

JOINT DIPLOMA
IL PENSIERO DI SAN TOMMASO D'AQUINO
DOCTOR HUMANITATIS

**LA BELLEZA DEL VERBO Y SU PARTICIPACIÓN
EN LA CREATURA INTELECTUAL**

Alejandro Núñez

Pbro. Dr. Ignacio Andereggen

a.nuez@pust.it

+393272081418

12-08-1995

Año académico 2024-2025

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, se inserta en el estudio tomasiano de la *belleza*, correspondiente al Joint Diploma “El pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Doctor Humanitatis”, presentado por la SITA.

De este modo, el trabajo parte del estudio del *pulchrum* en Santo Tomás, mediante una presentación general, la ubicación del tema y su contexto. Seguidamente, presentamos al *pulchrum* como un atributo divino, partiendo de su relación intrínseca con el *bien*. A partir de la aplicación de la belleza como atributo divino, presentamos una descripción ontológica de la belleza del Verbo en el Seno Trinitario, su apropiación y fundamento. Finalmente, se estudia la *participación* de esta belleza en la creatura intelectual: hombres y ángeles; a partir de ello, de presentamos la fealdad, como opuesto a los principios del *pulchrum*, en ambos seres, a partir de la contraposición con la belleza.

1. PULCHRUM VERBI

1.1 *El pulchrum en general*

El Aquinate no presenta un tratamiento especial acerca del *pulchrum*. Su referencia suele presentarse de modo indirecto, razón por la cual su “Ser” trascendental” ha sido discutido¹. En la Suma de Teología el tema aparece en relación con el tratado del Bien (*I S.Th.*, q. 5) y en el Comentario al *De Divinis Nominibus* de Dionisio cap. 4 donde comenta el tema particular de la belleza en cuanto «nombre divino». Nuestro acercamiento será continuando esa misma vía de acceso.

Ahora bien, así como para desarrollar la temática de la Bondad divina Tomás parte de su noción, lo mismo efectúa para la belleza. El modo de proceder es *a posteriori*, es decir, parte del efecto que produce la belleza para llegar a su noción. Así, pues afirma que «[...]el bien es lo que todas las cosas apetecen [...]»², y la belleza consiste en «las cosas que vistas agradan»³. El apetecer como el agradar son efectos uno y otro respectivamente del bien y de la belleza. Esto le permite al Aquinate hablar de la *Bondad Divina*, diciendo que: «[...]Por eso, el agente es apetecible y tiene razón de bien, pues lo que de él se apetece es la participación de su semejanza. Como quiera que Dios es la primera causa efectiva de todo, resulta evidente que la razón de bien y de apetecible le corresponde [...]»⁴. Es decir, en cuanto Sumo Bien es la causa final de todos los seres, y debido a su perfección, es considerado como *Summum Bonum*. Esto genera en los seres, un efecto: el apetito, es decir, el deseo de conseguir dicho bien.

¹ Sobre las discusiones sobre la trascendentalidad ver: Cf. MARK K. SPENCER, «Beauty, First and Last of All the Transcendentals: Givenness and Aesthetic, Spiritual Perception in Thomism and Jean-Luc Marion» in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 82, N. 2 (2018) 157-187. MARIA A. BEROCH, «Bellezza finita e bellezza eterna», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 113 n. 1 (2021), 275-292. L. CIAPPI, «Intuizione del bello e conoscenza del divino: estetica e rivelazione», in *Angelicum*, Vol. 18, No. 2/3 (Aprili 1941), 105-127. MAURICIO BEUCHOT, *Belleza y Analogía, una introducción a la estética*, San Pablo, México 2012. RUBIN, MICHAEL JOSEPH, «The Meaning of "Beauty" and Its Transcendental Status in the Metaphysics of Thomas Aquinas» in *Catholic University of America*, doctoral dissertation. Washington 2016. <https://www.jstor.org/stable/community.38760717>. E. DE BRUYNE, *Estudios de estética medieval*, vol. III Gredos, Madrid 1959.

² TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 6, art. 1, c.

³ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 5, art. 4, ad 1.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 6, art. 1, c.

Lo mismo, se aplica a la belleza. De hecho, el A quinate la presenta como línea intermedia entre dos realidades: la verdad y el bien. Para comprenderlo, el Santo Doctor, distingue el bien y la belleza, diciendo: «[...] Pues el bien va referido al apetito, ya que es bien lo que todos apetecen. Y así, tiene razón de fin, pues el apetito es como una tendencia a algo. Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello aquello cuya vista agrada [...]»⁵; cuando anteriormente, afirma: «Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma. Por eso *se canta al bien por bello*. Pero **difieren en la razón** [...]»⁶. Es decir, que el sujeto del bien y de la belleza, puesto que en la realidad son idénticos, radica en la forma que es lo que constituye a un ente en su realidad concreta; pero su distinción radica en la razón. El fundamento de la distinción Tomás lo toma del efecto de uno y otro, puesto que el bien mira al apetito volitivo, dado que genera en el sujeto el «deseo», mientras que la belleza, genera un «gozo», «deleite» fundado en el conocimiento.

Tomás, es más claro en su comentario al *De Divinis Nominibus*, cuando dice:

Por otra parte, si bien lo bello y lo bueno sean lo mismo en el sujeto, debido a que tanto la claridad como la consonancia son contenidas bajo la razón del bien, sin embargo, entre ellos existe distinción de razón: en efecto, lo bello añade a lo bueno el orden de un ser de este tipo, a la virtud cognoscitiva⁷.

Quiere decir que, el *pulchrum* agrega al *bonum* una dimensión cognoscitiva, vale decir, intelectual. A su vez, no se trata de una mera adquisición de un nuevo conocimiento, sino de una dimensión *contemplativa* de la belleza, que produce como efecto el gozo de la contemplación. Por esta razón, la belleza se encuentra entre el *bonum* y el *verum*: adquiere una dimensión afectiva propia del *bonum*, pero al mismo tiempo, una dimensión cognoscitiva del *verum*.

Ahora bien, aquello que el bien y la belleza poseen en común es el sujeto, esto es, la forma. Esto significa que la misma forma es captada por dos potencias distintas, y produciendo dos efectos distintos. De este modo, la forma en cuanto que expresa la esencia y el ser de las cosas revela su condición de contingente, y, por ende, de participado; *causado*, en otras palabras. La forma es, entonces, aquello a partir de lo cual se dicen que las cosas sean *buenas* y *bellas*. Así pues, la forma en cuanto esencia

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 5, art. 4, ad 1.

⁶ Ibidem. Lo resaltado en negrita es nuestro.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro Sobre los nombres divinos de Dionisio el Areopagita*, EUNSA Pamplona-España 2023, 356.

actualizada por el acto de ser y unida a un principio material constituye la unidad de la substancia⁸. Solo a partir de la su condición material del ente es que se llega al conocimiento de la forma. Esta condición es esencial para el conocimiento humano, el cual parte del conocimiento sensitivo hasta llegar al intelectual y abstracto. De modo que la apreciación de la belleza exige el conocimiento sensitivo. A su vez, alcanzar tal goce se funda en la bondad y verdad del objeto. Puesto que no sólo no se ama lo que no se conoce, sino que tampoco agrada lo que no se conoce; el conocimiento sensitivo e intelectual, son necesarios para la captación de lo bello. Así lo afirma el Aquinate: «El objeto que mueve el apetito es el bien percibido»⁹. Y se considera como algo conveniente y bueno la aparición de un cierto esplendor en la misma percepción. Por eso dice Dionisio, en *IV De Div. Nom.*: «Lo bello y lo bueno es para todos digno de ser amado [...]»¹⁰. A este respecto escribe J. H. Nicolas:

La belleza es un bien porque es deleitable, pero un bien cuya naturaleza debe ser alcanzada y captada (*comprehensus*) por mi conocimiento: como conocido es bueno, deleita. [...] El conocimiento es el medio para alcanzar este bien y captarlo, pero es el corazón el que lo disfruta¹¹.

Esta dimensión apetitiva y contemplativa¹² se sintetiza en la belleza, puesto que refleja un dinamismo intelectual-afectivo que trasciende el apetito meramente volitivo. Es ciertamente un deleite que «agrada a la vista» porque a partir de ella se reconoce la armonía del objeto, su proporción y claridad; es un *deleite y goce* espiritual afectivo.

1.2 La belleza en Dios como atributo

En el cap. 4 al Comentario al *De Divinis Nominibus* el Angélico adjudica junto a Dionisio el nombre de *Bello* a Dios¹³. Ahora bien, como hemos afirmado anteriormente, «Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma [...]»¹⁴. Pero con esta afirmación nos encontramos ante una dificultad: si lo bello radica en la

⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. II, 370.

⁹ Cf. *I-II S.Th.*, q. 38, art. 4, ad 2.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *II-II S.Th.*, q. 145, art. 2, ad 2.

¹¹ J. H. NICOLAS, *Synthese dogmatique, complément...*, 162-163.

¹² Tratamos de una «contemplación estética», la cual, no se encuentra en oposición con la contemplación teórica-especulativa de la verdad. La presupone, pero se distingue: se trata de una percepción estética de la armonía, claridad, y proporción del objeto captado por los sentidos, y penetrado por la inteligencia, que hace maravillarse delante del objeto. Es la contemplación frutiva de la realidad, que hace preguntarse a sí mismo: ¿Quién lo hizo? ¿De dónde tanta perfección?

¹³ Cf. RAYMOND SPIAZZI, «Toward A Theology of Beauty» in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 17 n. 3 (1954), 350-354.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 5, art. 4, ad 1.

forma, y Dios no posee forma dada la simplicidad divina, por ende, Dios no es bello y no podría adjudicársele tal nombre. A esto digamos:

La respuesta a esta objeción responde a una bondad y belleza que proceden del orden sensitivo, es decir, mira a objetos individuales y concretos. Pero, la belleza no es solo sensitiva. Es también ontológica, moral, espiritual. Vemos, como el Aquinate parte de la belleza sensible, puesto que esto es lo primero percibido¹⁵ y, por ende, más fácil de comprender. La elevación del conocimiento partiendo de los sentidos, llega finalmente al plano ontológico¹⁶.

Ahora bien, la forma como sujeto de la belleza no se aplicable a Dios quien es el *Ipsum Esse Subsistens*, y, por ende, por la plenitud y perfección de Ser no se le puede adjudicar ningún tipo de composición. La simplicidad divina, en efecto, es el fundamento sobre el cual se sostiene la belleza divina¹⁷. Ahora bien, si la belleza es *expresión de la forma*, entendemos por forma a la esencia, que junto con el acto de ser como son los constitutivos metafísicos. Si el constitutivo substancial es la materia y la forma es esta última lo que da realidad a la substancia; y al mismo tiempo, cuando expresamos a la substancia conocida por el intelecto, expresamos la forma pero de modo *intelectual*, vale decir, *espiritual*. Esto conocido y expresado es la esencia misma de la substancia. Esencia que no existe sin el acto de ser que le da realidad. De este modo, es evidente, que aquello conocido es contingente, y que, al mismo tiempo, la substancia conocida no existe *per se* y *simpliciter*¹⁸, sino por participación. Así, entre la cosa participada y el ser participado se manifiesta un vínculo estrecho que dice razón de causalidad. La contingencia *per accidens*, revela que el agente posee por sí mismo el ser que es comunicado y la perfección participada.

De este modo, la belleza contemplada en las cosas direcciona e impulsa a la inteligencia humana a reconocer un principio causal. Este acceso *a posteriori* del

¹⁵ «*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*».

¹⁶ Es evidente que ello responde al modo de conocimiento humano. Dicho conocimiento no podemos aplicar a los ángeles: Cf. *I S.Th.*, q. 54, art. 4-5. Mientras que en el conocimiento humano: Cf. *I S.Th.*, q. 85, art. 1, c.

¹⁷ Cf. S. THERON, «The Divine Attributes in Aquinas» in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 51, n. 1, (1987), 37-40.

¹⁸ La expresión nuestra de que «la sustancia conocida no existe *per se* y *simpliciter*» debe entenderse a la luz de la afirmación «*substantia sunt per se sed non a se*», que significa que las sustancias existen por sí mismas, pero no por sí mismas, esto es, las sustancias tienen su propia existencia intrínseca, pero no son la causa de su propia existencia.

conocimiento nos conduce a la Causa de la Belleza de todas las cosas que es Dios, en quien encontramos que es el *Summum Pulchrum*. La pregunta radica en lo siguiente: ¿en qué se funda esta belleza divina? La misma simplicidad divina excluye todo tipo de composición, sea física (materia y forma), metafísica (esencia y acto de ser), y la de acto y potencia, genérica o accidental. Por ende, Dios simplemente ES. Por la perfección del Ser, de la cual diría Santo Tomas: «Lo que yo llamo *esse* es lo más perfecto entre todas las cosas. Esto es evidente por el hecho de que el acto es siempre más perfecto que la potencia [...]. Por lo tanto, está claro que lo que llamo *esse* es la actualidad de todos los actos y, por eso, la perfección de todas las perfecciones»¹⁹.

Así, la plenitud del Ser Divino revela su absoluta espiritualidad²⁰ y simplicidad. Dios, como *Ipsium Esse* es Actualidad pura, y, por ende, *Perfecto*. La perfección divina, como atributo entitativo, revela la plenitud del Acto que es Dios, en cuanto que nada le falta. Así lo describe el Doctor Común:

El nombre «perfección», si se toma en sentido estricto, no puede atribuirse a Dios, porque solo lo que se hace puede ser perfecto. Pero, en Dios, el nombre «perfección» se toma más en un sentido negativo que positivo: se dice que es perfecto porque no le falta nada en absoluto y no porque haya algo en él que estaría en potencia por comparación con la perfección y que sería perfecto algo que sería su acto²¹.

La perfección, que se funda en la simplicidad divina, expresa la causalidad agente primera y eficiente universal de Dios, en cuanto que contiene en sí la perfección de todas las cosas creadas. Esta razón causal brota de su ser Acto, en cuanto comunica el ser a todas las creaturas, y, por ende, la perfección. «Dios es, por lo tanto, el primer Principio en el orden de la eficiencia. Ahora bien, la acción causal eficiente presupone la actualidad del agente ya que ella es difusión de actualidad. Cada agente actúa en tanto que está en acto. Dios, primer Agente, es, por lo tanto, en acto en el más alto grado, y, por consiguiente, es perfecto»²².

Es, entonces, a partir de la simplicidad y perfección divinas, que podemos hablar de la *Belleza* en Dios. Dado, que, la carencia de composición manifiesta su simplicidad y

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestione De Potentia*, q. 7, art. 2, ad 9.

²⁰ Compréndase por espiritualidad la ausencia de materialidad (composición). Pero, al mismo tiempo, con distinción respecto de los ángeles, en cuanto creaturas espirituales. Ellos, siendo espirituales, poseen todavía una composición: la de esencia y acto de ser. En cambio, en Dios tal espiritualidad se revela en la identificación de esencia y Ser. Dios ES su deidad.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, art. 3, ad 13.

²² SERGE TH. BONINO, *Dios, «El que Es» De Deo ut Uno*, Cor Iesu, España 2024, 317.

es por lo que la actualidad de Dios, en cuanto perfección de Ser, contiene así la belleza²³ eminentemente. Así lo define el Aquinate:

A continuación, cuando escribe: *en efecto, estas cosas*, etc., [Dionisio] muestra de qué modo sean atribuidos a las criaturas [lo bello y la belleza]; y explica que, *en las realidades existentes*, lo bello y la belleza se distinguen como lo participante y lo participado, de modo tal que se denomina *bello* a lo *que participa de la belleza*. En cambio, la belleza [es] la participación de la causa primera que hace bellas todas las cosas. En efecto, la belleza de la criatura no es otra cosa que una semejanza de la belleza divina participada en las cosas²⁴.

Que Dios sea Causa primera y universal de todas las cosas, y, por ende, Creador, manifiesta que posee la perfección de la belleza, la que consiste en la pura actualidad del *Ipsum Esse*²⁵. Por eso dirá más adelante: «[...] Dios, que *es lo bello supersubstantial*, es denominado *belleza* por el hecho de que *da la belleza a todos* los entes creados, según *lo que es propio de cada uno* [...]»²⁶.

Siguiendo el razonamiento de Brandi, que presenta dos aspectos para fundamentar la afirmación “Dios es Bello”, decimos:

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*”. 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*”²⁷.

Mientras en segundo lugar afirma:

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita*, c. 4 lec. V, 336: [...]en la causa primera, a saber, en Dios, no hay que separar lo bello y la belleza, como si en él una cosa fuera lo bello y otra la belleza. Y ello, por esta razón, porque la sola causa primera, por su simplicidad y perfección comprende todo, es decir, todas las cosas en una sola cosa[...].

²⁴ Ibid., 337.

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 44, art. 1, c: «Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente, como se enciende el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente (q. 3 a. 4), al tratar sobre la simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno [...]. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto».

²⁶ Ibid., 339.

²⁷ HUGO C. BRANDI, «Lo bello y la belleza en el comentario tomasiano al *De Divinis Nominibus*», in *Studia Gilsoniana* 5:3, (2016), 551.

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”. 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 causa²⁸.

Por eso, afirmamos que la belleza divina es causalidad no solo ejemplar²⁹, sino también eficiente y final. Ella causa el ser de las creaturas, los mueve a su fin natural (y sobrenatural para la creatura espiritual) y los conserva en el ser, dado que por comunicar el ser a las creaturas comunica la belleza y perfección propia. Así lo refiere el Angélico: «[...] Pero toda forma, por la cual la cosa tiene el ser, es alguna participación de la claridad divina; y es por eso que [Dionisio] afirma que *cada cosa es bella según la propia razón*, es decir, según la forma [...]»³⁰. Dado que la forma contiene el ser es participación de la belleza divina. Aquello que Dios posee de modo infinito y perfecto las criaturas lo poseen limitado e imperfecto aun en su perfección. En Dios: «[...] Dios es bello siempre según él mismo y de la misma manera. [al afirmar esto] Se excluye la alteración de la belleza [en Dios]. Además, no existe en él generación o corrupción de la belleza, ni su aumento o disminución [...]»³¹. Como afirma Donlan:

A modo de analogía de la proporcionalidad propia, la belleza se predica de Dios, que es la causa eficiente de toda perfección creada. O bien, la belleza también puede predicarse de Dios en la medida en que Él es el Ser Subsistente, al que no le puede faltar nada de la perfección del ser. La conclusión de ambas predicaciones es la misma: Dios es bello. En Dios, la naturaleza y el supuesto son uno. Por lo tanto, se puede decir que Dios es Belleza. Además, los atributos divinos existen en Dios tanto formal como eminentemente, y debido a esta perfección eminente, la belleza divina debe ser inefablemente deliciosa e infinitamente más perfecta que cualquier belleza creada, que en el mejor de los casos no es más que un débil reflejo de esa Belleza que es Dios³².

1.3 La belleza apropiada al Verbo

Todos los atributos –incluso la belleza– pertenecen a Dios considerado como Uno, y, por ende, común a las tres divinas Personas, dado que la identificación entre esencia y ser en Dios implica la común esencia divina de las Personas. Ellas, en cambio,

²⁸ Ibid., 552.

²⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 5, art. 4, ad 1: «[...] Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal».

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita*, c. 4 lec. V, EUNSA España 2023, 349.

³¹ Ibid., 345.

³² THOMAS C. DONLAN, «The Beauty of God», in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v.10, 2 (1947), 205. [La traducción es nuestra].

se distinguen por las relaciones. Así, esta distinción es real y es la que funda a las Personas, las cuales subsisten en la naturaleza divina³³.

Ahora bien, al tratar sobre los atributos esenciales a las Personas, el Aquinate apropia la belleza –citando a Hilario– al Hijo, diciendo:

[...] Pues la eternidad, en cuanto que significa ser sin principio, tiene semejanza con el Padre, que es principio sin principio. La especie o la belleza tienen semejanza con lo propio del Hijo, pues para la belleza se requiere lo siguiente: Primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello [...] ³⁴.

Así, puesto que, por la generación, el Verbo es *Imagen* del Padre en cuanto que procede de la *Especie* del Padre, conlleva en sí mismo la perfección divina, igual dignidad y substancia. Como Verbo es expresión de la Verdad del Padre, manifestación de su Ser, el cual comparte. Así, la generación es comunicación plena del Acto de ser y, por ende, de la belleza. De ahí que el Aquinate lo fundamente diciendo: «[...] Por lo tanto, para que algo sea verdaderamente imagen se requiere que proceda de otro semejante en la especie o, al menos, en un signo de la especie [...]»³⁵. El Padre se contempla en el Hijo y el Hijo es expresión intelectual del Padre. Esta contemplación no es otra cosa que el goce divino, que se funda en la belleza perfecta.

La belleza como resplandor de la Esencia Divina es comunicada a la creatura. Dado que, «[...] en todas las criaturas se encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es necesario reducir a las personas divinas como a su causa»³⁶. Ahora bien, la *ratio* de esta belleza se encuentra apropiada al Verbo, puesto que Él es el resplandor de la Belleza Divina. Por este motivo, el Aquinate en el desarrollo de la belleza del Hijo, dice: «[...] Pues para la belleza se requiere lo siguiente: Primero, **integridad** o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida **proporción** o armonía. Por último, se

³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 28, art. 1.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 39, art. 8, c.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 35, art. 2, c.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 45, art. 7, c.

precisa la **claridad**³⁷, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello [...]»³⁸.

Mientras que en el texto del *Comentario a los Nombres Divinos* dice:

[...]Y aclara en qué consista la razón de la belleza afirmando que Dios transmite la belleza de este modo: en la medida en que es *causa de la consonancia y claridad* en todas las cosas. En efecto, denominamos bello al hombre, por la adecuada proporción en la cantidad y en la posición y por el hecho de que tiene un color claro y nítido [...]»³⁹.

Cuando en el *Comentario a las Sentencias*, dice:

También puede tomarse todo a partir de las palabras de Agustín según la razón de consonancia, en la que puede considerarse una triple cosa: esto es, la consonancia de Sí mismo hacia el Padre cuya potencia es igual y semejante, y esto toca Agustín cuando dice: *primera igualdad*. Además, la consonancia de Sí hacia Sí mismo, en cuanto en Él no difieren todos los atributos, sino que son una única cosa; y esto toca cuando dice: *para quien no es algo vivir y otra cosa ser, sino que es lo mismo ser y vivir*. Más aún, la consonancia a las cosas creadas, cuyas razones están en Él, y en Él son una única cosa como Él mismo es uno con el Padre: y esto toca cuando dice: *y todo es uno en Él, como Él mismo es uno de uno, y con uno*⁴⁰.

Finalmente, para la apropiación, especifica el Aquinate:

Así, pues, en cuanto a lo primero, tiene semejanza con lo propio del Hijo, en cuanto que el Hijo tiene en sí mismo, de forma real y perfecta, la naturaleza del Padre. Para indicar esto, Agustín en su explicación dice: En donde, esto es, en el Hijo, está la suprema y primera vida, etc. Por lo que se refiere a lo segundo, también se adecúa con lo propio del Hijo en cuanto que es Imagen expresa del Padre. Por eso, decimos que alguna imagen es bella si representa perfectamente al objeto, aun cuando sea feo. Y esto es a lo que alude Agustín cuando dice: En donde hay tanta conveniencia y la primera igualdad, etc. En cuanto a lo tercero, se adecúa con lo propio del Hijo, en cuanto que es Palabra, que es lo mismo que decir Luz, esplendor del entendimiento, como dice el Damasceno. Esto mismo lo sugiere Agustín cuando dice: Como palabra perfecta a la que no le falta nada, especie de arte del Dios omnipotente⁴¹.

Por este motivo, decimos que el Verbo ES la Belleza, y en cuanto tal es ejemplar de toda belleza creada, puesto que Él es la *Specie* del Padre. Por eso, «Se llama propiamente imagen lo que procede con semejanza de otro. Aquello de cuya semejanza procede algo propiamente se llama ejemplar; impropriamente, imagen [...]»⁴².

[...] Así, es necesario decir que en la sabiduría divina están las razones de todas las cosas, las cuales anteriormente (q. 15, art. 1) han sido llamadas ideas, esto es, las formas ejemplares que hay en la mente divina, las cuales, aun cuando se multipliquen respecto a

³⁷ Los resaltados son nuestros.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 39, art. 8, c.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita*, c. 4, lec. V, EUNSA España 2023, 339.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.* d. 31, q. 2, art. 1, c.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 39, art. 8, c.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 35, art. 2, ad 1.

las cosas, sin embargo, realmente no son algo distinto de la esencia divina, si bien su semejanza puede ser participada por muchos de muchas maneras. [...]»⁴³.

Y, dado que, el Verbo es también Causa de todo lo creado es el ejemplar de la belleza creada. Por eso comenta Santo Tomas:

Así pues, explica, en primer lugar, que lo bello *es principio de todas las cosas como causa efectiva*, dando el ser [...]. En segundo lugar, afirma que lo bello, que es Dios, es *el fin de todo, en cuanto causa final* de todas las cosas. En efecto, todas las cosas fueron hechas para imitar la belleza divina de cualquier manera». En tercer lugar, es causa *ejemplar*, porque todas las cosas se distinguen según lo bello divino y signo de esto es que nadie se esfuerza por figurar o representar, sino para lo bello⁴⁴.

Así, el Verbo divino encierra una belleza peculiar, puesto que «todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra»⁴⁵. Por esta razón, Dios es causa ejemplar de todas las cosas en cuanto que su Sabiduría divina contiene las *ideas* de todas las creaturas. Pues bien, si crear es dar el ser a las creaturas ello implica la comunicación de una actualidad, y, por ende, de perfección. De este modo, Dios al crear, crea la *forma* de las creaturas, juntamente con la materia⁴⁶, de modo tal que la forma encierra en sí una participación del ser de la Causa. Esta relación existente entre lo creado y el Creador se funda en una relación real mediante el cual el efecto participa de cierta naturaleza de la Causa. La forma, entonces, en cuanto que expresa la esencia y ser de lo creado guarda en sí misma la *ratio pulchritudinis*: «[...] la forma es cierta irradiación que proviene de la claridad primera y la claridad pertenece a la razón de la belleza, como se ha dicho»⁴⁷. Todavía, para especificar la ejemplaridad del Verbo, dice Tomás:

[...] las personas divinas en cuanto a la creación de las cosas tienen una causalidad según el modo de su procedencia. Pues, como se ha demostrado anteriormente (q. 14 a. 8; q. 19 a. 4), al tratar sobre la ciencia y la voluntad de Dios, Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad como el artista lo es de sus obras. El artista obra según lo concebido en su entendimiento y por el amor de su voluntad hacia algo con lo que se relacione. Así mismo el Padre Dios ha producido las criaturas por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. De este modo, las procesiones de las Personas

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 44, art. 3, c.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, Comentario a los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita, c. 4 lec. V, EUNSA, España 2023, 352-354.

⁴⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, I q. 45, art. 6, ad 2: «[...] Del Hijo se dice que por Él han sido hechas todas las cosas, en cuanto tiene el mismo poder, pero por otro; pues la preposición *por* indica una mediación, o sea, un principio que tiene principio [...]».

⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 44, art. 2, c.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, Comentario a los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita, c. 4 lec. V, EUNSA, España 2023, 360.

son las razones de la producción de las criaturas, en cuanto que incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad⁴⁸.

Esta concepción de la forma como ejemplar de todas las cosas, es lo que Santo Tomás denomina *ideas Divinas*. Explica S. Bonino:

Apoyándose en las definiciones clásicas, el Aquinate explica que la idea es la forma de una cosa que exista fuera (*praeter*) de esta cosa, a diferencia de la forma intrínseca. Tal forma separada puede tener dos funciones. Puede ser el modelo, la idea directriz, el ejemplar (*exemplar*) de aquello de lo cual se dice forma. La idea designa entonces la forma práctica, el plan que dirige y guía la acción del agente en vistas a producir la cosa conforme a tal idea. [...] Pero la idea también puede ser en un sujeto cognoscente el principio que permite conocer la cosa de la cual es forma⁴⁹.

Esta doctrina de las ideas divinas como ejemplares se comprende a la luz de la creación, en la que Dios por su Logos Divino crea todas las cosas, lo cual refleja la *Sabiduría Divina* como causa y el orden de las cosas creadas en relación a su fin. Esta Sabiduría, es el Hijo eterno del Padre por medio de Quien se hicieron todas las cosas. Él que es la Idea y Logos del Padre es expresión perfecta y acabada del *Esse Divino*, que en su esplendor es la Belleza más perfecta. Esta Belleza divina, que es fuente y causa del orden y belleza de la creación es participada a todo lo que *es* por la semejanza divina, cada uno según su propio grado. De modo, que, la contemplación de la belleza creada encuentra su fuente y ser en el Pensamiento Divino.

Esta contemplación de la belleza fue lo que movió al Aquinate a descubrir en los «grados que se encuentran en las cosas»⁵⁰ que debe existir un Ser que sea Sumamente Perfecto, que pueda comunicar esa perfección a las creaturas que participan de modo limitado de dicha perfección.

Esta Belleza Divina, encuentra su mayor manifestación en Cristo, el Verbo y Logos encarnado. La belleza de Cristo funda la estética cristológica, que se comprende a la luz del misterio del Verbo Encarnado. En efecto, la belleza de Cristo como Persona Divina es, podríamos decir, «La Encarnación de la Belleza». Puesto que si por belleza entendíamos la perfección del Ser Divino, en Cristo encontramos la naturaleza divina en

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 45, art. 6, c.

⁴⁹ SERGE TH. BONINO, *Dios, «El que Es» De Deo ut Uno*, Cor Iesus, España 2024, 657.

⁵⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 3, art. 3, c: «[...] Hay algo, por tanto, que es verísimo y óptimo y nobilísimo; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son máximamente verdaderas, son máximamente seres, como se dice en II Metaphys. Pero lo que es máximamente tal en algún género es la causa de todas las cosas que son de ese género, como el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro —, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su ser, de su bondad, de cualquier otra perfección, y a éste le llamamos Dios».

perfecta armonía con la humana. Ahora, ya no se trata solamente de una perfección ontológica del Verbo en el seno Trinitario, sino también, de la perfección ontológica y moral que corresponde a la naturaleza humana de Nuestro Señor.

Él siendo Dios se hizo hombre «igual a nosotros a excepción del pecado» (Cf. Hb 4,15). La belleza de Cristo es ahora la belleza de la santidad y pureza divina, la no asunción del pecado; significa también la no asunción de la “fealdad” y “horrendo” del mal moral. Él, al devolvernos la santidad primera, expresa el designio divino con el cual fue pensada la naturaleza humana: creada para Dios, para manifestar las perfecciones divinas, darle gloria⁵¹; y, por ende, como el pecado es de cierta forma “anti natural” a la condición humana, que tiene por efecto no solo las consecuencias en el orden natural y espiritual, sino también, la “fealdad” del hombre, su degradación y pérdida del sentido último.

La belleza de Cristo en cuanto Persona Divina que asume la naturaleza humana es manifestación de la santidad del Tres veces Santo. El «Yo Soy» del Logos es la revelación aquello dicho a Moisés en la zarza ardiente⁵². El *Ipsum Esse*, el Perfecto asume lo imperfecto para devolverle la perfección primigenia. La expansión e irradiación de la luz divina, fruto de la *claritas* del Divino, ahora revela su rostro. En efecto, cuando Cristo afirma: «Cuando sea levantado atraeré a todos hacia mí»⁵³, es una atracción estético-salvífica. Él que es el Alfa y el Omega, ahora atrae a toda la creación hacia sí, como fuente y fin de todas las cosas, como principio de toda belleza. En el rostro del crucificado, se revela la belleza del Verbo. Una belleza que realmente «salva», porque se trata de la belleza de la Gracia que es donada, comunicada a los hombres, por la entrega sacrificial de Aquel que dijo «Yo Soy el Pastor Bello (kalós)»⁵⁴. Es la revelación de la belleza y la bondad divina que llama a la creatura a la *contemplación*, pero primero a «escuchar su voz». Es este conocimiento sensible de la voz del pastor lo que despierta en el conocimiento humano el sentido de belleza, como el agregado que presenta la *ratio*

⁵¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 44, art. 4, c.

⁵² Cf. Ex 3, 14.

⁵³ Cf. Jn 12, 32.

⁵⁴ Jn 10,11. El verbo “Kalein” revela también un sentido vocacional, puesto que se trata del *llamado* de Dios. Que Nuestro Señor se diga el Pastor Bello (bueno), revela también la voz del pastor que llama a una pertenencia e identificación con su ser-pastor. Al mismo tiempo, se revela en el adjetivo “Kalós” el estrecho vínculo entre el bien y lo bello: de cierta forma, la Revelación de que la belleza supone la bondad en cuanto comparten la misma forma (sujeto). Así como también, el aspecto intermedio entre la dimensión cognoscitiva de la Verdad y apetitiva de la Bondad, para trascender a la *contemplación* del *pulchrum*.

pulchritudinis al Buen Pastor. Tan bella debe ser la voz del Pastor que «sus ovejas lo conocen» y lo siguen. Es la voz de la belleza que grabó en la naturaleza de la creatura como un sello imborrable el sentido de eternidad, bondad y belleza; y es solo la voz del Pastor el que hace despertar a la oveja que aun duerme o anda descarriada para que vuelva al corral.

Ese *Kalós* (belleza) del Pastor-Cristo, es la que hace temblar el suelo y rasgar el velo del templo, pues, ahora, ya nada hay que obstaculice el acceso al Padre. Es entonces, verdad que «la belleza salva al mundo».

2. LA BELLEZA EN LA CREATURA INTELECTUAL

Por creatura intelectual entendemos a los hombres y a los ángeles que, en cuanto personas revelan su apertura a lo trascendente y en cuanto intelectuales su capacidad de llegar a «lo otro» de sí mismo comprendiendo su origen y fin. Su «ser creaturas» expresa de entrada su ser-causado y, por ende, una dependencia en el orden causal. Pero al mismo tiempo, como en todo efecto hay «algo» de la causa, en las creaturas encontramos un *ser divino* lo cual no quiere decir que sean divinos. En efecto, si el *ser* es comunicado al hombre y al ángel hay en ellos una condición que le da su existencia y que no pertenece al orden creatural, sino que lo funda. Es un ser que no procede de su condición, sino que le es *donado*.

2.1 *El hombre como imago Dei*

«Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza»⁵⁵. Así, comienzan los primeros versículos de la creación. A lo cual agrega el hagiógrafo: «y vio Dios era muy bueno». Esta imagen primigenia del hombre, creado en perfecta armonía y unión con Dios, recibiendo los reflejos de la Luz divina, que es la Gracia, hacía de la relación entre Dios y el hombre una sinergia única: la sumisión del hombre a Dios; en el hombre: el orden, en cuanto que lo inferior estaba sometido a lo superior, las pasiones al intelecto, la voluntad a la razón. Así, el relato de la creación manifiesta la Bondad Divina que se comunica en primer lugar dando el Ser a todas las cosas; poniendo en la existencia aquello que siempre ha existido en la *mens divina*.

⁵⁵ Gn 1, 26 ss.

La coronación del acto creador será, entonces, el hombre. Él, en efecto, se encuentra en un estado intermedio entre lo divino y lo humano, el cielo y la tierra; y en él conviven en armonía plena las dos dimensiones que estructuran la antropología humana. Es, entonces, únicamente a la luz del Misterio de Dios donde se comprende la realidad humana: su ser, es un ser para Dios; su dinamismo ha sido pensado como tendencia a un fin –que además del orden natural– es sobrenatural⁵⁶. Para tal realización, Dios lo distingue formalmente de las demás creaturas: él puede poner nombres a las demás creaturas –signo de su capacidad intelectual, dar identidad a una realidad inferior y cooperar con la obra de Dios– pero, también, lo pone en comunión con la mujer, a quien reconoce como «huesos de sus huesos y carne de su carne»: unidad y complementariedad, que reflejan su *ser relacional*.

Esta creación del hombre *a imagen* de Dios encontrará su sentido último delante de Aquel que es *La Imagen* de Dios, Jesucristo Nuestro Señor. En efecto, su Encarnación, como mayor expresión de la comunicación divina se realiza asumiendo esta naturaleza humana que es *imagen* de Dios. Él llevará a plenitud todas las potencialidades de la condición humana y reparará lo que el pecado dejó: la ruptura de la relación con Dios. Dice W. Dabrowski:

Solo el hombre celeste es imagen de Dios, por eso es necesario que el hombre, después de haberse revestido de la imagen del Adán terrestre, se revista de la imagen del Adán Celeste, es decir Cristo, haciéndose conforme a su imagen [...] la imagen de Dios en el hombre reside no en el cuerpo, sino en el alma inmortal, por eso el pecado no destruye en el hombre la imagen de Dios, sino solo deforma la semejanza con Dios⁵⁷.

Esta imagen del hombre es el reflejo de la belleza divina comunicada al alma intelectual⁵⁸. Belleza que redundará en el orden moral del individuo, pero que tiene un fundamento ontológico: nos referimos, por tanto, a la belleza del alma, que tiene por causa al orden de la Gracia. Pues, si, la belleza se funda en el *Esse Ipsum*⁵⁹ y la Gracia es una

⁵⁶ Cf. IGNACIO ANDEREGGEN, *Introducción a la teología de Tomás de Aquino*, EDUCA, Buenos Aires 1992, 140: «Es doctrina constante y clara del Aquinatense que *entender a Dios es el fin de toda substancia intelectual*. Y por lo tanto es el fin del hombre. Todas las cosas participan de Dios por alguna semejanza y así Él es su fin, aún de las creaturas irracionales. Pero las creaturas intelectuales llegan a Él en un cierto modo más especial, entendiéndolo por su propia operación. Por eso su fin es entender a Dios».

⁵⁷ WLESŁAW DABROWSKI, «La dottrina della imago Dei nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo», in *Angelicum*, N°4 v.80 (2003), 808. [La traducción es nuestra].

⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I.S.Th.*, q. 1, art. 12, ad 2: «La causa primera de la pérdida de la gracia se encuentra en nosotros; por el contrario, la causa primera de la comunicación de la gracia está en Dios. De aquí aquellas palabras de Os 13, 9: Tu perdición viene de ti, ¡oh Israel!; más tu auxilio sólo de mí procede».

⁵⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Nombres Divinos de Dionisio el Areopagita*, EUNSA, España 2023, 337: «[...]En cambio, la belleza es la participación de la causa primera que hace bella a todas las

«participación de la naturaleza divina»⁶⁰, quiere decir, que, este *pulchrum* participado en el hombre no es otra cosa que la belleza divina participada limitadamente en el alma, y, por ende, incoada en el tiempo presente para su realización escatológica final donde el alma se une a Aquel, que es El que Es.

Este orden del *pulchrum*, tiene dos principios fundantes: 1) en la creación: puesto que el *ser* comunicado en la creación del hombre es ya participación del *Esse Divino*; 2) por Gracia: que es ya un *Super Ser*, puesto que es la re-creación del hombre por la comunicación de la vida divina. Esta gracia, como embellecimiento espiritual⁶¹ es una participación de la Vida Eterna en el hombre. «La belleza del alma consiste en la asimilación de ella a Dios, al que debe conformarse mediante la claridad de la gracia recibida de Él»⁶². Por eso continúa diciendo el Angélico respecto a la justificación:

Como acabamos de afirmar (a. 1 ad 2), la filiación adoptiva es una semejanza de la filiación eterna, como todas las cosas realizadas en el tiempo son semejanzas de las existentes desde toda la eternidad. Ahora bien, el hombre se asemeja al esplendor del Hijo eterno por la claridad de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo. Y, por ese motivo, aunque la adopción sea común a toda la Trinidad, se apropia al Padre como autor, al Hijo como ejemplar, y al Espíritu Santo como el que imprime en nosotros la semejanza del ejemplar⁶³.

Ahora bien, por la Gracia santificante⁶⁴ el hombre es elevado sobrenaturalmente a un conocimiento y amor sobrenatural de Dios, lo cual supone el conocimiento y amor natural al Creador. Pero esta belleza operada por la Gracia implica de parte del hombre una colaboración: es el ejercicio de las virtudes. En efecto, las virtudes –tanto morales como teologales– suponen las facultades humanas y un ordenamiento hacia el fin último. Así lo afirma el Aquinate:

[...] De igual modo, la belleza espiritual consiste en que la conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón. Ahora bien: esto pertenece a la razón de honesto, lo cual ya dijimos (a. 1) que coincide con la virtud, la cual modera todas las cosas humanas conforme a la razón. De ahí que diga Agustín en el libro Octoginta trium quaest.: Consideramos honesto la belleza inteligible, a la cual llamamos,

cosas. En efecto, la belleza de la criatura no es otra cosa que una semejanza de la belleza divina participada en las cosas».

⁶⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I-II S.Th.*, q. 112, art. 1, c.

⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 27, art. 1, ad 2: «dice la Glossa sobre el Salmo (103,15): “como brilla el rostro con aceite”, la gracia es cierto brillo del alma, que hace santo el amor. Pero el brillo es creado positivamente en el alma. luego también la gracia».

⁶² TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, art. 2, qc. 1, c.

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *III S.Th.*, q. 23, art. 2, ad 3.

⁶⁴ Entendida como *gratia gratum faciens*. Cf. TOMÁS DE AQUINO, in Eph., c. 1, lect. 2, n. 15: «nos facit Deo gratos et acceptos». In Rom., c. 1, lect. 3, n. 46.

con razón, espiritual. Y más adelante añade: Hay muchas cosas visibles bellas, a las que llamamos honestas con menos propiedad⁶⁵.

El Angélico muestra cómo la belleza espiritual no radica en la sola comunicación de la divina Gracia, sino también en el ejercicio de los actos virtuosos⁶⁶, puesto que se dice virtud aquello que se adecua a la regla: ya sea la razón, ya sea Dios⁶⁷. La razón como “iluminadora” de los actos humanos corresponde a la claridad propia de la belleza; así como la “proporción” de los actos humanos conforme al fin último; e integridad, en cuanto que armoniza la unidad del ser humano, en su apertura a la trascendencia divina, que da sentido a todo el existir.

Esta *via pulchritudinis*, que se funda en la obra de Dios (Gracia) y humana (virtudes) revela el sentido originario de la creación humana; pero la situación actual en la cual se encuentra el hombre revela el efecto de lo *deformante* del pecado. En efecto, si la Gracia es comunicación de la belleza divina, el pecado como opuesto a la Gracia –y por ende a Dios, que es su autor– es aquello que hace “feo” al hombre, vale decir, deforma sus potencialidades, aparta del Fin Último y esclaviza. Es decir, que el pecado como mal moral y privativo es una verdadera *deformación* y debilita las capacidades humanas para la contemplación de la belleza, su valoración y conservación. Él es, de hecho, consecuencia de los vicios arraigados. En otras palabras, si la belleza es *proporción, claridad e integridad*, la fealdad del pecado es *desproporción, oscuridad y desintegración*.

2.1 La belleza de los ángeles

«Al principio creó Dios el cielo y la tierra» Gn 1,1. La tierra, como lugar de las criaturas corpóreas y el cielo de las angélicas. En su diversificación provienen de una Única Fuente, que es el Creador de la totalidad de lo que hay sobre tierra y cielo. En ella, ocupan un lugar especial los ángeles, quienes en cuanto espíritus puros⁶⁸ son también

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *II-II S.Th.*, q. 145, art. 2, c.

⁶⁶ Cf. THOMAS C. DONLAN, «The Beauty of God», in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v.10, 2 (1947), 220: «[...]Los dones del Espíritu Santo, que hacen a los hombres dóciles a las inspiraciones del Espíritu, son también un objeto de belleza en el orden de la gracia. La perfección de estos dones reside en que hacen al hombre dócil, no al movimiento menor de la razón que opera a través de las virtudes, sino más bien al movimiento perfecto que proviene de Dios [...]». [La traducción es nuestra].

⁶⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *II-II S.Th.*, q. 17, art. 2, c.

⁶⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 50, art. 1: «Es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas. Lo que sobre todo se propone Dios en las criaturas es el bien, que consiste en parecerse a Dios. Pero la perfecta semejanza del efecto con la causa es tal cuando el efecto la imita en aquello por lo que la

personas intelectuales con una capacidad aun mayor que la humana para conocer y amar a Dios⁶⁹. La perfección de los ángeles en cuanto espíritus puros sin dependencia de los sentidos para conocer a Dios posee una actividad mayor para el ejercicio del conocimiento y amor sobrenatural.

Ahora bien, en cuanto creados revelan su dependencia respecto a Dios. Aun siendo inmateriales comportan composición de esencia y acto de ser⁷⁰. Su ser-dado los hace limitados por esa cantidad ontológica sin materia. En efecto, la unicidad y especie propia los hace particularmente «uno» y compuestos. De modo que ser creados es para el ángel una participación del *Ipsium Esse*, y, por lo tanto, de la belleza procedente del Acto de todos los actos. Belleza que redunde en su claridad y consonancia, perfección de direccionamiento hacia Dios y mayor plenitud del ejercicio de conocimiento y amor.

Podríamos identificar la belleza del ángel de 4 modos:

- 1) Una belleza ontológica: radicado en su ser participado por Dios y en su esencia angélica, que los hace uno de cada especie, de una naturaleza perfecta y superior a la humana.
- 2) Belleza en el orden de la Gracia: puesto que ser-creados no es el fin. Dios lo crea y los llama a una vocación sobrenatural. Aquí radica el tema de la libertad⁷¹ del ángel y su entrada en la Beatitud. Para realizar un acto que implique la eterna beatitud se supone la Gracia Divina y el mérito.
- 3) Belleza en el ejercicio de su ser⁷²: como «el obrar sigue al ser», el obrar del ángel tiene una dependencia en su ser, aunque no se identifique con ella. Sus operaciones en cuanto acto segundo y distintas de su acto primero adquieren una mayor perfección por su naturaleza. De este modo, su conocimiento y amor sobrenatural de Dios son más perfectos que el de los hombres.
- 4) Belleza en el orden de la misión: dice S. Agustín: «“El nombre de ángel indica su oficio, no su naturaleza. Si preguntas por su naturaleza, te diré que

causa produce su efecto, como el calor produce lo caliente. [...]Por lo tanto, para la perfección del universo se requiere que haya algunas criaturas intelectuales. Pero entender no puede ser acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea, porque todo el cuerpo está sometido al aquí y al ahora. Por lo tanto, para que el universo sea perfecto, es necesario que exista alguna criatura incorpórea».

⁶⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 54-58; *De veritate*, q. 8, art. 1-8.

⁷⁰ Cf. q.50 art. 2, ad 3: «Aun cuando en el ángel no haya composición de forma y de materia, sin embargo, sí se da en él el acto y la potencia [...]».

⁷¹ Es necesario distinguir entre: libertad de elección y libertad de acción.

⁷² Cf. SERGE TH. BONINO, «Ser y obrar en el ángel según Santo Tomás», in *An. Teología* 20.2 (2018) 204-208.

es un espíritu; si preguntas por lo que hace, te diré que es un ángel" (*Enarratio in Psalmum*, 103, 1, 15). Con todo su ser los ángeles son servidores y mensajeros de Dios. Porque contemplan "constantemente el rostro de mi Padre que está en los cielos" (Mt 18, 10), son "agentes de sus órdenes, atentos a la voz de su palabra" (Sal 103, 20)⁷³. Su misión, que corresponde al plan Providencial de Dios, que los une a su obra divina, revela la magnitud, santidad y belleza que cargan. No únicamente por su perfección natural, sino también, por la misión a ellos encomendadas por Dios.

Ahora bien, Satanás, «el más bello de los ángeles», poseía una perfección mayor respecto a los ángeles inferiores; su perfección natural lo inclinaba más perfectamente hacia Dios. Su belleza era mayor y su poder lo acompañaba. De hecho, el conocimiento de Satanás era más perfecto, no solo por su naturaleza, sino también por aquello que Dios le infundía en su intelecto. De allí que su pecado haya sido el más grave:

«Como dijimos (q. 62 a. 6), en el ángel no hay nada que retarde su acción. Por eso se lanza a su objetivo, sea bueno o malo, con toda la fuerza de la que es capaz. Así, pues, debido a que el ángel supremo poseía mayor capacidad natural que los inferiores, más impetuosa fue su caída en el pecado. Por eso su maldad es mayor»⁷⁴.

Si bien, no es nuestra intención desarrollar el pecado del ángel, dicha realidad no escapa a la contraposición de su belleza. Puesto que el pecado de soberbia⁷⁵ llevó al ángel a querer ser “semejante a Dios”. En este sentido distingue Santo Tomas:

Apetecer ser como Dios por semejanza se puede entender también de dos maneras. 1) La primera, en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios. Quien así apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios. [...]. 2) La segunda, si alguien apeteciera ser semejante a Dios en lo que no es apto para asemejarse a Dios, como, por ejemplo, el que apeteciera crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado. De esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios. Y no porque apeteciera ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque, de ser así, hubiera querido su propio no ser, pues ninguna criatura puede existir a no ser en cuanto que participa del ser que Dios le comunica. Su deseo de ser semejante a Dios consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la capacidad de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural, que proviene de la gracia de Dios [...]⁷⁶.

Pues bien,

⁷³ Catecismo de la Iglesia católica n° 329.

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 63, art. 8, ad 3.

⁷⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 63, art. 2, c.

⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO, *I S.Th.*, q. 63, art. 3, c.

[...]los individuos que están más cerca de Dios en sus actos de bondad son más luminosos porque manifiestan el asentimiento de su propia forma y el cumplimiento del fin que les ha sido encomendado. Son fieles a sí mismos, porque no cumplir con la forma propia, sería dar la espalda a lo que hay de *positum* en ellos, volcándose a la carencia, a la falta de luz en ellos y a la desintegración y abandono [...]⁷⁷.

Por otra parte, la sugestión diabólica de “Ser como Dios” (Gn 3,5) revela el engaño del pecado: el deseo desordenado de identificarse con la potestad divina. El orgullo del ángel, de su propio bien –perfección– lo ha llevado al pecado de soberbia⁷⁸. En efecto, «Ninguna criatura puede alcanzar su propia perfección, es decir, su propio fin, con la sola relación a sí misma. Este fue el error y el pecado del demonio»⁷⁹. Esa bondad y belleza que lo identificaba ha sido perdida por su pecado. Así nos lo refiere el profeta Ezequiel 28, 12-17:

Estabas en Edén, el Jardín de Dios, recubierto de piedras preciosas de todas las especies: sardo, malaquita y diamante, crisólito, ónix y jaspe, zafiro, topacio y esmeralda. Llevabas adornos labrados en oro y encajes preparados para ti el día en que fuiste creado. Yo había hecho de ti un querubín protector, con sus alas desplegadas; estabas en la montaña santa de Dios y te paseabas entre piedras de fuego. Eras irreprochable en tus caminos desde el día en que fuiste creado, hasta que apareció tu iniquidad: a fuerza de tanto traficar, tu interior se llenó de violencia y caíste en el pecado. Por eso yo te expulsé como algo profanado lejos de la montaña de Dios; te hago desaparecer, querubín protector, de entre las piedras de fuego. Tu corazón se llenó de arrogancia a causa de tu hermosura; corrompiste tu sabiduría a causa de tu esplendor [...]

Mientras que Isaías 14, 12-15 dice:

«¡Cómo has caído del cielo, Lucero, ¡hijo de la aurora! ¡Cómo has sido precipitado por tierra, tú que subyugabas a las naciones, tú que decías en tu corazón: “Subiré a los cielos; por encima de las estrellas de Dios erigiré mi trono, me sentaré en la montaña de la asamblea divina, en los extremos del norte; escalaré las cimas de las nubes, ¡seré semejante al Altísimo!” ¡Pero te han hecho bajar al Abismo, a las profundidades de la Fosa!».

⁷⁷ ALEJANDRO D. CALVO, «Sobre el concepto de belleza en Santo Tomás de Aquino», Universidad de Salamanca-Universidad de Valladolid (25 de junio de 2018),

https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/33247/TFM_F_2018_75.pdf?sequence=1

⁷⁸ De hecho, algunos se cuestionaron si el pecado del primer ángel no sería de orgullo o envidia. Ahora bien, para tener orgullo es necesario poseer cierto bien, de lo contrario no hay de que enorgullecerse. El bien del ángel, y su perfección específica, lo hacía realmente superior a los ángeles inferiores. Pero su pecado, tuvo como raíz la soberbia: el rechazo a la sumisión de Dios, y el deseo de perfecciones que no son comunicables a la creatura. Su “ser como Dios” revela lo torcido de la voluntad angélica delante de la propuesta divina. De esta soberbia, nacen el orgullo y la envidia del ángel. Quiere decir, que estas son consecuencias de un primer pecado: la soberbia.

⁷⁹ SERGE TH. BONINO, «Ser y obrar en el ángel según Santo Tomás», in *An. Teologia* 20.2 (2018), 210.

Finalmente, Nuestro Señor revela: «Yo vi caer a Satanás como un rayo» Lc 10,18. De la grandeza y hermosura cae en el abismo y deformación⁸⁰. De hecho, trasladándonos al ámbito espiritual, los maestros de la vida espiritual han enseñado que Satanás se “disfraza” de «ángel de luz»; refiriéndose a su modo de engañar, tentar y seducir a los hombres para llegar a su finalidad: el pecado, es decir, deformar la vida del alma de las creaturas de Dios. En efecto, porque solo el bien atrae la voluntad humana, es que él mismo se presenta con apariencia de bondad a fin de tergiversar los medios que conducen al fin último de los hombres.

Solo la belleza del Verbo, en el cual el Padre se contempla y contempla toda la creación, encuentra en una creatura humana el reflejo divino y cuna donde la Belleza se Encarna y delante de la cual, los ángeles caídos tiemblan.

Tota pulchra es, Maria
Et macula originalis non est in te.
Vestimentum tuum candidum quasi nix, et facies tua sicut sol.
Tota pulchra es, Maria,
Et macula originalis non est in te.
Tu gloria Jerusalem, tu laetitia Israel, tu honorificentia populi nostri.
Tota pulchra es, Maria.

⁸⁰ Sobre la “historia” del ángel, ver: SERGE-TH. BONINO, «Angel in Christian Theology» in *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024) 15-17. Edited by Brendan N. Wolfe et al. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/AngelsinChristianTheology>

4. CONCLUSIÓN

El estudio de la belleza, su fundamento, relación y principios, elevan la mente humana a la contemplación al origen y fundamento de toda la realidad. Pues, si la contemplación de la belleza creada es un puente que dirige la pregunta por el “¿Quién lo ha hecho?” su respuesta no encuentra su sentido ultimo en la inteligencia humana, sino en Aquel por «Quien fueron hechas todas las cosas».

De este modo, afirmamos con la tradición teológica del Doctor Común, que, la belleza está en Dios y que particularmente es apropiado a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. El Verbo, proferido eternamente por el Padre y Encarnado en la naturaleza humana, es Quien devuelve la divina belleza a aquello que lo han perdido. Así, la belleza espiritual que es participada a las creaturas intelectuales, son un medio para reflejar la divina Luz que dio origen a todas las cosas; a fin que, la creación entera pueda contemplar la belleza que salva.

BIBLIOGRAFÍA

Obras

- ÁLVAREZ, González Angel, *Ontología*, Gredos, Madrid 1961.
- ANDEREGGEN, Ignacio, *Introducción a la teología de Tomás de Aquino*, EDUCA, Buenos Aires 1992.
- BEUCHOT, Mauricio, *Belleza y Analogía, una introducción a la estética*, San Pablo, México 2012.
- BONINO, Serge-Thomas, *Dios, «El que Es»*, Cor Iesu, España 2024.
- CAYETANO, Tomas, *Comentario al De Ente y de la Esencia*, Biblioteca de Caracas, Venezuela 1974.
- DE BRUYNE, Edgard, *Estudios de estética Medieval*, vol. III Gredos, Madrid 1959.
- HÉRIS, V-Charles, *Le Mystère du Christ*, La Revue des Jeunes, Paris 1927.
- LEGGE, Dominic, *The Trinitarian Christology of St. Thomas Aquinas*, OXFORD University Press, United Kingdom 2018.
- OCARIZ, Fernando- SECO, Lucas F. Mateo- RIESTRA, José Antonio, *Il Mistero di Cristo*, EDUSC 2013.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, BAC, Madrid 2017.
- TOMAS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, vol. 1/1- III/1, EUNSA, España 2013
- TOMAS DE AQUINO, *Comentario al De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, EUNSA España, 2023.
- TOMAS DE AQUINO, *Cuestiones De Veritate*, EUNSA, España 2016
- TOMAS DE AQUINO, *De Ente et Essentia*, EUNSA, España 2013.
- TOMAS DE AQUINO, *De Potencia*
- TOMAS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, BAC, España 1982.
- TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid 1959.
- WHITE, Th-Joseph, *El Señor Encarnado*, Cor Iesus España 2021.

Revistas

- BONINO, Th-Serge, «Ser y obrar en el ángel según Santo Tomás», in *Annales Theologici*, 20.2 (2018).

BRANDI, C. Hugo, «Lo bello y la belleza en el Comentario tomasio al DE DIVINIS NOMINIBUS», in *Studia Gilsoniana*, 5:3 (2016).

CALVO, D-Alejandro, «Sobre el concepto de belleza en Santo Tomás» in *Universidad de Salamca- Universidad de Valladolid*, 2018.

CLAVEL, Luis, «La belleza en el comentario tomista al “De divinis nominibus”» in *Anuario Filosófico*, 17(2) (1984).

DABROWSKI, W, «La dottrina della imago Dei nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo» in *Angelicum* vol. 80 n.4 (2003).

DONLAN, C-Thomas, « The Beauty of God», in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 10, n. 2 (1947)

https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/33247/TFM_F_2018_75.pdf?sequence=1

PARKINSON, Daniel, «The impliciti transcendental: beauty and the Trinity In the thought of Thomas Aquinas» in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 87 (2023).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
1. PULCHRUM VERBI.....	3
1.1 EL PULCHRUM EN GENERAL.....	3
1.2 LA BELLEZA EN DIOS COMO ATRIBUTO.....	5
1.3 LA BELLEZA APROPIADA AL VERBO.....	9
2. LA BELLEZA EN LA CREATURA INTELECTUAL.....	15
2.1 EL HOMBRE COMO <i>IMAGO DEI</i>	15
2.2 LA BELLEZA DE LOS ÁNGELES.....	18
3. BIBLIOGRAFÍA	23
4. CONCLUSIÓN.....	25
5. ÍNDICE	26