



IV. Vita contemplativa y belleza

Si es cierto que la belleza implica claridad y proporción, y que en el caso de las *praxeis* ella brota de la presencia ordenadora de la *ratio* en las potencias, entonces “en la vida contemplativa, que consiste en el acto mismo de la razón, se halla la belleza *per se* y esencialmente” [69]. Se ha visto que entre las virtudes de la vida activa, la templanza se destaca por adecuar al apetito que más puede desordenar al hombre. Sin embargo, cabe advertir que ella no es el orden humano mismo sino un caso.

Por el contrario, la vita contemplativa es el orden mismo, es intellectus [70], el conocimiento de las cosas en su causa última, la percepción del fin universal de todo ser y desde allí la inteligencia de las relaciones entre todas las cosas [71]. En breve, ella no es la instauración de un tipo o clase de orden sino la visión gozosa del orden mismo, que a su vez es principio de orden para toda otra potencia, y por ello es que se da allí la belleza humana por sí y no sólo dispositivamente [72].

Quizás pudiera pensarse que esta belleza de la vida contemplativa es meramente intelectual, ya que su sentido primero es la tensión “a la contemplación de la verdad” [73]. Tomás, por el contrario, advierte desde el inicio que ese orden implica la totalidad de la persona humana al involucrar tanto al afecto cuanto al intelecto. Hay que recordar que la vida activa es por la contemplativa [74], pues una dispone a la otra [75]. En tal sentido, la vida activa con todos sus afectos está reunida por la contemplativa desde el momento que ésta marca la proporción adecuada habitual entre las acciones y sus fines, unificando así el organismo de las virtudes al dirigir las a su único y último fin.

Pero además, y de un modo más radical, la vida contemplativa nace del *deseo*, en cuanto ella *quiere contemplar*. El Aquinate lo explica del siguiente modo: “la vida contemplativa, en cuanto a la misma esencia de la acción pertenece al intelecto, pero en cuanto a lo que mueve a ejercer tal operación pertenece a la voluntad que mueve al intelecto y a todas las demás potencias a su acto” [76]. La vida contemplativa no es el acto de una

potencia, es por el contrario la vida de un ser completo, y en tal sentido la doble dimensión de la vida humana, el conocer y el querer, se hallan presentes: no se puede concebir un *ver* que no *quiera* o un *querer* que no *vea*. La esencia de la vida contemplativa es un ver amante [77], o como afirma Pieper: “es un mirar que se despliega a partir de la inclinación amorosa y positiva, de modo que sólo así se puede formular de manera plena, sin mengua alguna, un sentido de la contemplación con pretensiones de ser conceptualmente completo” [78].

Tomás subraya aún más este aspecto al traer las palabras de Agustín quien habla de la *caritas veritatis*: “la vida contemplativa pertenece directa e inmediatamente al amor de Dios; en efecto, dice Agustín en el libro XIX, (19) de su *De Civitate Dei* que la caridad de la verdad, es decir de las cosas divinas, busca el santo ocio, es decir el que pertenece a la vida contemplativa” [79]. La contemplación como tal conlleva el deseo de Dios, implica al más alto de los amores, a la caridad, como aquella que ordena los deseos humanos dirigiéndolos al único y verdadero fin [80], es decir, a la contemplación de Dios. Y esta pertenencia de la vida contemplativa al amor sobrenatural trae nuevamente la atención al tema de la belleza.

En efecto, el Angélico advierte que “Gregorio funda la vida contemplativa en la caridad de Dios en cuanto alguien, a partir del amor de Dios se inflama para contemplar su belleza” [81]. Esta última afirmación es llamativa. En el texto anterior, la caridad aparecía como motor de la tensión a la verdad; ahora también se torna en motor de la contemplación pero asociada a la belleza. Lo que el Aquinate parece subrayar con estas indicaciones es la unidad de la experiencia contemplativa donde ninguna dimensión entitativa queda relegada: el bien mueve a ver lo verdadero y al gozo de la visión de lo bello; y esto es posible gracias al orden generado por la caridad, que al informar a todas las otras virtudes pone belleza en el alma y con ello habilita la *percepción* y el *deseo* de bellezas aún mayores.

En efecto, esta dinámica de la vida contemplativa que nace del amor, se prolonga en un *ver* que augura amores más intensos. Tomás así lo indica al referirse a la unidad de la vida contemplativa: “[...] pues alguien se deleita en la *visión* de la cosa *amada*, y la misma *delectación* de la cosa *vista* [*ipsa delectatio rei visae*] excita aún más el amor” [82]. El texto vuelve –aunque de un modo no tan evidente– sobre la unidad de la experiencia de los trascendentales del ente en solidaria armonía con la plenitud humana: en primer lugar se destaca la *visio* intelectual que refiere al *verum*; luego, se menciona la *delectatio rei visae* –que parece remitir sin más al *quae visa placent* advertido al inicio de este trabajo– destacando así la presencia del *pulchrum* como aquel que inflama el amor, lo que remite en definitiva al *bonum*. En conclusión, la sinergia dinámica de la vida contemplativa, guiada por la caridad, transitando los trascendentales desde el ente hasta el Ente, redime la creación –según el mandato del Génesis [83]– al pronunciarla desde la experiencia humana como verdad-belleza-bien.

Ahora bien, este camino *pulchrificante* de la vida contemplativa supone en su término a la misma *visio beatifica Dei*; sin embargo, en su devenir implica diversas instancias de belleza que como escalones aproximan y colaboran dispositivamente. Tomás resume esta idea en un precioso texto:

[...] por esto, a partir de lo dicho, queda claro que en un cierto orden pertenecen a la vida contemplativa cuatro cosas: primero sin duda las virtudes morales, en segundo lugar, los otros actos distintos de la contemplación, en tercer lugar la contemplación de los divinos efectos y por último el que completa [los anteriores] es la misma contemplación de Verdad Divina [84].

Como ya se ha dicho, el ordenamiento de las virtudes morales es un paso dispositivo esencial para la contemplación; es, si se quiere, una primera instancia de belleza. Este primer estadio habilita la posibilidad de otras acciones intelectuales que colaboran también a la contemplación, como ser la captación de los primeros principios y la deducción de las verdades contenidas en esos *prima* [85]. Nuevamente aflora la belleza de este *theorein* que se caracteriza por la visión y aplicación a diversos aspectos del orden total.

Ahora bien, todo este proceso *pulchrificante* va preparando y disponiendo contemporáneamente la percepción y gozo de mayores bellezas. Es en este punto donde el universo comienza a ser escuchado, donde el *Lógos* presente en las cosas encuentra eco en el alma humana dispuesta. Es por ello que la contemplación de los efectos divinos se hace posible, cumpliéndose las palabras de San Pablo: “lo invisible de Dios desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras” [86]. Por último, lo que pone el verdadero sentido a todo el movimiento es la misma contemplación de la Verdad Divina.

Sobre esto último, Tomás es muy claro. Advierte que la contemplación de esa Verdad sólo es posible de modo pleno en la Visión Beatífica [87], y que en esta vida “nos compete de un modo imperfecto, es decir, por medio de un espejo y como en enigma, haciéndonos por esto una especie de incoación de la beatitud” [88]. Lo bello, pleno en la Visión, se presenta al *viator* como algo evidente y a la vez oscuro, como una plenitud que se esconde, o mejor, como algo demasiado luminoso para que nuestros ojos puedan verlo pero a la vez muy evidente como para negarlo. Es por ello que muchos han visto en ello la estructura propia de la esperanza, ya que en la contemplación posible a esta vida “no vemos o participamos de una consecución, sino de una promesa” [89].

Con todo, se debe advertir que esa contemplación, perfecta o imperfecta, opera la unidad total: ella es la que unifica la vida humana, sea en sí, sea en su relación con las cosas o con Dios. En tal sentido el Angélico destaca que “[el alma] hecha uniforme de un modo unitario, es decir integrada, con las virtudes unidas es conducida a lo Bello y a lo Bueno” [90].

Es por ello que la belleza máxima, en última instancia, se da en la felicidad. En efecto, todo el organismo de las virtudes tiene sentido por la felicidad, a la que corresponde de un modo más esencial la contemplación: “la felicidad consiste más principalmente en la vida contemplativa que en la activa” [91]. Las virtudes morales colaboran a la felicidad, de modo que la integran pero no en cuanto al acto mismo sino sólo como dispositivas. Por el contrario, el obrar mismo de la vida contemplativa es la felicidad y por ello es la máxima de las bellezas posibles: “Como la felicidad consiste en las operaciones de las virtudes se sigue que la felicidad es lo mejor, lo más bello y más deleitable” [92]. Esto sucede porque en ella se da la mayor de las armonías posibles, es decir, donde todo el orden generado por las virtudes morales se prolonga en el acto humano por excelencia, la *visión*, que *en enigmas* en esta vida y plena en el *status comprehensoris* esplende claridad al pronunciar lo que cada hombre *debía ser*.

V. Gratia non tollit naturam, sed perficit

Cuando en el apartado anterior se indicaba, a propósito de la vida contemplativa, que su belleza –basada en el orden de la razón– en última instancia no era otra cosa más que el acto mismo de la felicidad –entendiendo

en ello el obrar completo del organismo de las virtudes en miras de la visión amorosa de la verdad—, no se destacó de manera explícita uno de los puntos centrales de la vida moral cristiana que ahora conviene subrayar.

Es común que la lectura de la *Ética Nicomaquea* asombre por su claridad y practicabilidad. En especial, el primer libro consagrado a la felicidad, ofrece una mirada prolija y racional sobre lo que aquella es y cómo puede ser alcanzada. Sin embargo, al poner el acento en la *práxis* humana suele pasarse por alto un texto de gran importancia donde el Estagirita analiza la causa de la que procede la felicidad. En efecto, ella parece venir del aprendizaje y del ejercicio, pero hay una causa más alta aún que conviene destacar: “Pues si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas” [93].

Tomás comenta dicho texto indicando que “es razonable que la felicidad sea un don del Dios supremo, ya que ella es lo óptimo entre los bienes humanos” [94]. Tanto la continuidad cuanto la diferencia de tono en las palabras de Tomás son llamativas. El Estagirita atina con su afirmación sobre la necesidad de que la causa de la felicidad sean principalmente los dioses; sin embargo, es claro que para el Aquinate esa causa es el Dios Trinitario mismo que en su donación *inhabita* el alma humana.

Desde la mirada cristiana, la felicidad ya no es sólo el ejercicio de la virtud sino la *visio beatifica*, que se inicia de modo imperfecto en esta vida mediante la inhabitación Trinitaria. Es sobre este supuesto que Tomás plantea la necesidad de un hábito que disponga dicho morar, y es en este punto donde la gracia cobra importancia: “[...] por medio de la gracia *gratum faciens* toda la Trinidad inhabita la *mens* según aquello de Jn 14, 23: *A él vendremos y haremos morada junto a él*” [95].

En el apartado anterior se advirtió que la caridad es la raíz de la vida contemplativa y con ello de su belleza. Sin embargo, este hábito sobrenatural es imposible sin la gracia ya que dadas las consecuencias del pecado original el hombre “sigue el bien propio si no es sanado por la gracia” [96]. Las consecuencias de aquella falta primera son tan extensas que Tomás afirma que ni la volición, ni la realización del verdadero bien [97], ni el cumplimiento de la ley natural [98] y mucho menos el conseguir la vida eterna [99], son acciones que estén al alcance de la *natura* caída. En breve, la necesidad de la gracia es total.

Ahora bien, conviene notar que “la misma luz de la gracia, que es una participación de la naturaleza divina, es algo anterior a las virtudes infusas, las cuales se derivan de aquella luz y a ella se ordenan” [100]. Esto significa que si hay belleza en la caridad y en las demás virtudes, ello se debe, en última instancia, a la belleza de la gracia: “En efecto, la belleza del alma consiste en su asimilación [*assimilatione*] a Dios, en miras de Quien debe ser formada [*fomari*] por medio de la claridad de la gracia [*claritas gratiae*] recibida de Él” [101].

El texto es de una exquisita densidad. En primer lugar, se advierte que la particular tarea pulcrificante de la gracia consiste en *hacer similar* a Dios en cuanto ella tiene el poder de formar. Esto significa que, la participación de la naturaleza divina produce una formación adecuada, una restauración del hombre que eleva su fin a lo sobrenatural y lo capacita para alcanzarlo. En tal sentido, es interesante notar que Tomás habla de *forma*, no sólo por todas las implicancias metafísicas y morales que tiene, sino también en relación a la belleza, ya que el *pulchrum* “propiamente pertenece a la razón de la causa formal” [102].

De hecho, lo hermoso será lo *formoso* o *specioso*. En segundo lugar, conviene notar también el papel de la *claritas* –analizado ya como momento de lo bello–. En este caso, la claridad, que pronuncia al hombre en su deber ser, habla de una plenitud iluminante que atendiendo a su Origen, es a la vez plena y plenificadora.

Pero además es preciso subrayar que este nuevo estadio de belleza moral habilita también la percepción de niveles aún más intensos de belleza: “la gracia restaura la belleza al alma humana pero a la vez hace posible una apreciación del bien como belleza [...]. Ella restablece la connaturalidad del bien, que es una condición previa del amor, y restaura la habilidad para percibir, tener deleite en ello, y apropiarse de la *claritas* o belleza radiante del bien que está presente en las virtudes” [103]. De este modo el hombre que ha sido pulcrificado por la gracia es capaz de *consonar* con mayores bellezas, o en otras palabras, el hombre virtuoso goza de la virtud de los otros. Mirando desde las virtudes teologales reconoce belleza allí donde otro no la ve o incluso donde podría decirse que hay fealdad [104].

Pero si se indaga aún más en el origen de esta belleza, se llega al seno de la Trinidad. A propósito de la semejanza operada por la gracia, el Aquinate observa que “el hombre es asimilado al esplendor del Hijo Eterno por medio de la claridad de la gracia [*gratiae claritatem*], que se atribuye al Espíritu Santo. Por ello, aún cuando la adopción es común a toda la Trinidad, se apropia sin embargo al Padre como autor, al Hijo como ejemplar y al Espíritu Santo como al que imprime en nosotros la similitud de su ejemplar” [105].

Las expresiones iniciales de este trabajo donde se afirmaba que la belleza del alma estaba vinculada a la proporción y claridad de la razón, encuentran aquí el punto conclusivo más elevado que pueda pensarse: la gracia, esa filiación divina que adelanta incoativamente la Bienaventuranza, responde a una actividad de Dios que se *dona*. El hombre es *asimilado*, y con ello aparece en él la posibilidad de todo otro orden que, como cascadas de luz, desciende hasta la sensibilidad misma. Brevemente, la Belleza Fontal, la Trinidad inabitante, es la raíz última de cualquier decoro humano posible [106].

VI. Conclusión

El recorrido planteado en el presente trabajo ha intentado evidenciar un *itinerarium pulchri* que manifieste algunos lugares metafísicos donde Tomás subraya la presencia de lo bello, especialmente en aquellos planos que no gozan de gran visibilidad como son los que integran la llamada *belleza moral*. En tal sentido, este camino se inició destacando la belleza del *agere proporcionado según la ratio* que esplende en *claritas*, para luego abordar aquella que pertenece a las virtudes tanto de la vida activa cuanto de la contemplativa. Por último, se destacó cómo Dios mismo es el Principio y Fin último de ese recorrido sea como Belleza Pura, sea como participación en el alma del justo.

Ahora bien, para concluir conviene advertir sobre lo dicho, dos cosas. En primer lugar, quisiera subrayar las particulares condiciones en las que Tomás ha planteado esta belleza moral. Los textos analizados en el presente trabajo siempre han seguido una misma línea argumentativa: la *proportio* de las potencias entre sí y de éstas con su fin, es decir la presencia de una *ratio habitual* que esplende en *claritas* la perfección humana, constituye el dispositivo lógico recurrente que transita el fondo de toda afirmación sobre la belleza de la vida moral [107]. Sin embargo, como se advirtió en la introducción, estas dos dimensiones del *pulchrum* que lo revelan, responden a un

núcleo más radical que las fundamenta. Es aquí donde es preciso volver al *quae visa placent* tomasino como verdadera expresión que dice lo bello en su diferencia del bien. El intelecto, como capacidad humana que *imagina* al Creador, gozando en la visión del orden pronuncia lo bello de un modo existencial. Al placerse en lo visto no hace otra cosa más que celebrar al ente en su dimensión bella, y con esto reconoce todas las otras facetas donde el *pulchrum* se expresa, como son la integridad, la proporción y la claridad.

En efecto, esas dimensiones de lo bello no son sino sus manifestaciones: si la voluntad es perfeccionada por la caridad, por ejemplo, ese nuevo *pondus* que la regula es *ella misma* en plenitud. Dicho en otras palabras, la caridad bella esplende en orden, o mejor, la belleza de la caridad se expande en orden y armonía que el gozo del ver reconoce. Por ello, quien es virtuoso puede percibir esa belleza en el *quae visa placent*, pues la experiencia humana del *pulchrum*, es en última instancia el reconocimiento gozoso de una *realidad misma*, no de una dimensión suya, y que como tal –y en última instancia– remite a ese Ente que posibilita toda otra belleza, sea en el plano ontológico, sea en el plano moral.

Por ello, si se busca la explicación última de este orden moral bello, se arriba a la donación Divina que, asimilando al alma humana, pone la medida habitual en todas las potencias. En Dios no puede haber proporción, al menos si se la piensa como una multiplicidad de partes ordenadas; sin embargo, Él sí es *ratio* y proporción *para* todo lo demás. [108] Pero dicha proporción *resulta* en la *pulchricación* del alma por Su presencia; y es el hombre mismo quien esplende, pronunciando así en el mismo obrar, como cascadas de luz, aquella Belleza que *siempre era*.

En segundo lugar, quisiera notar también que el recorrido propuesto por los textos tomasinos permite afirmar que quien realiza el ideal de belleza humana es, en el *status comprehensoris*, el *bienaventurado* y en el *status viatoris*, el *justo*. En efecto, la *Visio Beatifica* conlleva la actualización humana plena, su ordenamiento máximo en torno al *gozo vidente* de Dios, y con ello el máximo esplendor posible a cada hombre.

Por otra parte el *viator*, bonificado por la gracia en esta vida, se torna un caso particular de belleza donde todas las demás son reunidas. En el cuarto apartado de este trabajo, se indicaba el camino ascendente que sigue la vida contemplativa al reconocer los *vestigia pulchri* como instancias de la belleza total; pero con ello se subrayaba también la imprescindible necesidad de purificar la mirada por medio de las virtudes, pues sin ello se podía malograr al *pulchrum* reduciéndolo a una mera forma inmanente.

Dostoievsky había insistido en este punto cuando por boca del príncipe Mischkin afirmaba: “Por la belleza es difícil juzgar; yo aún no estoy preparado. La belleza es un enigma” [109]. Se ha recordado en este trabajo el papel que tiene la gracia respecto de la salvación y cómo sin su auxilio las acciones humanas buenas pueden no llegar a realizarse o al menos a carecer del mérito conveniente al orden sobrenatural. Es por ello que la belleza, incluso en la exquisita escala que recorre la *phýsis* y la moral, puede frustrarse tornándose en ocasión de caída pues, como advierte Agustín, “la filocalia, [...está...] destronada de su cielo por el apego al placer y [permanece] encerrada en la espelunca del vulgo” [110]. La mirada vulgar, es decir la que no ha sido elevada por la gracia, tiende a cerrar el sentido de la belleza reduciéndolo al placer sensible complicando así su posibilidad redentora: “cuando uno ama la belleza *en las cosas del sentido*, mucho más que la belleza de la sabiduría, ella (*filocalia*) queda cautiva en una trampa y es capturada por el objeto de su amor” [111].

Esta ambigüedad es lo que deja perplejo a Dostoievsky. El mismo Platón lo había advertido también en el *Fedro* al subrayar que lo bello atrae y como tal tiene una faceta que puede ser mal entendida por el hombre cuando éste pretende poseer lo que sólo ha nacido para ser gozado en la visión [112]. Como afirma Guardini: “Después, empero, que sobrevino el pecado, asumió asimismo la belleza el poder de seducir” [113].

Por ello se ha insistido más arriba en que lo bello es justipreciado por quien ha sido embellecido por la gracia. Es la mirada renovada por la participación en la naturaleza Divina la que pulcrifica los ojos haciéndolos aptos para reconocer la verdadera belleza. Es allí, entonces, donde aquella deja de ser enigmática y, saneada, rebrota en la vida del hombre bueno: “la belleza natural es real, aunque frágil. Por eso, en la cima del ser se encuentra la belleza personalizada en un santo que se convierte en el centro hipostasiado de la naturaleza en cuanto «microcosmos» y «microthéos». La naturaleza espera gimiendo que su belleza sea salvada a través del hombre hecho santo” [114].

Por último, conviene señalar cómo la totalidad de la belleza reflejada en el cosmos, redimida en el justo y en el bienaventurado finalmente es pronunciada junto a los coros angélicos en la Visión donde el plan divino, revelándose completo, hablará eternamente de esa Belleza Absoluta que siempre es:

[...] se ha dicho que los coros de los Ainur y los Hijos de Ilúvatar harán ante él una música todavía más grande, después del fin de los días. Entonces los temas de Ilúvatar se tocarán correctamente y tendrán Ser en el momento en que aparezcan, pues todos entenderán entonces plenamente la intención del Único para cada una de las partes, y conocerán la comprensión de los demás, e Ilúvatar pondrá en los pensamientos de ellos el fuego secreto [115].

Hugo Emilio Costarelli Brandi, en dialnet.unirioja.es/

Notas:

⁶⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 2 ad 3: “in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo”.

⁷⁰ Cf. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, trad. Alberto Pérez Masegosa et al. (Madrid: Rialp, 1998), 301: “contemplación no es un conocer pensante, sino mirante. No corresponde a la ratio, a la felicidad del pensar silogístico y demostrativo, sino al intellectus, a la potencia de la simple mirada”.

⁷¹ Interesa notar en este punto cómo Tomás precisa los actos propios de la vida contemplativa. Esencialmente éste es uno solo, es decir, la contemplación de la verdad en el modo que se ha descrito. Sin embargo, dada la condición humana, ese acto final es alcanzado por medio de muchos otros que lo disponen: “[...] vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 180 a. 3 c).

⁷² Cf. Edgar De Bruyne, *Estudios de Estética Medieval*. Tomo III. El siglo XIII (Madrid: Gredos, 1959), 329: “[...] nada puede ser más bello, como dirá Dante, que la mirada luminosa del que contempla a Dios”.

⁷³

Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 179 a. 1 co. : " [...] quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis".

- [74](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 2 co. : "Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. *Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent*".
- [75](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 182 a. 3 co.: "Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animae passiones componit et ordinat. Et quantum ad hoc, vita activa adiuvat ad contemplationem, quae impeditur per inordinationem interiorum passionum".
- [76](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 1 co.: "[...] vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum, quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum".
- [77](#) Cf. Anderegggen, Contemplación filosófica y contemplación mística..., 231: "La explicación de Santo Tomás hace entender cómo lo principal de la vida contemplativa [...] consista en el amor. Es la vida de los que intentan –tendiendo– la contemplación de la verdad".
- [78](#) Josef Pieper, Filosofía, contemplación y sabiduría, trad. A. Capbosq (Buenos Aires: Ágape, 2008), 31.
- [79](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 182 a. 2 co.: "Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod otium sanctum, scilicet contemplativae vitae, quaerit caritas veritatis, scilicet divinae".
- [80](#) El Angélico destaca que la caridad es la forma de las virtudes, ya que por medio de ella "se ordenan los actos de todas las demás virtudes. Y por esto ella da la forma a los actos de todas las demás virtudes" (Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 23 a. 8 co.).
- [81](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 1 co.: "[...] Et propter hoc Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam".
- [82](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 7 ad 1: "[...] scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem".
- [83](#) Cf. Gn 2, 19-20: "[...] Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus agri et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta pecora et universa volatilia caeli et omnes bestias agri" (ed. Nova Vulgata, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/novavulgata_vt_genesis_lt.html#2).
- [84](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 4 co.: "Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis".
- [85](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 3 co.: "Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis".
- [86](#) Rm 1, 20: "[...] Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur", ed. Nova

Vulgata, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epist-romanos_lt.html#1

- [87](#) Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 4 co.: “[...] Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet”.
- [88](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 4 co.: “[...] contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis”.
- [89](#) Pieper, Las virtudes fundamentales, 508: “Goethe dijo una frase maravillosamente densa y bastante acertada en cuanto a lo que pensaba Platón: «lo bello no es tanto lo que da cuanto lo que promete»”.
- [90](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 180 a. 6 ad 2: “[...] sicut uniformis facta, unite, idest conformiter, unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur”.
- [91](#) Tomás de Aquino, Sententia libri Ethicorum, liber I, l. 10, n. 9. Corpus Thomisticum: “[...] quod felicitas principalius consistit in vita contemplativa quam in activa”.
- [92](#) Tomás de Aquino, Sententia libri Ethicorum, liber I, l. 13, n. 7. Corpus Thomisticum: “Cum igitur in operationibus virtutum consistat felicitas, consequens est quod felicitas sit optimum et pulcherrimum et delectabilissimum”.
- [93](#) Aristóteles, Ética Nicomachea, l. 1, c. 9, 1099b, 11-14ed. bilingüe, trad. María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989).
- [94](#) Tomás de Aquino, Sententia libri Ethicorum, liber I, l. 14, n. 3: “[...] rationabile est quod felicitas sit donum Dei supremi, quia ipsa est optimum inter bona humana”.
- [95](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q. 43 a. 5 c.: “[...] per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.”.
- [96](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II q. 109, a. 3, c.: “[...] propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei”.
- [97](#) Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II q. 109, a. 2, c.
- [98](#) Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II q. 109, a. 4 c.
- [99](#) Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II q. 109, a. 5 c.
- [100](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae I-II, q. 110 a. 3 co.: “[...] ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur”.
- [101](#) Tomás de Aquino, Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 1 a. 2 qc. 1 c.: “[...] Pulchritudo autem animae consistit in assimilatione ipsius ad Deum, ad quem formari debet per claritatem gratiae ab eo susceptam”.

- [102](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, 5, 4 ad 1: “[...] pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis”.
- [103](#) Hibbs, Virtue's splendor. 206-7.
- [104](#) Aún cuando no sea éste el momento adecuado para abordar el tema que sólo menciono, sin embargo atiéndase, por caso, a la belleza del Cristo crucificado, o a la muerte de los santos donde la mirada común no reconoce belleza mientras que el ojo elevado por la fe advierte allí una de gran intensidad. Como subraya el salmista: “Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius” (Ps. 116,15).
- [105](#) Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q. 23 a. 2 ad 3: “[...] Assimilatur autem homo splendori aeterni filii per gratiae claritatem, quae attribuitur spiritui sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen patri ut auctori, filio ut exemplari, spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris”.
- [106](#) Llegados a este punto puede destacarse también que el Aquinate aparece como un fiel vocero de la tradición patrística. En efecto, como afirma Pinckaers, “el tema de la belleza no queda limitado en los Padres a una estética en el sentido moderno del término. Más allá de las formas visibles, esta belleza afecta al interior de los seres y de las acciones y los califica en su propia substancia” (Servais Pinckaers, Las fuentes de la moral cristiana, trad. Juan José García Norro (Pamplona: EUNSA, 1998), 61).
- [107](#) Cf. Umberto Eco, Arte y Belleza en la estética Medieval (Barcelona: Lumen, 1997), 118: “Todas las observaciones se fundan, como se ha visto, sobre el principio que el valor estético reside en el organismo concreto en toda su complejidad de relaciones”.
- [108](#) Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae II-II, q. 145 a. 2 c.: “[...] 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”.
- [109](#) Fiodor Dostoyevski, El Idiota, I, VII, trad. Juan López-Morillas (Buenos Aires: Alianza, 1999), 53.
- [110](#) S. Agustín de Hipona, Contra Académicos II, 3, 7, ed. bil., trad. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1971).
- [111](#) Carol Harrison, Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine (Oxford: Clarendon Press, 1992), 14.
- [112](#) Cf. Platón, Fedro 250e, trad. Luis Gil y María Araujo (Madrid: Sarpe, 1985): “[...] el que no está recién iniciado, o se ha corrompido ya, no se traslada con rapidez de este mundo allá, a la belleza misma, cuando contempla lo que aquí lleva su nombre, de modo que no siente veneración al dirigir hacia ello sus miradas sino que, entregado al placer, intenta en seguida cubrir y fecundar [...]”. Las cursivas son nuestras.
- [113](#) Romano Guardini, El universo religioso de Dostoyevski, trad. Alberto Luis Bixio (Buenos Aires: Emecé, 1958), 272.
- [114](#) Paul Evdokimov, El arte del Icono. Teología de la belleza, trad. Laura García Gámiz (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991), 45.
- [115](#) Tolkien, El Silmarillion, 1