

LA BELLEZA EN LA VIDA MORAL

I. Introducción.

En este trabajo pretendo mostrar cómo es que, a partir de la noción de belleza, presente en las obras del Aquinate, puede decirse sin problemas que el hombre bueno es un hombre bello. Eso supone, por cierto, la identidad real de bien y belleza. Es esta identidad la que intentaré mostrar según se verifica en orden moral, lo que me permitirá, además, mostrar que la belleza no es un asunto accidental del orden práctico, sino que, por el contrario, sin ella no hay vida verdadera y plenamente moral.

Este trabajo lo dividiré en tres partes. En la primera haré algunas consideraciones generales sobre la noción de belleza, no para explicarla, sino para sentar algunas cosas que son necesarias para conseguir el propósito recién señalado. En la segunda me referiré directamente a la belleza según se hace presente en la vida moral. Y en tercer lugar señalaré cómo es que se manifiesta esa belleza en el hombre bueno.

II. Algunas consideraciones sobre la noción de belleza.

1. La identidad del bien y la belleza.

Bien y belleza se identifican realmente¹ y se diferencian según la noción. Se identifican, porque existiendo en el mismo sujeto se fundan ambos sobre lo mismo: la forma. Sin embargo, bien y belleza difieren nacionalmente, porque el primero se refiere al apetito, ya que *bien* es, precisamente, *lo que todos apetecen*. El bien, en cuanto objeto del apetito se identifica con el fin del movimiento tendencial, y como fin de *ese* movimiento. En cambio, el segundo, la belleza, es objeto no de la facultad apetitiva, sino de la cognoscitiva. La belleza hace reposar a la facultad cognoscitiva cuando descubre la debida proporción y armonía en su objeto. Como el conocimiento se da por una cierta asimilación con lo conocido, que depende de la forma, se afirma que lo bello tiene más razón de causa formal que de final, a diferencia de lo que acontece con el bien². Pero la belleza no se identifica nacionalmente con la verdad, que es lo que podría parecer a partir de lo hasta aquí señalado, sino que, siendo objeto de la facultad cognoscitiva, produce, sin embargo, quietud no sólo en el intelecto o los sentidos,

¹ *De veritate*, q. 22 a. 1 ad 12; *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 5; *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 22

² *Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis. S.Th., I, q. 5, a. 4, ad 1.*

sino también en el apetito³. En otras palabras, lo bello atrae al apetito pero en cuanto no lo satisface solamente él, sino también en cuanto satisface a la facultad cognoscitiva.

Lo interesante es que en el mundo de las cosas humanas todo bien se presenta no sólo como objeto del apetito, sino también del conocimiento. Cuando algo es conocido como bien, también es conocido como bello. De allí que se tienda a él, también, en cuanto es bello – dejamos de lado en este momento el asunto de la verdad. Por eso no es raro que Tomás, en diversos pasajes de su obra –*De divini nominibus* y *Comentario a las Sentencias*, por ejemplo⁴– diga que todas las cosas apetecen lo bueno y lo bello. Lo bello es apetecido como perfección del cognoscente.

2. Dios y la belleza.

Todas las cosas brotan, se conservan y se dirigen a Dios según Él es el bien y la belleza. El hombre, siendo bueno y bello, no lo es *simpliciter*, sino que requiere, mediante su operación alcanzar su bien y belleza en la imitación de Dios⁵. Por eso “la belleza del alma consiste en la asimilación al mismo Dios”⁶.

3. ¿Qué es la belleza?

La belleza de las cosas proviene de su forma, que, en cierto sentido, corresponde al orden propio de cada cosa. Al orden esencial, primero, y al orden operativo, segundo. Ese orden propio de la belleza requiere de tres cosas. En primer lugar, la integridad o perfección. En segundo lugar, la debida proporción. Y en tercer lugar, la claridad.

La integridad o perfección de un ente se refiere a su completitud y magnitud. El ente, como un todo, debe tener todas sus partes y, además, la magnitud que le corresponde. La proporción consiste en la armonía entre las partes: que cada una ocupe el lugar que le corresponde en el todo y que esté bien dispuesta respecto de las demás y respecto del todo. La

³ *Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus (...)*Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quandam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet. *S.Th.*, I^a-II^{ae}, q. 27 a. 1 ad 3.

⁴ *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1; *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 9.

⁵ *omne quod est, est ex pulchro et bono quod est Deus, sicut ex principio effectivo; et in pulchro et bono est, sicut in principio contentivo vel conservativo; et ad pulchrum et bonum convertitur, ipsum desiderans, sicut ad finem, et non solum est finis ut desideratus, sed etiam in quantum omnes substantiae et actiones ordinantur in ipsum, sicut in finem; et hoc est quod subdit: et omnia quaecumque sunt et fiunt, propter pulchrum et bonum sunt et fiunt et ad ipsum omnia inspiciunt, sicut ad causam exemplarem, quam habent ut regulam suae operationis; et ab ipso moventur, sicut a causa movente; et continentur et conservantur in suo motu et actione. De Divini nominibus, cap. 4, l. 8.*

⁶ *Super Sent.*, lib. 4, d. 18, q. 1, a. 2, qc. 1, c. 5. Cfr. *pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata. In De divinis nominibus, cap. 4, l. 5.*

claridad, por último, es la propiedad del ente bello por la cual, supuesta la perfección y proporción, resplandece en su ser a partir de su forma⁷.

III. La belleza moral.

La belleza puede ser tanto corporal como espiritual. La primera será la de un cuerpo completo, con el tamaño debido, bien proporcionado en sus partes y con los colores que le corresponden. Cumpliéndose eso, será natural que sea apetecible mirarlo. La segunda, que es la que nos interesa en este trabajo, será la que corresponde a la proveniente de la operación humana en cuanto tal, es decir, la racional. La belleza espiritual provendrá de la perfección que el hombre llega a tener por causa de las acciones en las que alcanza su fin. El hombre según su naturaleza es bueno y bello sólo *secundum quid*, no *simpliciter*. Para que sea perfectamente bueno y bello se requiere la perfección propia de la actividad voluntaria por la que ordena toda su otra actividad. En la medida en que la voluntad sea buena, porque por ella el hombre se dirige al fin, entonces el hombre será bueno y bello *simpliciter*⁸. Es la ordenación del hombre como un todo y, en consecuencia, de cada una de sus partes como tales, al fin lo que hace bueno y bello al hombre. Se trata de la proporción y armonía de las cosas propiamente humanas que descubre y lleva a cabo la sola razón⁹. Ese orden y proporción es lo que se llama virtud. El hombre será bueno y bello por sus virtudes, primero morales, al menos en esta vida, y, luego, intelectuales¹⁰.

La vida moral, en este sentido puede entenderse como *itinerarium mentis in Deum*, tal como si se dijera *intinerarium mentis in pulchrum*. Aunque la adecuada disposición del

⁷ *Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. S.Th. I, q. 39, a. 8, c. Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. S. Th., II-II, q. 180 a. 2 ad 3.*

⁸ *Ad decimum sextum dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudine. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem. De virtutibus, q. 1, a. 9, ad 16.*

⁹ *pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem. S.Th., II-II, q. 142, a. 2, c.*

¹⁰ *Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. de Div. Nom. ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio, dicit enim quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. S. Th., II-II, q. 145 a. 2, c.*

hombre respecto de Dios, causa de su belleza, supondrá también que esté bien dispuesto respecto de todas las cosas del universo de lo real. La belleza propiamente humana será, entonces, la que corresponde al orden propio de todos los amores según la rectitud de la virtud, que los ordena a su objeto propio a la vez que al fin último¹¹. Esos amores, mientras mas firme y establemente están ordenados a Dios, mayor unidad dan a la vida humana y con eso más bella la hacen.

La actividad moral gira en torno a lo bueno humanamente hablando. Es decir, en torno a la actividad en la que el hombre, operativamente, se juega su humanidad. En esa actividad, todas las cosas pueden tener un significado humano: pueden ser parte, en cuanto de alguna manera caigan dentro del objeto de la voluntad, de las “cosas humanas” de las que habla santo Tomás. Si se tiene presente esto, inmediatamente aparece con mayor claridad la importancia la belleza en la vida moral, pues ésta, haciendo bueno al hombre, introduce al mismo tiempo el orden y la armonía entre las cosas del universo de manera que manifiesten de mejor manera la belleza de Dios.

Por eso, considerando que la actividad moral supone también y necesariamente actividad de la razón, cada vez que se presente el bien resplandecerá también la belleza de la acción y del orden que se juega en ella. En otras palabras, la aprehensión del bien va acompañada de la aprehensión de la belleza¹². Esa belleza se manifestará más claramente al hombre virtuoso, que tiene su razón bien dispuesta respecto de ella, pero eso no quita que esté presente en todo acto moral.

¹¹ *Quomodo autem Deus sit causa claritatis, ostendit subdens, quod Deus immittit omnibus creaturis, cum quodam fulgore, traditionem sui radii luminosi, qui est fons omnis luminis; quae quidem traditiones fulgidae divini radii, secundum participationem similitudinis sunt intelligendae et istae traditiones sunt pulchrificae, idest facientes pulchritudinem in rebus. 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, in quantum 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. Et potest hoc intelligi, secundum sententiam Platoniorum, quod superiora sunt in inferioribus, secundum participationem; inferiora vero sunt in superioribus, per excellentiam quamdam et sic omnia sunt in omnibus; et ex hoc quod omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam, sequitur quod omnia ad idem ultimum ordinentur. In De divinis nominibus, cap. 4, l. 5.*

¹² *Ad primum ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum, et ideo dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod omnibus est pulchrum et bonum amabile. S.Th., II^aII^{ae}, q. 145, a. 2, ad 1.*

IV. La manifestación de la belleza en la vida moral.

1. La sindéresis y los principios de una vida bella.

Para que la belleza se haga presente en la vida moral se requiere de los principios del orden y proporción del mundo de las cosas humanas a partir de los cuales se juzgará acerca del bien y la belleza concreta de una acción.

La cuestión que está en juego, entonces, es la realización de una acción recta, proporcionada al fin último y en armonía con el mundo de las cosas humanas. Los principios de la bondad y belleza de la acción los pone la sindéresis. Con ella, el proceso discursivo de la razón práctica que termina en una buena elección obtiene una base sólida y estable que le evite naufragar en el inestable mundo de las posibilidades contingentes. Para poder hacer una buena elección, es decir, nítidamente proporcionada, que es en sí misma contingente, se requiere de una base que tenga la estabilidad de lo necesario. Sin esa base, la razón queda abandonada al vaivén sin destino de “razones” que, si en un momento aparecen como adecuadas, en el siguiente pierden su fuerza y ceden ante otras que asoman como más convincentes y apropiadas, pero que, a su vez, muy pronto, sufren la misma suerte que las primeras.

Para resolver este asunto santo Tomás distingue entre razón e intelecto. La razón es la que discurrendo desde ciertos principios, arriba a las conclusiones que, en materia moral, son las acciones. El intelecto, en cambio, es “la inmediata aprehensión de una cosa”. En este terreno, es el conocimiento directo de principios o fines inmutables. La distinción es importante, porque el intelecto es siempre verdadero, cierto y estable, y por eso, sobre él puede fundarse un raciocinio práctico cuya acción-conclusión se realice con una seguridad, al menos parcial, respecto de su bondad y belleza.

2. La prudencia y la belleza particular de una vida moral.

Si respecto de los fines hay intelecto y hábito natural, respecto de las acciones, no. La experiencia lo muestra con claridad. Respecto de los fines, todos valoran algunos bienes, pues sin ellos no se puede vivir. En cambio, en el terreno de las acciones contingentes, los desacuerdos son comunes. El desorden y a veces directamente la fealdad se hacen presentes en las elecciones concretas de la vida.

Razonar bien en materias prácticas suele ser difícil. Las alternativas para elegir suelen ser muchas. Las circunstancias en las que cada una de ellas es razonable están cambiando y, por eso, no hay seguridad de que lo que en un momento era sensato, lo seguirá siendo en el siguiente.

Pero razonar es aun más difícil, si se considera que hacerlo bien en materia práctica no es solo una cuestión de eficacia técnica. No se trata simplemente de alcanzar un fin. Se trata de hacerlo de buena manera. Con orden y proporción entre todas las partes que están presentes en una acción¹³. La acción, que es lo conducente al fin, debe ser coherente con el buen fin, pues éste se logra en ella. Por ejemplo, no se trata simplemente de ayudar al necesitado, si por tal cosa se entiende que éste llegue a tener un bien que le es útil. Se trata, por supuesto, de que llegue a tenerlo, pero no de cualquier manera, sino cumpliendo todo lo que se requiere para que la acción sea buena –y por eso, bella– en absoluto, es decir, que por ella se haga realmente bueno quien la hace. Lograr esto es complejo, pues las distintas acciones posibles inciden de muy diversa manera en el bien del agente moral. Darle algo al necesitado en un momento dado podría lograr el fin de que tenga lo que requiere, pero al mismo tiempo, podría humillarlo. No darle en ese momento podría significar que simplemente no se le podrá dar, pues no se prevén nuevas oportunidades. O darle lo que necesita podría significar dejar a otra persona sin lo que espera. Y así, se pueden multiplicar hasta el infinito los elementos que entran en una decisión. La razón debe lidiar con esto para poder llegar a establecer cuál sea la acción que debe realizarse según la proporción adecuada de todas las partes.

Quien no está preparado para enfrentarse a estas complejidades, muy probablemente equivocará su elección muchas veces. Estar preparado es haber educado la inteligencia de manera que esté despierta y atenta, que sea penetrante y atingente, y que resuelva oportuna y verazmente el problema moral que se le presenta, que no es otra cosa que la elección que se debe hacer. La inteligencia educada para una tal cosa es la propia del hombre prudente. La prudencia es la virtud del intelecto práctico que perfecciona en todos sus aspectos su operación de manera de que la persona llegue a realizar el bien humano en absoluto. La prudencia es, según la famosa expresión, la *recta ratio agibilium*, es decir, la razón que juzga rectamente acerca de lo que se debe obrar. De allí que no pueda haber una vida moral recta sin prudencia. El conocimiento de los principios no basta para elegir bien. Es necesario saber aplicarlos y esa es la tarea de esta virtud.

La prudencia es una virtud formalmente intelectual. Ella perfecciona a la razón práctica, de manera que realice su operación adecuadamente y pueda así informar de rectitud

¹³ *Sanitas enim et pulchritudo causantur per hoc quod corpus, quantum ad omnes partes, est bene proportionatum, sed ad hoc quod sit turpitude vel aegritudo, sufficit quod desit debita proportio in quacumque parte. Et ideo multipliciter contingit esse aegrum et turpe, sed uno modo esse sanum et pulchrum. Similiter, ad actum requiritur quod sit commensuratus secundum omnes debitas circumstantias, quarum quaecumque tollatur, efficitur actus vitiosus. In De divinis nominibus, cap. 4, l. 22.*

a la acción. Sin embargo, la materia de la prudencia es moral: tiene que ver con el bien y la belleza que se juega en las acciones de la voluntad. Por eso, en la medida en que la prudencia rectifica el acto de la razón que dirige a la voluntad, es una virtud efectivamente moral: ella, a su manera, efectúa el bien de la acción. Su función es esa: rectificar las acciones de la voluntad. El juicio prudencial deja de serlo si finalmente no es la acción voluntaria la perfeccionada. De allí que se haya dicho tantas veces que la prudencia es la madre de las virtudes morales. Estas no pueden imprimir en su acto el concreto medio virtuoso que les corresponde si la prudencia no lo señala.

De esta manera, la prudencia es la virtud que, en primer lugar, da unidad e integridad a la vida moral, porque la perfecciona –la hace íntegra y completa– al lograr que las acciones se dispongan rectamente respecto del fin; en segundo lugar, la prudencia dispone adecuadamente todas las partes que entran en la vida moral, disponiéndolas según la proporción que deben guardar entre sí; y en tercer lugar, la prudencia, a partir de lo anterior, hace resplandecer la vida buena que, así, aparece ya no sólo como tal, sino también como bella y admirable.

3. La belleza de la templanza.

Santo Tomás advierte que la belleza propia de la virtud se manifiesta especialmente en el orden introducido por la templanza, ya que ella consiste en una cierta proporción conveniente y moderada de los apetitos, en lo que coincide con la razón misma de belleza, y porque ella impide que se den en la vida humana los desordenes más bajos y feos, provenientes de los instintos más animales¹⁴. Sin embargo, aunque sea así, la belleza es atribuible a cualquier virtud y muy particularmente a la unidad de todas ellas que se da en el hombre prudente.

Será la vida buena de quien, habiendo logrado, sí, ordenar sus apetitos más animales, se eleva luego a los bienes espirituales, deseándolos con amor recto y puro, la que resplandecerá por la belleza de su forma y llamará a la admiración de los demás hombres.

Es interesante que la unidad de alma y cuerpo en el hombre lleve a que la belleza moral se manifieste también corporalmente, no por supuesto, según los solos cánones de la belleza corporal, sino según los de los que constituyen la belleza humana propiamente tal. En este sentido, permítaseme terminar esta presentación trayendo a su memoria la belleza de una

¹⁴ *Ad tertium dicendum quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae, duplici ratione. Primo quidem, secundum communem rationem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Alio modo, quia ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicitur, et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit. S.Th., II^a-II^{ae}, q. 141 a. 2 ad 3.*

persona de nuestra época, como es la madre Teresa de Calcuta, quien según los solos cánones de la belleza corporal estaría lejos de resplandecer por su forma, pero que por su belleza espiritual, que redundó también en la corporal, llegó a despertar no sólo los ojos estéticos más preparados por la virtud para contemplar esa belleza, sino que también la de aquellos que la oscuridad de sus vicios no fue suficiente para anular la claridad luminosa de los rayos que emanaron de una vida perfecta, porque fue capaz de manifestar la belleza del único Bello.

José Luis Widow Lira
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile