristas de los siglos XVI y XVII, principalmente del *Cursus Philosophicus* de Juan de Santo Tomás, que en buena parte había ya realizado esta labor y señalaba una pauta; sin olvidar el esfuerzo de algunos manualistas del siglo XVIII y a los predecesores inmediatos del nuevo movimiento de restauración tomista, como el propio Zeferino González<sup>31</sup>. A ello siguió o acompañó un desarrollo y ampliación de doctrinas viejas en el tiempo y de planteamiento y solución de nuevos problemas.

Como ya indicamos, en Estética la cuestión era aún más ardua. Los textos originales tomistas son más escasos, de menor amplitud de doctrina, y no habían provocado en el florecer de la segunda escolástica ni luego, un análisis en profundidad. Surgen, por lo general, en los escritos del Doctor Angélico como explicación o complemento de otras cuestiones. Por eso, contemplada a estas alturas la labor realizada en estos temas por el nuevo tomismo, sus resultados se han de considerar como altamente meritorios. Han forjado una tradición al respecto. Si se partió de la simple transcripción parafraseada de unos pocos textos de la *Suma Teológica* y del comentario *De pulchro et bono*, pronto se vinculó la

30. Z. GONZALEZ: *O. c.*, p. XIII.

31. Sobre estos predecesores, su número y la fuerza de su contribución doctrinal, que ambientaron la publicación por León XIII de su encíclica *Aeterni Patris* y explica en buena parte la rápida progresión del nuevo tomismo, cf. Z. GONZALEZ: *Historia de la Filosofía*, t. 3, 2 ed. (Madrid 1886); A. VIEL: *Mouvement thomiste au dix-neuvième siècle*, en *Revue Thomiste* 17 (1909) 733-746; 18 (1910) 95-108; A. WALZ: *El tomismo dal 1800 al 1879*, en *Angelicum* 20 (1943) 300-326; Id.: *Sguardo sul movimento tomista in Europa nel secolo XIX fino all'enciclica Aeterni Patris*, en *Aquinas* 8 (1965) 351-379.

doctrina en ellos insinuada a todo el conjunto de la doctrina filosófica del Maestro, ampliamente analizada, aquilatando y prolongando el contenido de aquellos textos con el pensamiento tomista general y con algunas cuestiones en concreto.

*Art et scolastique* de Maritain (1.ª edición en volumen en 1920) supuso, por ejemplo, un fuerte aldabonazo en el ámbito de los modernos estudios estéticos, y no sólo en círculos tomistas. Luego encontraría Maritain, en la exposición teológica de Santo Tomás y en los comentarios de Juan de Santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo, un rico filón para establecer su teoría de la experiencia y el conocimiento poéticos —que alcanzaría tan amplias proyecciones—, aplicando a este campo particular la doctrina del conocimiento místico, por connaturalidad, no conceptual. (Su mujer Raïsa había traducido al francés, y publicado en 1929, el tratado de los dones del Espíritu Santo de Juan de Santo Tomás).

Mercier, Krug, García Paredes, De Wulf, Dyroff, Derisi, Lira, Kovach, De Bruyne, Gilson, entre otros muchos, laboraron con éxito este campo dentro de los nuevos criterios de rigor y ante la panorámica total de la filosofía o teología de Santo Tomás.

Nadie duda hoy de la existencia y los méritos de la nueva Estética tomista.

Una cosa, sin embargo, llama la atención, a nosotros al menos. Los textos estéticos originales de Santo Tomás no son ciertamente muy numerosos, sobre todo comparados con otras materias; pero sí bastantes más en número y contenido que los utilizados generalmente por estos autores<sup>32</sup>. Hasta muy tarde no se intentó un serio análisis de conjunto, atendiendo a su temática particular, a su contexto histórico-doctrinal inmediato y al contexto general de las concepciones estéticas en el siglo XIII. Por lo común los autores neotomistas trabajaban presionados por unas concepciones y unos esquemas de la Estética o de la Filosofía del arte que provienen de un desarrollo de la filosofía y una evolución en la condición del artista muy posteriores a la época de Santo Tomás. Lógicamente utilizaron aquellos conceptos y los testimonios del Angélico correspondientes, que mejor, o únicamente, se acomodaban a su finalidad. No querían repetir, sino avanzar; no se trataba de la

32. En este mismo sentido se expresa F. J. KOVACH: «Dass eine verhältnismässig grosse Anzahl von Stellen, die für die Schönheitslehre des Thomas wesentlich und ausschlaggebend sind, vielen neothomistischen Autoren völlig unbekannt ist» (*Die Aesthetik des Thomas von Aquin* [Berlin, De Gruyter 1961] p. 25). Si bien no compartimos su crítica general a la estética neotomista, demasiado radical (cf. *ib.* pp. 10-27).



restauración arqueológica de un pensamiento, sino de la actividad de un organismo en perenne madurez vital. El mismo Maurice de Wulf, historiador de la filosofía medieval, aun reflejando, como no podía ser menos, su condición de tal, labora en su obra *Art et beauté*<sup>33</sup> dentro de estas nuevas estructuras, que le condicionan incluso en los capítulos de exposición histórica.

Pero creemos que les hubiese ayudado no poco un más extenso conocimiento y aplicación de toda la temática y del espíritu de aquellas concepciones tomistas originarias.

Y a este espíritu nos referiremos brevemente para concluir.

## V

Si atendemos al lugar donde se encuentran esos textos de Santo Tomás, vemos que se hallan repartidos entre sus escritos más diversos: en sus exposiciones a diversos libros de la Sagrada Escritura, en sus comentarios al *De divinis nominibus* o a diferentes obras del Estagirita, en las *Cuestiones Disputadas* y en sus opúsculos, tanto teológicos como filosóficos; en la *Suma contra gentiles* y en la *Suma Teológica*.

Parece supérfluo indicar que la obra doctrinal tomista no está recogida exclusiva ni integralmente en la *Suma Teológica*. Pero más de una vez se olvida de hecho; y no sólo por parte de quienes tienen de ella un conocimiento superficial adquirido en un manual de filosofía o teología escolástica, o en un tratado de Historia de la Filosofía. El que la *Suma Teológica* sea su obra más significativa, de composición orgánica más coherente y completa de los temas teológicos y, por su vinculación con ellos, de buena parte de la filosofía, no desvirtúa los análisis, más amplios y exhaustivos, en otros escritos suyos, como pueden ser la *Suma contra gentiles* o las *Cuestiones disputadas*. Tampoco invalida el sentido e interés de sus comentarios a la Sagrada Escritura y a Aristóteles, o los temas precisos desarrollados en algunos *Opúsculos*. Al tomar conciencia de la evolución experimentada por su doctrina —en filosofía desde la temprana composición del opúsculo *De ente et essentia* o en teología desde sus exposiciones a las *Sentencias* de Pedro Lombardo—, se acrecentó con nuevo espíritu crítico esta tendencia a atender de modo casi exclusivo al contenido de la

33. M. DE WULF: *Art et beauté*, 2 ed. (Louvain 1943). Trad. española: *Arte y belleza* (Barcelona 1950).

*Suma Teológica*, considerando aquellos escritos, junto con las cuestiones disputadas *De veritate*, los comentarios a Boecio, al *De divinis nominibus* y la misma *Suma contra gentiles*, como un periplo inmaduro tanto de estructura como de doctrina.

Es verdad —y no podía ser de otro modo— que se ha dado esta evolución en el pensamiento de Santo Tomás, y debe tenerse en cuenta en la lectura y análisis de sus diferentes obras. Así, por ejemplo, en la estructuración de la ciencia sagrada la *Suma Teológica* cambia notablemente los esquemas de sus comentarios a las *Sentencias*. No sólo por cuanto en estos comentarios se encuentra forzado en su exposición a seguir el orden dado en el texto que comenta; las variantes alcanzan a la organización misma de los temas por separado. Y es cierto igualmente que en la *Suma* precisa y corrige algunos de ellos en su mismo fondo doctrinal teológico y filosófico. Del mismo modo esa evolución se hace notar sobre ciertas cuestiones tratadas en el *De veritate* y sobre puntos concretos de otras obras suyas.

Pero estas precisiones, aclaraciones y correcciones no anulan el contenido doctrinal íntegro de sus escritos anteriores a la *Suma Teológica*. La evolución doctrinal experimentada por Santo Tomás a lo largo de su vida implica progreso, perfeccionamiento, en algunos puntos ciertamente notable; pero nunca ruptura completa con sus posiciones fundamentales y con todos sus presupuestos de partida; como tampoco de su radical estilo de pensamiento.

Y no se debe olvidar que la *Suma Teológica*, aunque suponga una estima posiblemente desproporcionada de las condiciones y capacidad de sus alumnos, se ordena «a instruir a los que empiezan», está destinada «a los aun novicios en las doctrinas teológicas»; y que, por eso, se evita «la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles» e intenta «seguir el hilo de la doctrina sagrada con brevedad y precisión»; si bien haciendo la necesaria salvedad: «en cuanto la materia lo permita» (*secundum quod materia patiatur*)<sup>34</sup>.

Se hace preciso, por tanto, completar el pensamiento y, sobre todo, la exposición doctrinal de los temas, con los testimonios más amplios y desarrollados en otras obras del Aquinate: en aquellos escritos en los que el tema en cuestión es más central y donde

34. *Suma Teológica*, Prol. Cf. M. GRABMANN: *Commentatio historica in Prologum Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, Angelicum 3 (1926) 146-165; Id.: *Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin* (Freiburg i. B., Herder 1928) pp. 60 ss.; CHENU: *O. c.*, pp. 225 ss.; RAMÍREZ: *Introducción a la Suma Teológica*, pp. 178<sup>n</sup> ss.

no se encuentra constreñido por razones didácticas a abreviar los procesos explicativos y resumir la argumentación. Sin olvidar, por otra parte, que las *Cuestiones Disputadas*, con excepción de *De veritate* y parte de *De potentia*, la casi totalidad de los *quodlibetos*, los comentarios a Aristóteles y buen número de sus exposiciones a la Sagrada Escritura y opúsculos, son contemporáneos a la redacción de diversas partes de la *Suma Teológica*, y que algunas de aquellas obras son posteriores a las partes iniciales de ésta.

La teoría del arte establecida en 1-2, q. 57, a. 3, se desarrolla y completa con la doctrina sobre el tema en sus comentarios a la *Ética*, la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. El artículo de la *Suma* viene a ser un esquema cuyo desarrollo se encuentra en los comentarios citados, y nuevas implicaciones en otros de sus escritos<sup>35</sup>. Sus pensamientos sobre la música, la pintura y la poesía hay que rastrearlos en éstos al igual que en la *Suma Teológica*. La analogía del acto creador de Dios con el arte humano mencionada en 1, q. 45, a. 6 y 7 tiene un desarrollo más directo en la *Suma contra gentiles*<sup>36</sup>, y en el comentario al *De divinis nominibus* se establece en relación precisa con la belleza. La escueta afirmación de la belleza de Dios «como causa de la consonancia y claridad de todas las cosas», formulada en la *Suma* citando al pseudo-Dionisio<sup>37</sup>, tiene amplia explicación en esos comentarios, presentando desde un ángulo más formalmente estético —aunque no exclusivo— una doctrina que completa la de 1, q. 45, a. 8 sobre el vestigio de Dios en las creaturas. Allí se extiende igualmente sobre la esencia y condiciones de la belleza, que mencionará luego en los textos estéticos tan conocidos y citados de la *Suma Teológica*; como también se detiene en establecer la íntima relación entre el amor y la belleza.

En el comentario a la *Ética*<sup>38</sup> matiza y explana su doctrina psicológica sobre el placer de la belleza esquematizado en 1-2, q. 27, a. 1 ad 3 y las alusiones rápidas y sobre la marcha de otros lugares de la *Suma*, principalmente al tratar de la temperancia.

A la belleza del alma en gracia y a la belleza de Jesucristo sólo se refiere de modo expreso en sus exposiciones a la *Biblia*<sup>39</sup>.

Y todas esas referencias estéticas se introducen en las obras de Santo Tomás a propósito de las cuestiones más variadas, como

35. Por ejemplo en 1 *Post. Anal.*, lect. 1.

36. 2 *Contra gent.*, cc. 2 y 24.

37. 2-2, q. 145, a. 2c.

38. 3 *Eth.*, lect. 19.

39. *In Psal.* 44 m°; 50 m° 4; *In Isa.* 63 m°.

pueden ser la naturaleza de la ciencia, la existencia de una Filosofía Primera o Metafísica, la distinción entre medicina teórica y práctica médica, el orden moral y el orden factivo, el bien y el amor, la virtud, la gracia santificante, la vida contemplativa, la esencia de Dios, la Trinidad, la creación, Jesucristo, etc., etc.

Por una parte esto hace que su pensamiento estético quede limitado o referido al tema concreto en que se incluye y que se destaque más el aspecto particular a que hace referencia, su finalidad explicativa o interpretativa del asunto al que se refiere. Sus textos estéticos tratan de documentar doctrinalmente el punto en cuestión, de completar su exposición. Por eso, para matizar su contenido no debe olvidarse el contexto particular en que se encuadran. Si habla, por ejemplo, de la poesía entre los medios de conseguir la verdad, incluyéndola entre las partes de la Lógica<sup>40</sup>, es natural que la sitúe en ella en último lugar. Y que coloque al arte en inferioridad de condiciones y categoría al de la ciencia o filosofía. No así en cuanto al conocimiento particular y a la producción factiva, o en cuanto a la percepción y manifestación de la armonía sensible. De modo similar a como la prudencia es más imperfecta que la ciencia moral en el orden del puro conocimiento, pero la supera en la realización ética de la vida.

Por otra parte, la variedad de temas que motiva la inclusión de sus consideraciones estéticas nos muestra que la visión estética de Santo Tomás no es un aspecto meramente parcial de su doctrina, sino que forma parte de su entraña misma. La belleza no es propiedad de sólo algunas realidades concretas, ni el término de unas determinadas y exclusivas producciones humanas: es el reflejar del ser en todas sus manifestaciones análogas según el modo de su participación en la belleza absoluta del Ser. En el orden de su percepción y gusto, y como efecto de la actividad humana, no hay departamentos estancos, barreras o presas que impidan el libre flujo de su corriente desde los sentidos a la inteligencia, de la voluntad al apetito sensitivo, y viceversa; como tampoco la hay, de suyo —aunque a veces se yerre el camino o las aguas desborden—, entre la organización especulativa de la

40. 1 *Post. Anal.*, lect. 1.

No parece que Santo Tomás en ningún momento enumere a la poesía entre las artes mecánicas. Se contradice con esa inclusión entre las partes de la Lógica. El texto al que alude Rousselot admite sin esfuerzo y de modo directo una interpretación más bien contraria, puesto que destaca su eminencia racional sobre ellas: «Poëmata enim magis ad rationem pertinent secundum quam homo est homo, quam alia mechanica opera» (9 *Eth.*, lect. 7, 1845).

mente y sus funciones prácticas, entre el arte y la ciencia, el arte y la moral, el orden natural y la gracia. Por todas las esferas discurre y en todas ellas resplandece, según su ser y su grado de perfección, el esplendor de la belleza. Distinción sí, pero no oposición; más bien complementariedad. De igual manera que la belleza se distingue del bien y de la verdad, pero radicándose en la misma unidad del ser.

Santo Tomás no sólo lo comprende así, sino que lo siente y lo refleja en su discurrir sapiencial por los diversos caminos de su filosofía y teología.

FERNANDO SORIA, O.P.