

La concepción de la belleza en Tomás de Aquino: Entre lo metafísico y lo divino

The concept of beauty in Thomas Aquinas: Between the metaphysical and the divine

Javier Ignacio Fattah Jeldres

jfattah@ucsc.cl

Universidad Católica de la Santísima Concepción

ORCID ID 0000-0001-8186-2734

Cecilia Soledad Pérez Mora

cperez@ucsc.cl

Universidad Católica de la Santísima Concepción

ORCID ID 0000-0002-9755-9606

Resumen: El pensamiento estético de Tomás de Aquino concibe la belleza no solo como atributo sensible, sino como dimensión metafísica vinculada al ser y a Dios. Aunque la escolástica carece de tratados específicos sobre arte, en Tomás lo bello se integra tanto con la ontología como con la moral, retomando influencias de San Agustín y Dionisio Areopagita. Sus nociones centrales son la proporción, la perfección, la magnitud y la claridad, entendidas tanto en lo material como en lo espiritual. La belleza, en distintos niveles ontológicos, procede de Dios como fuente última, se refleja en el orden del universo y se expresa en el movimiento. En el ámbito moral, un acto bello es aquel en el que sus partes mantienen coherencia, mientras que la fealdad surge de la desproporción o falta de integridad. La *claritas* ocupa un lugar esencial, como luz que proviene desde el alma, el cuerpo y sobre todo desde Cristo, considerado la *perfectissima pulchritudo* al ser imagen fiel del Padre. Así, la estética tomista trasciende lo sensible y lo utilitario, presentando la belleza como propiedad trascendental del ser, inseparable de la verdad, la unidad y la bondad, orientada siempre hacia la divinidad.

Palabras clave: Belleza; proporción; claritas; perfección; Tomás de Aquino.

Abstract: The aesthetic thought of Thomas Aquinas conceives beauty not only as a sensible attribute but also as a metaphysical dimension linked to being and to God. Although scholasticism lacks specific treatises on art, in Aquinas the notion of the beautiful is integrated with both ontology and morality, drawing on the influences of Augustine and Pseudo-Dionysius the Areopagite. His central notions are proportion, perfection, magnitude, and clarity, understood in both the material and the spiritual realms. Beauty, at different ontological levels, proceeds from God as the ultimate source, is reflected in the order of the universe, and is expressed in movement. In the moral sphere, a beautiful act is one in which all its parts maintain coherence, while ugliness arises from disproportion or lack of integrity. *Claritas* holds an essential place, as a light emanating from the soul, the body, and above all from Christ, considered the *perfectissima pulchritudo* as the faithful image of the Father. Thus, Thomistic aesthetics transcends the sensible and the utilitarian, presenting beauty as a transcendental property of being, inseparable from truth, unity, and goodness, and always oriented toward the divine.

Keywords: Beauty; proportion; claritas; perfection; Thomas Aquinas.

Introducción

Este artículo tiene como objetivo principal examinar las nociones estéticas fundamentales en el pensamiento de Tomás de Aquino, haciendo énfasis en su concepción metafísica de la belleza como participación en el ser divino.

La metodología adoptada es de carácter hermenéutico y comparativo. Se realiza una exégesis filosófica de los principales textos de Tomás de Aquino (como la *Summa Theologiae*, *Scriptum super Sententiis*, *Summa Contra Gentiles* y Comentarios a Dionisio), atendiendo a su contexto escolástico.

Las nociones estéticas han estado presentes a lo largo de los diversos periodos de la historia. No obstante, existen épocas en las que estas se han manifestado con mayor claridad y profundidad. En el caso particular de la escolástica, no es posible afirmar que existan tratados específicos sobre el arte, al menos no de manera directa. Sin embargo, la idea de lo estético sí está presente, como se demostrará a lo largo del desarrollo de este trabajo. Aunque dentro de la escolástica se pueden identificar diversos autores de importancia considerable, en este escrito nos centraremos en el pensamiento tomista, dado que el Doctor Angélico retoma nociones estéticas de autores previos como San Agustín, Alberto Magno y Dionisio de Areopagita.

En las concepciones estéticas del dominico, es evidente que la belleza no se limita al ámbito material, sino que también adquiere un marcado carácter metafísico. Por ello, el autor presta especial atención a la belleza del alma y a la proporción divina. En este sentido, es posible identificar cuatro conceptos fundamentales en su pensamiento: la proporción (*proportio*), la magnitud (*magnitudo*), la perfección (*integritas sive perfectio*) y la claridad (*claritas*). Estas cuatro características se encuentran presentes tanto en el ámbito material como en el espiritual, razón por la cual Tomás de Aquino pone énfasis en la creación divina e, incluso, en la belleza intrínseca de Dios y del Hijo.

Debido al carácter eminentemente metafísico de las nociones estéticas en Aquino, este establece diferentes niveles ontológicos de la belleza. En el primer nivel se encuentra la belleza divina, de la cual emanan todos los demás tipos de belleza. En un segundo nivel ontológico se ubica el orden, que, según el autor, se manifiesta en el universo. Por último, como tercer nivel ontológico de la belleza, se encuentran el movimiento y el descanso.

Además, la belleza desempeña un rol moral en el pensamiento tomista. De manera análoga a lo que sucede con los cuerpos, Santo Tomás considera que un acto moral puede ser calificado como bello en la medida en que cada una de sus partes contribuye a la plenitud del conjunto. En otras palabras, un acto moral sería bello cuando todas sus partes poseen coherencia y excelencia.

A pesar de la relevancia de conceptos como la proporción, la magnitud y la perfección en la estética tomista, consideramos que el concepto de *claritas* es uno de los más significativos. Este concepto se entiende como una luz que no solo se manifiesta en Dios, sino también en el Hijo. Incluso, Santo Tomás llega a afirmar que en el alma humana existe *claritas*, la cual trasciende hacia el cuerpo, iluminándolo.

Por último, debemos señalar que la hipótesis central de este trabajo es que la estética tomista, articulada en torno a *integritas*, *proportio* y *claritas*, constituye una estructura metafísica que permite comprender la belleza como una propiedad del ser y no solo como fenómeno sensible, y que además esta estructura puede seguir siendo válida para el debate contemporáneo.

El contexto escolástico y la noción de arte

Antes de cualquier aproximación al pensamiento estético de Santo Tomás de Aquino, es imperativo considerar una cuestión fundamental: El doctor Angélico pertenece al siglo XIII, es decir, a la época escolástica. En consecuencia, dentro del contexto histórico en el que se desarrolla su obra, no es posible encontrar un tratado sobre el arte entendido de manera autónoma. Más bien, el arte es abordado de manera general o como una dimensión subordinada a otros temas.

Esto, sin embargo, no implica en absoluto que los escolásticos carecieran de nociones o reflexiones sobre el arte. Por el contrario, autores como Jacques Maritain han subrayado este punto en sus análisis sobre la relación entre el arte y la filosofía escolástica:

Los escolásticos no han escrito tratado alguno especial intitulado Filosofía del Arte. Sin embargo, se encuentra en ellos un a teoría del arte muy profunda, pero hemos de buscarla en las disertaciones austeras sobre algún problema de lógica de si 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?" (Maritain, 1972, p. 7)

Como hemos señalado, a pesar de la ausencia de un tratado específico sobre el arte en el contexto de la escolástica, es posible encontrar una comprensión de este concepto. El arte se considera una virtud intelectual. Dado que las virtudes son hábitos operativos que conducen al bien, podemos concluir que los escolásticos otorgaban al arte una connotación positiva. En relación con esto, Santo Tomás de Aquino afirma: “La virtud, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3), es un hábito por el cual se obra bien” (Aquino, 1989, p. 429).

Es importante destacar que, en el pensamiento escolástico, el concepto de arte no se restringe exclusivamente a la pintura o la escultura, sino que se aborda desde una perspectiva mucho más amplia. Los escolásticos consideraban a los artesanos y carpinteros como artistas en su propio ámbito. En otras palabras, no establecían una distinción marcada, como la que existe en la actualidad, entre lo que conocemos como bellas artes y artesanía.

En este contexto, es válido afirmar que los escolásticos no percibían una diferencia sustancial entre la utilidad y la belleza:

A decir verdad, la división de las artes en artes de lo bello (bellas artes) y artes de lo útil, por más importante que sea, no es lo que los Lógicos llaman una división 'esencia'; se funda en el fin perseguido, y un mismo arte puede muy bien perseguir a la vez la utilidad y la belleza. Tal es por excelencia el caso de la arquitectura. (Maritain, 1972, p. 159)

Ahora, dentro del marco de la discusión estética contemporánea, podemos destacar que autores como, Jan Aertsen, o Hans Urs von Balthasar han replanteado la tríada tomista de *integritas*, *proportio* y *claritas* como un modo de comprender la experiencia estética más allá del subjetivismo moderno.

Por ejemplo, Aertsen considera que la *integritas* puede ser entendida hoy como la plenitud estructural del objeto; la *proportio* como relación inteligible que hace posible la forma, y la *claritas* como condición de manifestación, acercándose de este modo a nociones fenomenológicas. Esto permite evidenciar que la belleza en Tomás no es meramente simetría o luminosidad, sino una forma de inteligibilidad ontológica.

Las fuentes de la estética tomista

Una vez que hemos establecido algunas consideraciones fundamentales sobre el arte en el contexto escolástico, podemos adentrarnos en el pensamiento del Dominico. En este sentido, uno de los primeros aspectos a considerar son las influencias estéticas que moldearon su enfoque, especialmente aquellas provenientes del mundo medieval y, por ende, del cristianismo. Esto no excluye en absoluto la influencia del pensamiento griego en su obra; sin embargo, con el objetivo de centrarnos en lo específico de la época medieval, nos enfocaremos en estas últimas.

Uno de los autores que influyó notablemente en Santo Tomás fue Agustín de Hipona. De hecho, al analizar los textos del Aquinate, encontramos que este reconoce de manera explícita que algunas de las ideas que expresó sobre cuestiones estéticas tienen sus raíces en San Agustín, algo que se evidencia en diversos pasajes de la Suma de Teología “pues Agustín, en *Enchirid.*, dice que la admirable belleza existe a partir de la totalidad” (Aquino, 2001, p. 472).

Las referencias a las obras de San Agustín en cuestiones relacionadas con la estética son una constante, incluso en temas relacionados con el cuerpo, donde Santo Tomás de Aquino recurre a Agustín para explicar la belleza de los cuerpos. Por ejemplo, cuando afirma que:

Pero los cuerpos gloriosos estarán dotados de color, porque, como dice Agustín en *La Ciudad de Dios*, la belleza del cuerpo es la proporción adecuada de las partes con cierta suavidad del color. Ahora bien, la belleza no podrá faltar en los cuerpos glorificados. Luego, los cuerpos gloriosos no serán luminosos. (Aquino, 1895, p. 370)

Otra influencia significativa en la estética del Doctor Angélico es la ejercida por Dionisio de Areopagita, a quien Aquino cita de manera constante e incluso realiza comentarios sobre su obra *Los Nombres Divinos*. En este contexto, es importante señalar que la influencia de Dionisio no parece limitarse al ámbito estético, aunque es en este campo donde se puede afirmar que ejerce una influencia aún mayor que en el resto de la obra del Aquinate. En esta línea, señala Artesen: “The most important authority for Thomas's concept of beauty is pseudo Dionysius the Areopagite” (Artesen, 1991, p. 78).

Los elementos constitutivos de la belleza

Después de mencionar algunas de las fuentes relacionadas con la estética tomista, podemos adentrarnos en los conceptos propios del autor. En este sentido, debemos comenzar señalando que, según Tomás de Aquino, existen condiciones que podemos considerar esenciales para la belleza. Entre ellas se encuentra la noción de proporción, la cual no es exclusiva de Santo Tomás, ya que también está presente en las obras de Dionisio y San Alberto Magno.

Para Aquino, la proporción no se limita a un solo ámbito, sino que se manifiesta de maneras diferentes según el tipo de ente. Un ejemplo de ello es la consideración de los seres humanos, quienes se encuadran en lo que podemos denominar un ente particular corpóreo. En este caso, la idea de belleza está estrechamente ligada a una cuestión física, en el sentido de que se asocia la belleza a la proporción entre las partes del cuerpo:

Tal como podemos deducir de las palabras de Dionisio en *IV De Div. Nom.*, concurren en la noción de bello o decoroso el brillo y la proporción debida. En efecto, según él, Dios es llamado bello como causa de la armonía y del brillo del universo. Por eso la belleza del cuerpo consiste en que el hombre tenga los miembros corporales bien proporcionados, con un cierto esplendor del color conveniente. (Aquino, 1994, p. 423)

Hemos identificado la belleza con la existencia de la proporción. Siguiendo la doctrina tomista, es posible relacionar la falta de proporción con

lo que podríamos considerar como lo "feo". Sin embargo, esta idea de proporción se aplica únicamente a los entes de carácter físico. Es evidente que el alma carece de materialidad y, por tanto, no puede albergar ni armonía ni complexión: “Todo esto demuestra que el alma ni es armonía ni complexión” (Aquino, 1952, p. 558).

Queda claro que la belleza y, por lo tanto, la proporción, no se limitan necesariamente a la materia. Esto nos permite afirmar que la proporción puede manifestarse en entes particulares de carácter incorpóreo. Uno de los ejemplos más claros es el caso de los ángeles. Aquino sostiene:

Además, en los ángeles está la máxima belleza después de Dios. Pero la razón de la belleza consiste en la armonía ordenada de diferentes grados. Por lo tanto, parece que en los ángeles también se puede encontrar una gradación de este tipo dentro de un mismo orden. (Aquino, 1856, p. 464)

Es importante destacar que la belleza no se limita estrictamente a los entes, sino que también puede encontrarse en las cualidades de los entes. Es posible identificar la belleza en el ámbito moral o incluso hablar de una belleza de carácter espiritual, que, sin duda, se sitúa por encima de una belleza física o exterior.

Un tercer sentido en el que las nociones estéticas se manifiestan, a juicio de Tomás de Aquino, es la proporción del universo, la cual posee un notorio carácter metafísico. En este sentido, la idea de proporción en el universo se encuentra ligada a la idea de Dios, en tanto que aquello que proviene de la creación divina manifiesta la belleza “Por eso, también en el orden de lo producido por las criaturas se manifiesta la belleza de la sabiduría divina” (Aquino, 2001, p. 364).

El dominico tiende a identificar la relación de proporción entre Dios y su creación con la *habitus ordinis*. Sin embargo, si la proporción del universo se identifica con Dios, se podría pensar que solo aquello que es bueno es parte

de lo bello. No obstante, Aquino reconoce en la Suma contra Gentiles que lo malo contribuye a la posibilidad de admirar la belleza del universo:

Pero si se suprimiera el mal de algunas partes del universo, se perdería mucho de su perfección, porque su belleza se nos muestra por la ordenada conjunción de males y de bienes, ya que los males provienen de los defectos de los bienes y, esto no obstante, su resultado es la aparición de ciertos bienes por la providencia del gobernador, tal como la interposición de silencios hace placentera la melodía. Por lo tanto, la divina providencia no debió excluir el mal de las cosas. (Aquino, 1952, p. 292)

En Santo Tomás, la posibilidad de abordar ciertos aspectos de la metafísica en relación con el universo y la belleza resulta evidente por dos motivos fundamentales. El primero de estos motivos se vincula directamente con Dionisio, ya que, en los comentarios que el Aquinate realiza sobre la obra de Dionisio, reconoce que la consonancia puede manifestarse en un sentido doble. Desde esta perspectiva, y como primer argumento, se puede sostener que la consonancia está directamente relacionada con Dios, considerándolo como su causa directa, quien, además, orienta todas las cosas hacia sí mismo como fin. Ahora bien, si consideramos la consonancia en un segundo sentido, podemos comprenderla en relación con el orden que las cosas mantienen respecto a otras. De este modo lo expresa Santo Tomás:

Rursus exponit aliud membrum, scilicet quod Deus sit causa consonantiae in rebus; est autem duplex consonantia in rebus: prima quidem, secundum ordinem creaturarum ad Deum et hanc tangit cum dicit quod Deus est causa consonantiae, sicut vocans omnia ad seipsum, inquantum convertit omnia ad seipsum sicut ad finem, ut supra dictum est et propter hoc pulchritudo in Graeco callos dicitur quod est a vocando sumptum; secunda autem consonantia est in rebus, secundum ordinationem earum ad invicem; et hoc tangit cum

subdit, quod congregat omnia in omnibus, ad idem.¹ (Aquino, 1950, p. 338)

Un segundo elemento que nos permite abordar la noción de belleza en un sentido metafísico está relacionado con la existencia de lo que podemos denominar niveles ontológicos en relación con la consonancia que exhibe la belleza. En este sentido, el primer nivel ontológico es la belleza divina, entendida como aquella de la cual emana toda consonancia. En este contexto, se postula que la belleza divina actúa como la fuente primordial de armonía.

El segundo nivel ontológico guarda relación con el orden, manifestándose en la existencia de cierta armonía en el universo. Parece existir un orden intrínseco, donde los entes tienden hacia un fin de manera ordenada.

En tercer lugar, se encuentra el movimiento y el descanso. El descanso, al igual que el movimiento, presenta un orden. Es evidente que los seres se mueven siguiendo ciertos patrones, aunque ello no implica necesariamente una causa externa del movimiento, al menos no en los seres racionales. En este caso, los seres racionales poseen un movimiento interno, siendo su propia causa, pero están orientados hacia un fin, lo que implica cierto orden en su movimiento.

Finalmente, en estrecha relación con los demás tipos de proporción, se halla la proporción divina. Esta puede entenderse como la proporción fundamental, especialmente si aceptamos la premisa de que toda consonancia proviene de la belleza divina, como afirma Santo Tomás de Aquino: “Similiter etiam dictum est quod de ratione pulchritudinis est consonantia, unde omnia,

¹ Expone de nuevo otro aspecto, a saber, que Dios es la causa de la consonancia (armonía) en las cosas; hay, sin embargo, una doble consonancia en las cosas. La primera, ciertamente, según el orden de las criaturas hacia Dios; y alude a ella cuando dice que Dios es causa de la consonancia, en cuanto llama a todas las cosas hacia sí mismo, en la medida en que las convierte a sí mismo como a su fin, como se dijo más arriba. Y por esto, la belleza, en griego, se dice kálos, lo cual procede de “llamar” (kálein). La segunda consonancia, en cambio, está en las cosas según la ordenación de ellas entre sí; y a esto alude cuando añade que Él reúne todas las cosas en todas, hacia lo mismo (Traducción propia).

quae, qualitercumque ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt²” (Aquino, 1950, p. 309).

Como ya hemos señalado, la belleza consiste en la proporción. En el caso de Dios, se reconoce que, al menos según la obra de Santo Tomás, la belleza presente en lo divino está conectada con la Trinidad. Esto se evidencia en los comentarios a las Sentencias: “Perfectissima pulchritudo intelligitur filius” (Aquino, 1856, p. 309) donde se presenta al Hijo como semejante a la imagen divina. En este sentido, es posible afirmar que, a medida que una representación se acerca a lo que pretende representar, adquiere un mayor grado de belleza. Jesús, en este contexto, encarna la belleza de manera clara puesto entre todos los seres resulta ser el más cercano a la imagen de Dios. Cabe destacar que la belleza divina puede entenderse en un sentido doble: como brillo y proporción, según lo expresa Santo Tomás: “Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportione³” (Aquino, 1856, p. 309).

A este doble sentido, y en concordancia con lo señalado, es posible agregar un tercer elemento: la verdad. En la medida en que una imagen es fiel a lo que pretende representar, se puede afirmar que posee un mayor o menor grado de belleza, en virtud de ser una representación más verdadera.

Como se ha indicado previamente en este trabajo, diversas cualidades se asocian con la noción de lo bello, como es el caso de la proporción, la cual ya ha sido explicada. Otra cualidad relevante es el tamaño, la *magnitudo*. En este punto, es importante destacar que Santo Tomás identifica la magnitud con la *integritas sive perfectio*, al menos así parece indicarlo la comparación entre las Sentencias de Pedro Lombardo y la primera parte de la Suma Teológica. En el caso de las Sentencias, se observa que entre las tres condiciones de la belleza se incluye la *magnitudo*:

² De manera similar, también se ha dicho que la razón de la belleza es la consonancia, por lo que todas las cosas que de cualquier modo pertenecen a la consonancia, proceden de la belleza divina (Traducción propia).

³ La belleza consiste en dos cosas, a saber, en el esplendor y la proporción de las partes (Traducción propia).

Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod Deus est causa omnis pulchritudinis inquantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchra.⁴ (Aquino, 1856, p. 724)

De acuerdo con lo expresado en los *Comentarios a las Sentencias*, observamos que el término "tamaño" aún se utiliza como una de las condiciones de la belleza. Sin embargo, en textos posteriores, como la Suma Teológica, dicho término no aparece, sino que se emplea la expresión "integridad" o "perfección". De esta manera, podemos concluir que existe una cierta identificación entre la *magnitudo* y la *integritas sive perfectio*:

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. (Aquino, 2001, p. 389)

Aclarada la continuidad que existe entre *magnitudo* e *integritas sive perfectio*, podemos explicar que, al igual que sucede con la proporción, la integridad se manifiesta de diversos modos, siendo un primer caso la integridad en el ente de carácter particular.

⁴ Según Dionisio, en la noción de belleza concurren dos aspectos, a saber, la consonancia y la claridad. Se dice, pues, que Dios es la causa de toda belleza en cuanto es causa de la consonancia y la claridad, tal como decimos que los hombres son hermosos cuando tienen miembros proporcionados y un color resplandeciente. A estos dos, el Filósofo añade un tercero, cuando dice que la belleza no se encuentra más que en un cuerpo grande. Es por tanto que los hombres pequeños pueden ser llamados proporcionados y bien formados, pero no bellos (Traducción propia).

La integridad en los entes corpóreos guarda una relación directa con una cuestión física. En este sentido, si a un individuo le faltara una parte del cuerpo, no podríamos considerarlo bello. Aunque es cierto que, en el caso de lo corpóreo, puede resultar más fácil identificar la integridad, nuestro autor es consciente de la existencia de una belleza de carácter espiritual, la cual resulta análoga a la belleza corporal, como se expresa en *Contra Impugnantes*:

Est enim duplex pulchritudo: una spiritualis quae consistit in ordinatione debita animae et affluentia bonorum spiritualium, unde omne quod procedit ex defectu spiritualis boni vel quod interiorum inordinationem ostendit turpitudinem habet.⁵ (Aquino, 1902, p. 176)

La dimensión moral de la belleza

Es evidente que la belleza no se limita únicamente a lo físico. Por lo tanto, podemos afirmar que también puede existir belleza en el ámbito moral. La noción de belleza en el acto moral resulta particularmente intrigante. Al igual que ocurre con otros tipos de belleza, se requiere que cada uno de los elementos que conforman el acto moral sea bello para que podamos considerarlo en su totalidad como bello. De este modo, podemos observar esto en las *Cuestiones Disputadas* acerca de lo malo:

Mas como dice Dionisio "el bien es producto de una causa única e íntegra, en cambio el mal resulta de cualquier defecto particular". Y por esto, cuando sea malo, ya sea el acto o la ordenación del acto a su fin, entonces se considerará el todo como malo. En cambio el todo no se considera bueno a no ser que ambas cosas sean buenas: por ejemplo, no se considera bello a un hombre a no ser que todos sus miembros sean bellos; mas se le considera feo con que uno solo de sus miembros sea feo. Y de aquí que el acto malo no puede llegar a ser bueno, pues debido a que el acto es malo, no puede ser bueno íntegramente; en cambio el acto bueno puede llegar a ser malo porque

⁵ Existe, pues, una doble belleza: una espiritual que consiste en la debida ordenación del alma y la abundancia de bienes del espíritu, de manera que todo lo que procede del defecto de un bien espiritual o lo que ostenta desorden interior, tiene fealdad (Traducción propia).

para ser malo no se requiere que sea malo íntegramente, sino que basta que sea malo en algún aspecto particular. (Aquino, 2015, p. 99)

Si bien es cierto que basta con que falte una de las partes para que podamos considerar un acto moral o un cuerpo como feo, no debemos dejar de reconocer que, según la parte que falte, se puede hablar de un mayor o menor grado de fealdad. En otras palabras, en la noción de integridad existe cierta graduación. Siguiendo la analogía establecida entre las partes del cuerpo y el acto moral, utilizaremos el ejemplo del pecado para evidenciar que no toda falta moral, como es el caso del pecado, supone el mismo grado de fealdad. Así, podemos considerar que el pecado de omisión y el pecado mortal no se encuentran en el mismo nivel:

Así, pues, no toda deformidad del cuerpo es igual, sino que alguna es mayor que otra, de modo que las cosas que pertenecen al decoro o a algo más importante son privadas en mayor cantidad, de modo que no toda deformidad o desorden de un acto es igual, sino que alguno es mayor que otro. (Aquino, 2015, p. 129)

Conviene notar que, al igual que sucede con el cuerpo, la noción de naturaleza es fundamental para el acto moral y, por consecuencia, para su belleza. En este sentido, el acto moral realizado por un individuo se considerará como positivo en la medida en que esté acorde con su naturaleza.

En otro ámbito en el que podemos identificar la integridad es en el universo; es decir, el universo exhibe un orden. Sin embargo, este orden no es único, sino que se manifiesta de manera dual. El primer tipo de orden se refiere a la relación entre las partes del universo, mientras que el segundo orden está vinculado a la orientación del universo hacia Dios. No obstante, y a pesar de las diferencias que puedan presentarse, es imperativo que exista integridad, ya que se refiere a todo lo que existe. Al referirse a todo lo que existe, es evidente que también se incluyen elementos que pueden considerarse como negativos. De hecho, nuestro autor reconoce explícitamente que la belleza del universo está relacionada con la conjunción de bienes y males, como se ha señalado anteriormente.

Una tercera característica que resulta esencial para la noción de belleza en Santo Tomás es la idea de perfección, la cual no es exclusiva de Tomás, sino que es posible encontrarla en autores anteriores. No obstante, aceptando la influencia que puedan haber tenido autores precedentes en las concepciones de Santo Tomás, debemos considerar que, en él, la perfección que puede tener la belleza, a nuestro juicio, se manifiesta en tres vertientes esenciales. En el primer caso, encontramos aquella perfección que se expresa en el plano ontológico, en el ser mismo, siendo quizás uno de los casos más destacados el de los ángeles, ya que estos se inclinan al pecado como consecuencia de la belleza: “et sic primum peccatum angeli superbia fuit: quod patet tum ex desiderio, quia eminentiam dignitatis appetiit: tum etiam ex motivo, quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit⁶” (Aquino, 1856, p. 282).

En la segunda vertiente, identificamos el conocimiento, en el sentido de que, en la medida en que un determinado objeto es bello, podemos asumir que el conocimiento que lo ha producido es también más perfecto. Ahora bien, se puede inferir que, en el caso de la belleza en el ser humano, al ser creado por Dios, debería ser completamente bello. Sin embargo, debido al pecado original, ha perdido tanto belleza como conocimiento:

Se dice, en el mismo libro, que la disminución de belleza en la naturaleza humana se imputa como pecado. Pero la máxima belleza de la naturaleza humana consiste en el resplandor del conocimiento. Luego parece que el pecado original, que se imputa a la naturaleza humana, es una disminución de conocimiento, es decir, ignorancia. (Aquino, 2015, p. 241)

La última vertiente de la perfección que resulta conveniente identificar es la perfección en Dios, la cual se contempla de tres modos diferentes. En primer lugar, se relaciona con la potencia; en segundo lugar, con la belleza, razón por la cual Dios puede ser considerado como luz, pero

⁶ Y así el primer pecado del ángel fue la soberbia: lo que queda claro tanto por el deseo, ya que buscó la eminencia de la dignidad, como también por el motivo, ya que, a partir de la consideración de su propia belleza, cayó en el pecado (Traducción propia).

en un sentido absoluto, dado que en la luz divina no existe composición. Como tercera y última manifestación de su perfección, encontramos que su naturaleza es esencialmente espiritual. En relación con esta característica, Santo Tomás señala:

Quantum ad bene esse consideratur divina perfectio quantum ad tria. Primo quantum ad potestatem, et secundum hoc ipse Deus dicitur virtus et non tantum habens virtutem. Unde non potest esse quod componatur ex aliquibus, quia in componentibus non esset virtus illa, et ita componeretur ex infirmis, idest carentibus virtute quae est totius. Virtus autem non habet aliquid admixtum, sicut nec esse; sed habens virtutem potest habere infirmitatem admixtam. Secundo quantum ad pulcritudinem, et sic Deus dicitur lux. Si autem ista lux sequeretur compositionem aliquam, componentia non essent lucentia; sicut videmus quia ex congregatione diaphani efficitur corpus lucidum, ut chrySTALLUS, cum tamen partes quas dispersit, non haberent prius luciditatem. Nihil autem obscurum in Deo potest esse, qui est lux, sicut nec non esse in esse. Tertio quantum ad naturae subtilitatem, dicitur enim spiritus essentialiter. Unde formalitas sua, sive quidditas, non est ex aliquibus disparibus, id est dissimiliter se habentibus ad formalitatem, sicut humanitas ex anima et corpore, per quam homo formaliter est.⁷ (Aquino, 1856, pp. 235-236)

⁷ En cuanto al bien ser, se considera la perfección divina en tres aspectos. Primero, en cuanto al poder, y en este sentido Dios es llamado virtud y no sólo poseedor de virtud. Por tanto, no puede ser que Dios esté compuesto de dos partes, ya que en los componentes no habría esa virtud que es, y así se compondría de elementos débiles, vale decir, carentes de la virtud que es propia del todo. La virtud, sin embargo, no tiene nada mezclado en ella, como tampoco el ser. Pero el que posee virtud puede tener debilidad mezclada. Segundo, en cuanto a la belleza, Dios es llamado “Luz”. Si esta Luz estuviere consujeta a alguna composición, los componentes no serían luminosos. Como vemos que de la unión de lo diáfano se forma en un cuerpo luminoso, como el cristal, aunque las partes dispersas no tienen luminosidad previa. Sin embargo, nada obscuro puede haber en Dios, que es luz, como tampoco puede haber “no-ser” en el ser. Tercero, en cuanto a la sutileza de la naturaleza, Dios es esencialmente llamado espíritu. Por ello, su formalidad, su “quidditas”, no está hecha de partes dispares, vale decir, de elementos que se relacionan desigualmente con la formalidad,

Finalmente, podemos mencionar el concepto de *claritas*, el cual resulta esencial en las concepciones estéticas de Santo Tomás. Al igual que ocurre con los conceptos tratados previamente, la *claritas* posee diversos matices. No obstante, para ofrecer una definición preliminar, podemos afirmar que la *claritas* representa una especie de luz. En este sentido, y como lo reconoce Tomás, existe una relación entre lo que podemos denominar la luz del cuerpo y la luz del alma, en el sentido de que esta última tiene la capacidad de manifestarse a través de la primera, como ocurrió en el caso de Cristo.

De esta afirmación, podemos inferir que la *claritas* puede ser dividida en dos tipos: corpórea e incorpórea. En el primer caso, es decir, en el caso de la *claritas* corpórea, podemos afirmar que lo que otorga un determinado grado de belleza a un ente es la claridad, tal como se expresa en los comentarios al libro de Job: “Subdit autem de his quae habent pretiositatem ex pulchritudine dicens non adaequabitur ei aurum, quod habet pulchritudinem ex splendore, vel vitrum, quod habet pulchritudinem ex perspicuitate quamvis non sit praececellens pretii aestimatione”⁸ (Aquino, 1965, p. 28).

Si bien la *claritas* es esencial para la belleza en los entes corpóreos, no se encuentra aislada, sino que está vinculada a la idea de color, en el sentido de que un ente es bello en la medida en que presenta una adecuada distribución de colores. La existencia de la *claritas* en los entes corpóreos es indispensable para la belleza, hasta el punto de que nuestro autor llega a considerar que los muertos carecen de belleza debido al proceso de decoloración que experimentan. Esta idea está relacionada con las "cualidades" que el alma transfiere al cuerpo, de modo que podemos inferir que la ausencia del alma en el cuerpo lo hace menos bello:

Tertio dat pulchritudinem et claritatem; infirmi enim et mortui propter debilitatem operationis animae in corpus, efficiuntur

como la humanidad, la que está formada por alma y cuerpo, a través de los cuales el hombre es formalmente tal (Traducción propia).

⁸ Y añade sobre aquellas cosas que tienen preciosidad debido a su belleza, diciendo que no se le igualará el oro, que tiene belleza por su resplandor, ni el vidrio, que tiene belleza por su transparencia, aunque no sean superiores en cuanto la a estimación de su valor (Traducción propia).

discolorati, et quando erit in summa perfectione, faciet corpus clarum et fulgidum. Quarto dat motum, et tanto facilius, quanto virtus animae fuerit fortior supra corpus. Et ideo quando erit in ultimo suae perfectionis, dabit corpori agilitatem.⁹ (Aquino, 1953, p. 110)

En virtud de lo señalado, la *claritas* no solo está presente en lo corpóreo, sino también en aquello que es incorpóreo, como en el caso del alma, la cual ilumina al cuerpo. A esto, y considerando lo ya mencionado acerca de la relación de la belleza con la moral, debemos hacer una breve mención de la *claritas* presente en la belleza moral, la cual es entendida por nuestros autores en un sentido doble. Es decir, existe un fulgor interior y otro exterior; en ambos casos, se establece una relación con el pecado y, por consiguiente, con la moral. Al respecto, el Aquinate señala:

así también en el alma hay un doble esplendor: el uno habitual, como un fulgor interior; y el otro actual, como un fulgor exterior. El pecado venial impide el fulgor actual, mas no el habitual: porque no excluye ni disminuye el hábito de la caridad y de las otras virtudes, como se verá más abajo (2-2 q.24 a.10; q.133 a.1 ad 2), sino que sólo impide su acto. (Aquino, 1989, p. 686)

Por último, es necesario señalar la existencia de la *claritas* divina, la cual está relacionada con la belleza en Dios. En este contexto, es importante establecer una distinción entre la belleza de Dios y la del Hijo. En el primer caso, es decir, en la belleza de Dios, esta es una parte esencial de Él y no un añadido:

Deus enim non habet circumdatum decorem quasi superadditum eius essentiae sed ipsa essentia eius est decor, per quem intelligitur ipsa claritas sive veritas, et puritas sive simplicitas, et perfectio essentiae

⁹ Tercero, da belleza y claridad; porque los débiles y muertos, debido a la debilidad de (la) acción del alma en el cuerpo se tornan descoloridos, y cuando esté en su máxima perfección, hará el cuerpo claro y resplandeciente. Cuarto, da movimiento, y tanto más fácilmente cuanto más fuerte sea la virtud del alma sobre el cuerpo. Y por eso, cuando esté en la última de sus perfecciones, dará al cuerpo agilidad (Traducción propia).

eius; sed homo non potest habere decorem nisi circumdatum, quasi participando ipsum a Deo ut superadditum suae essentiae.¹⁰ (Aquino, 1965, p. 40)

Podemos concluir que, al ser Dios la belleza en sentido absoluto parece evidente que toda belleza presente en los entes emana de Él de alguna manera. Los seres adquieren un mayor grado de belleza en la medida en que participan de la esencia divina. Habiendo señalado algunos aspectos de la belleza en Dios, podemos abordar la belleza del Hijo, la cual procede de la belleza del Padre. La belleza del Hijo no se limita a la armonía, sino que está intrínsecamente relacionada con el Verbo. Cristo es bello porque es el Verbo, es decir, está en acto; por lo tanto, no carece de ninguna cualidad.

Conclusiones

La estética en Tomás de Aquino constituye una de las expresiones significativas del pensamiento medieval, en tanto logra articular lo bello con la ontología, la moral y la teología. A pesar de que su obra no contempla un tratado específico sobre estética o arte en sentido moderno, su sistematización filosófica permite deducir una concepción rigurosa de lo bello, tanto en el plano material como en el espiritual. En el autor la belleza no se presenta como una categoría accesoria, sino como un reflejo del orden mismo del ser, una propiedad que, junto con la unidad, la bondad y la verdad, constituye una de las trascendentales del ente.

A lo largo del presente trabajo hemos visto que Tomás de Aquino elabora una concepción jerárquica y analógica de la belleza, en la cual lo sensible y lo inteligible participan de un mismo fundamento último: la perfección divina. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que toda belleza es participación, ya sea mediante la proporción armónica de las partes, la claridad luminosa del ser o la integridad de aquello que está conforme con su

¹⁰ Porque Dios no tiene una belleza circundante con algo añadido a su esencia, sino que su misma esencia es belleza, por medio de la cual se entiende su claridad o verdad y su pureza o simplicidad, y la perfección de su esencia. Pero el hombre no puede tener belleza más que la circundante, como participando de ella de Dios como algo añadido a su esencia (Traducción propia).

naturaleza. Estos tres elementos *proportio*, *claritas* e *integritas sive perfectio* son retomados de la tradición agustiniana, del pensamiento neoplatónico de Dionisio Areopagita, y de su propia reelaboración aristotélica. Así, Tomás actualiza estos conceptos dentro del horizonte teológico del siglo XIII, en el que lo creado no es autónomo sino imagen del Creador.

Uno de los grandes logros del pensamiento tomista consiste en extender el análisis de la belleza más allá de lo estético en sentido estricto, hacia lo moral y lo metafísico. Esto permite sostener que la belleza no se limita a las obras de arte o a los cuerpos proporcionales, sino que se encuentra también en el orden de la conducta humana, en el alma bien dispuesta y en el universo como totalidad coherente. Esta dimensión integral permite comprender la belleza como lo que agrada a la vista (*id quod visum placet*), no solo en un sentido ocular, sino como aquello que produce deleite en el conocimiento, en la contemplación y en la adhesión moral al bien. En esta línea, el acto moral bello es aquel que no presenta disonancia ni carencia; todas sus partes están ordenadas hacia el fin, y por ello puede decirse que la belleza moral refleja la armonía del alma virtuosa.

Otro aspecto relevante de la estética tomista es su carácter estructuralmente teológico. A diferencia de la estética moderna, que tiende a la autonomía del arte o al subjetivismo de lo bello, Tomás inscribe la belleza en una metafísica del ser que culmina en Dios. En Él, la belleza no es un atributo accidental, sino la esencia misma en su perfección absoluta. Dios es belleza porque es acto puro, porque su ser no está compuesto ni es susceptible de división o sombra. En Él no hay mezcla, y por eso puede decirse que su *claritas* no está superpuesta, sino que es idéntica a su esencia. En este punto, el Aquinate es claro, todo lo que posee belleza lo hace por participación; sólo Dios es bello por naturaleza.

Esta concepción onto teológica de la belleza tiene consecuencias relevantes en la comprensión del cosmos. Para Tomás, el universo entero es bello en la medida en que su multiplicidad se ordena según proporciones invisibles que reflejan la sabiduría divina. Incluso el mal, entendido, como privación tiene su lugar en esta armonía cósmica, pues permite que el bien

resplandezca con mayor claridad, como ocurre con el silencio en la música. Esta tesis, expresada con fuerza en la *Summa Contra Gentiles*, desafía toda lectura maniquea y permite vincular estética y providencia, la belleza del universo no es la suma de sus partes bellas, sino la unidad armónica que se mantiene incluso en medio de lo imperfecto.

Cabe destacar también la dimensión cristológica de la estética tomista. En su análisis de la Trinidad, Tomás afirma que el Hijo, como Verbo del Padre, es la *perfectissima pulchritudo*. En Cristo se realiza la belleza plena, no sólo porque es imagen perfecta del Padre, sino porque en Él se manifiestan todas las condiciones del *pulchrum*: proporción en su humanidad, claridad en su divinidad y perfección moral en su voluntad. Esta belleza trinitaria, que no es meramente alegórica, permite comprender por qué la contemplación de lo bello puede conducir al conocimiento del Verbo, ver lo bello, en esta perspectiva, es ya un acto intelectual que dispone al alma hacia la verdad y el bien.

Desde el punto de vista contemporáneo, resulta especialmente valioso recuperar esta concepción tomista de la belleza, en un contexto cultural donde lo bello ha sido reducido muchas veces a lo útil, lo novedoso o lo subjetivo. La propuesta tomista recuerda que lo bello posee una estructura objetiva y que su aprehensión implica tanto los sentidos como la razón. A su vez, en una época marcada por la fragmentación de lo ético, lo estético y lo religioso, el pensamiento de Tomás propone una síntesis que une el arte con la verdad y la virtud. No se trata, por supuesto, de una estética del moralismo, sino de una estética que reconoce la necesidad de la forma y la plenitud en todos los ámbitos del ser.

La estética tomista ofrece una posibilidad para reconsiderar la belleza como categoría objetiva y no reducible al gusto individual. Esto tiene implicaciones relevantes tanto para la estética teológica, donde la *claritas* puede comprenderse como transparencia hacia el misterio divino, como para la reflexión actual sobre las artes, que buscan nuevas formas de significado en un contexto cultural marcado por la fragmentación. *Integritas, proportio y claritas*

permiten repensar la creación artística como acto que manifiesta el ser y orienta al espectador hacia una comprensión más profunda de la realidad.

Finalmente, es importante subrayar que este trabajo no ha pretendido agotar la riqueza de la estética tomista, sino más bien ofrecer una estructura interpretativa que permita visibilizar sus elementos constitutivos y su relevancia actual. La belleza, en Tomás de Aquino, no es una categoría marginal, sino una clave para comprender el sentido de la creación, del conocimiento y de la vida moral. En este sentido, su pensamiento sigue ofreciendo una vía para el diálogo entre filosofía, arte, teología y cultura.

Referencias

- Aquino, S. T. (1856). *Scriptum super Sententiis* (Ed. Parmae 1856; R. Busa, transcr.; E. Alarcón, rev.).
- Aquino, S. T. (1902). *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Sands & Co.
- Aquino, S. T. (1950). *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*. Marietti.
- Aquino, S. T. (1952). *Suma Contra Gentiles* (Vols. 1-4). Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Aquino, S. T. (1953). *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*. Marietti.
- Aquino, S. T. (1965). *Expositio super Iob ad litteram*. Leonina.
- Aquino, S. T. (1989). *Suma de Teología: Primera parte de la segunda parte* (Vol. 3). Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Aquino, S. T. (1994). *Suma de Teología: Segunda parte de la segunda parte* (Vol. 4). Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Aquino, S. T. (2001). *Suma de Teología: Primera parte* (Vols. 1-2). Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Aquino, S. T. (2015). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).
- Aertsen, J. A. (1991). Beauty in the Middle Ages: A forgotten transcendental? *Medieval Philosophy and Theology*, 1, 68–97.
- Maritain, J. (1972). *Arte y escolástica*. Club de Lectores.
- Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis*. (1895). *Opera omnia* (Vol. 5). Apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem.