

Posibilidad y límites de una “terapéutica” de la belleza en relación a la tristeza

Possibility and limits of a “therapeutics” of beauty in relation to sadness

Hugo Costarelli Brandi¹

—“¿Sabes?... cuando uno está verdaderamente triste son agradables las puestas de sol...
— ¿Estabas, pues, verdaderamente triste el día de las cuarenta y tres veces?
El Principito no respondió”.²

Resumen

Se ha indicado repetidas veces que la tristeza es una de las pasiones centrales que atraviesa la vida humana. Quizás el hecho de que Tomás de Aquino, dentro de su taxonomía sobre las pasiones, consagre la mayor cantidad de *quaestiones* a su estudio sea un índice más de aquello. Sea como fuere, es precisamente en ese pequeño tratado, presente en la *Summa Theologiae*, donde propone un conjunto de remedios dedicados a su curación. Entre ellos, destaca el de la contemplación de la verdad, que además se presenta como el de mayor eficacia. Ahora bien, ¿es posible extender esa “terapia”³ a la contemplación de la belleza? Este es el punto central que trata la presente ponencia: analizar desde la mirada del Aquinate, la posibilidad, límites y beneficios que presenta la experiencia de la belleza en relación a la tristeza cuando ésta se torna enfermiza.

Palabras clave

Tristeza, belleza, terapia, Tomás de Aquino.

Abstract

It has been repeatedly pointed out that sadness is one of the central passions that runs through human life. Perhaps the fact that Thomas Aquinas, in his taxonomy of the passions, devotes the greatest number of *quaestiones* to its study is a further indication of this. In any case, it is precisely in this small treatise, present in the *Summa Theologiae*, where he proposes a set of remedies dedicated to their cure. Among them, contemplation

¹ Hugo Costarelli Brandi es Profesor y Doctor en Filosofía. Profesor Titular de *Estética e Historia de la Filosofía Antigua*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Email: hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar. Académico de *Filosofía del Arte e Historia de la Filosofía Antigua*, Escuela de Humanidades, Universidad Gabriela Mistral, Santiago, Chile. Email: hugo.costarelli@academico.ugm.cl. Este Trabajo fue presentado en el 3er. Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología, en mayo de 2025, y está siendo publicado en esta revista con autorización del autor.

² De Saint-Exupéry (1994, p. 27).

³ El término “terapia” y sus variantes como “terapéutico”, “terapéutica” o equivalentes, son empleados en este trabajo en el sentido lato de tentativas de proporcionar algún alivio o mejoría de condiciones que provocan sufrimiento psicológico o físico, y no en el sentido estricto con el cual es empleado en los diversos ramos de las ciencias de la salud. Por esta razón se escribe entre comillas en el título y en algunas partes del texto.

of the truth stands out as the most effective. Now, is it possible to extend this “therapy” to the contemplation of beauty? This is the central point of this paper: to analyze, from Aquinas' point of view, the possibility, limits and benefits of the experience of beauty in relation to sadness when it becomes unhealthy.

Keywords

Sadness, beauty, therapy, Thomas Aquinas.

1. La muerte de Mónica

No hay duda que las *Confessiones* de Agustín de Hipona no sólo constituyen uno de los grandes escritos de la Patrología latina sino además una de las reflexiones sobre la vida humana más delicadas e influyentes que alimentaron el pensamiento medieval. Sus profundas observaciones sobre el ser humano y sus enfermedades son todavía para nuestros posmodernos ojos de una luminosidad meridiana.

Pero entre las múltiples facetas que el escrito ofrece a quienes lo estudian, quisiera llamar la atención sobre aquella donde el Obispo de Hipona relata en primera persona la muerte de su madre. En tal situación Agustín reconoce que “una tristeza inmensa afluía a mi corazón, y ya iba a resolverse en lágrimas, cuando al punto mis ojos, al violento imperio de mi alma, resorbían su fuente hasta secarla, padeciendo con tal lucha de modo imponderable”.⁴

Dolido internamente, procurando una cura de “la hiel de su tristeza”,⁵ Agustín busca consuelo en los amigos que lo acompañan: “disputaba con ellos cosas propias de las circunstancias, y con este lenitivo de la verdad mitigaba mi tormento”.⁶ Sin embargo, se trataba sólo de una suspensión momentánea y no de una cura, y es por ello que, deseando disminuir el dolor, decide probar con ese viejo remedio recomendado por los antiguos como era el baño, “por creer que arrojaba del alma la tristeza. Mas he aquí que habiéndome bañado me hallé [...] como antes de bañarme”.⁷ Finalmente decide dormir, lo que resulta más efectivo ya que al despertar, indica el Hiponense, “hallé en gran parte mitigado mi dolor”.⁸

Pero es en este punto donde acontece un hecho de gran importancia, pues Agustín recuerda que, al despertar, le “vinieron a la mente aquellos versos verídicos de tu Ambrosio [...] Y sentí ganas de llorar [...], por causa de ella y por ella, y por causa mía y por mí. Y solté las riendas a las lágrimas, que tenía contenidas, para que corriesen cuanto quisieran, extendiéndolas yo como un lecho debajo de mi corazón”.⁹ Ahora el llanto, contenido antes, se volvía catártico; ahora su corazón descansaba del interno dolor.

Esta experiencia agustina de la tristeza, brindada en sus propias y exquisitas palabras, ofrece al lector atento dos aspectos que, en relación al presente trabajo, conviene destacar. El primero se refiere a los remedios aplicados ante la tristeza y el segundo al papel que la belleza pueda tener como elemento catártico y sanador en el proceso del dolor.

⁴ Agustín de Hipona (1991, IX, 12, 29).

⁵ Agustín de Hipona (1991, IX, 12, 32).

⁶ Agustín de Hipona (1991, IX, 12, 31).

⁷ Agustín de Hipona (1991, IX, 12, 32).

⁸ Agustín de Hipona (1991, IX, 12, 32).

⁹ Agustín de Hipona (1991, IX, 12, 33).

Respecto de lo primero, el Obispo de Hipona enumera una serie de acciones concretas brotadas de la tradición, como él mismo indica, que se ofrecen a modo de remedios naturales para la tristeza y que pueden resumirse en la conversación con los amigos, la consideración de la verdad, los baños, el sueño y el llanto. Ahora bien, esta misma terapéutica, estructurada en las mismas instancias, sería nuevamente puesta de manifiesto por el Angélico al ocuparse en la *Summa Theologiae* de la pasión de la tristeza.¹⁰

Respecto de lo segundo, conviene observar que el Hiponense reconoce en la belleza del himno ambrosiano un manifiesto poder catártico que, junto al reposo previo, le permite alcanzar algo de solaz en medio de su pérdida. Este hecho, de profunda significación antropológica y espiritual, no es posible relevarlo en la reflexión tomasina, que en todo caso prefiere hablar de la actividad contemplativa aplicada a la verdad como el principal remedio para la tristeza.

A partir de estos dos aspectos mencionados, parece pertinente preguntarse, y es la intención del presente trabajo, si desde el marco de la reflexión tomasina es posible pensar a la belleza como un verdadero lenitivo de la tristeza, y de ser así, de qué manera operaría dicho remedio, es decir cómo sería una dinámica completa de esta terapéutica de la tristeza, una que incluya también a los remedios tradicionales relevados por ambos autores, y cuáles serían sus límites.

2. La tristeza: una pasión central

A fin de hacer una rápida caracterización sobre la tristeza, conviene notar, en primer lugar, que ella es uno de los movimientos principales del apetito concupiscible. Esta indicación preliminar no es menor ya que todas las pasiones inician y terminan en el concupiscible,¹¹ y por ello, junto al amor, la tristeza ocupa el segundo lugar en el entramado de los movimientos del apetito.¹²

Ahora bien, como pasión natural, ella consiste en un especial tipo de dolor que nace “de la aprehensión interior”¹³ de un mal presente.¹⁴ En efecto, el dolor que brota de la aprehensión exterior es propiamente *dolor*, pero cuando éste sobreviene a partir de una aprehensión interior, reservada al “intelecto o a la imaginación”,¹⁵ entonces aparece la tristeza. Por ello, el Aquinate observa que “es cierta especie de dolor como así también el gozo lo es de la delectación”.¹⁶

¹⁰ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 38).

¹¹ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 2, l. 5, n. 8): “[...] omnes aliae passiones terminantur ad delectationem vel tristitiam”.

¹² Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 25, a. 4, c.): “[...] hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum”.

¹³ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 2, c). Cfr. tb. Tomás de Aquino (2000, *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 5, n. 11): “[...] Laetitia enim et tristitia magis videntur sequi apprehensionem interiorem”.

¹⁴ Esto hace que se oponga esencialmente a la delectación, ya que poseen objetos opuestos: mal presente o bien presente. Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 3, c).

¹⁵ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 2, c).

¹⁶ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 2, c).

Si se atiende a sus *causas*, Tomás propone algunas que bien pueden enunciarse de la siguiente manera: la concupiscencia,¹⁷ el apetito de unidad¹⁸ y el no poder resistir a un poder mayor.¹⁹ En otros lugares de su obra, el Aquinate agrega otras causas entre las que se destacan las palabras injuriosas,²⁰ la vejez,²¹ y hasta el cansancio.²² Pero lo que transita como una constante el fondo de las causas enunciadas es la *percepción* del *bien perdido* o del *mal presente*. Esta observación no tendría sentido si se radicara la tristeza en las cosas mismas ya que en ellas estos dos aspectos constituyen una única realidad. Sin embargo, esta pasión, como movimiento del apetito que sigue a la aprehensión intelectual o imaginativa, al percibirlos como *entes de razón*, es afectada de diversa forma. Por ello Tomás reconoce que, si se atiende al objeto que causa esta pasión, “propiamente es más causa de la tristeza o del dolor el mal anejo que el bien perdido”,²³ ya que, si el movimiento del apetito en el caso de la tristeza es fundamentalmente el rechazo, el *apartarse de*, éste se hace más patente en relación al mal *unido* a un bien que en relación al bien perdido. Esto explica también que, en la concupiscencia, por ejemplo, una sea la tristeza que se produce por la satisfacción deficiente, que es mayor, y otra la que adviene por la pérdida del objeto que place.

Ahora bien, ¿qué *efectos* produce la tristeza? Tomás observa que el primero de ellos es el quitar la capacidad de aprender: “[...] como todas las potencias del alma están radicadas en una sola esencia, es necesario que cuando la *intentio* del alma es traída con vehemencia hacia la operación de una potencia, se retraiga de la operación de las otras: en efecto, de una sola alma no puede haber sino una sola *intentio*”.²⁴ Por ello, cuando la tristeza absorbe la *intentio animae*, no puede ésta brindarse con igual o menor intensidad al estudio.²⁵

El segundo efecto observado es el *apesadumbramiento* del ánimo. Así como en términos metafóricos se dice que el amor *dilata*, así también se afirma que la tristeza *apesadumbra*, indicando con ello la dificultad para realizar el movimiento natural propio por algún peso, como acontece en el movimiento de la voluntad en cuanto la tristeza “impide que se goce en aquello que quiere”.²⁶

¹⁷ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 36, a. 2, c).

¹⁸ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 36, a. 3, c).

¹⁹ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 36, a. 4, c). También se puede ver: Tomás de Aquino (2000, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 3, l. 2, n. 11): “Omnes qui operantur ex violentia et involuntarii operantur cum tristitia”.

²⁰ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *In Psalmos*, ps. 41, n. 6): “[...] Hic agit de causa tristitiae quam patitur ex verbis injuriosis: unde dicit, *exprobraverunt mihi*, scilicet verbis injuriosis”.

²¹ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *In Psalmos*, ps. 42, n. 1): “[...] tristis scilicet vel tristitia saeculi, quae mortem operatur”.

²² Cfr. Tomás de Aquino (2000, *In IV Sententiarum* d. 49, q. 3, a. 3, b): “Fatigatio enim est tristitiae causa”.

²³ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 36, a. 1, c).

²⁴ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 1, c).

²⁵ Esta incapacidad operativa del alma implica para el Aquinate una corrupción de la naturaleza misma del hombre que se refleja no sólo a nivel intelectual, como se ha indicado, sino incluso al nivel de la sensibilidad en general: “[...] tristitia stupefaciat et corrumpat naturam eius qui habet tristitiam, et inde est quod sensus hominis ex tristitia impeditur a propria cognitione.” (Tomás de Aquino (2000, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 3, l. 22, n. 3)).

²⁶ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 2, c).

El Aquinate destaca que, si la fuerza del mal que contrista es muy grande, puede excluir la esperanza de rehuirlo, impidiendo así “también el movimiento interior del alma angustiada de manera que no quiere entregarse ni a ésta ni a aquella [acción]”.²⁷ Por ello, reconoce el Angélico, que “entre todas las otras pasiones del alma, la tristeza es la más nociva para el cuerpo”,²⁸ y no *secundum quid* sino *simpliciter*,²⁹ ya que extiende la inmovilidad del alma al cuerpo. Este apesadumbramiento puede, en grados profundos, afectar de tal manera al movimiento vital anímico que llega incluso a quitar la razón, “como es claro en aquellos que por causa del dolor caen en la melancolía o en la manía”.³⁰

3. La tristeza como enfermedad

Quizás uno de los puntos donde la óptica tomasina sobre la tristeza llama más la atención es cuando ésta plantea el papel que dicha pasión juega en el todo de la vida humana. Esto parece contradecir al sentir común ante el cual la tristeza aparece como algo malo, constituyendo incluso un particular tipo de enfermedad. Por el contrario, la posición tomasina es muy precisa: “[...] es propio de [*naturalis*] la naturaleza sensible deleitarse y gozarse en las cosas agradables, y dolerse y entristecerse en las nocivas. Por consiguiente, la razón no puede eliminar la realidad de la tristeza”.³¹ La tristeza es *natural* al hombre,³² y por tanto no es de suyo mala. Esto no significa que *simpliciter*, es decir como angustia ante el mal presente, no sea algo malo, sino que dicho dolor pensado en relación a otra cosa, puede tornarse algo bueno, como cuando permite “el conocimiento del bien y el rechazo del mal”.³³

Sin embargo, como acontece a toda pasión, la tristeza también puede devenir en una enfermedad desde el momento que escapa de modo habitual a los cánones racionales:

[...] es necesario considerar en primer lugar qué cosa entendemos con la palabra *enfermedad*. Esto debe ser tomado a partir de la similitud de la enfermedad del cuerpo. En efecto, el cuerpo está enfermo cuando algún humor no se somete al poder rector de todo el cuerpo; como por ejemplo cuando algún humor se excede en la calidez o en el frío, o en algo que sea de este modo. Ahora bien, así como existe cierta fuerza rectora del cuerpo, así también la razón es la rectora de todas las afecciones interiores; y por ello, cuando alguna afección no es moderada según el régimen de la razón, sino que lo excede o defecciona, se dice que hay una *enfermedad del alma*. Y esto acontece de un modo eminente con las afecciones del apetito sensitivo, que son llamadas pasiones, como el temor, la ira, la concupiscencia y las demás de este modo. Y por ello los antiguos llamaban a

²⁷ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 2, c).

²⁸ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 4, c).

²⁹ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 4, c): en relación al cuerpo, algunas pasiones “[...] simpliciter nocent, sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri”.

³⁰ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 37, a. 4, ad 3).

³¹ Tomás de Aquino (2000, *Super Iob* III, 1, 7-15).

³² Esta tesis tomasina halla en algunos Padres de la Iglesia su contrapunto, como lo afirma Larchet (2000, p. 177). Por su parte, el Aquinate asume una posición que reconoce sus raíces en Aristóteles, pero trasciende dicha mirada —que ofrece sus problemas— en pos de una perspectiva más integral: “[...] el origen aristotélico, de corte más bien fisicalista, desde el cual el Aquinate considera las pasiones, presenta dificultades, particularmente en el momento en el que las explica fenomenológicamente, tal como éstas se dan en la persona humana dotada de racionalidad” (Cfr. Moya 2007, p. 142).

³³ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 39, a. 2, c).

estas pasiones del alma *enfermedades del alma*.³⁴

Tomando como término comparativo a la enfermedad corporal, entendida como una *desarmonía humorum* nacida de la independencia de cierta fuerza rectora del cuerpo, Tomás explica la particular enfermedad de las pasiones: ella consiste en una inmoderación por parte de la razón, que se traduce en desproporción o desmesura. En efecto, no siendo de suyo malas, pues son humanas y necesarias, al escapar del ámbito de la recta razón, las pasiones se vuelven enfermizas.³⁵

Con todo, es importante recalcar que la presencia del orden racional no elimina la tristeza, sino que la reintegra en el todo del hombre, dándole el lugar y la dimensión que debe tener. En este sentido, Tomás propone una serie de remedios tendientes a restaurar el *ordo tristitiae*, que transitan siempre por el camino del placer *secundum rationem*.

4. “Terapéutica” de la tristeza

4. 1. Tristeza y placer

Al ocuparse de los remedios adecuados a la tristeza, el Aquinate advierte que aquella y el deleite se vinculan como el reposo y la fatiga ocasionada por algo antinatural, pues la tristeza es cierta enfermedad o cansancio de la potencia apetitiva; y del mismo modo que a nivel corporal, el reposo es un remedio para la fatiga que nace de cualquier causa antinatural, “así también cualquier delectación es remedio para mitigar cualquier tristeza, sea cual fuere su origen”.³⁶ Esto ocurre incluso cuando el deleite no es necesariamente de la misma especie que la tristeza a la que se opone, pues basta que convenga en el género; y por ello de alguna manera mitiga siempre.³⁷

Sobre este supuesto, Tomás propone una singular lista de acciones terapéuticas que son, “en orden de intensidad, las lágrimas y el llanto (artículo 2), la compasión de los amigos (artículo 3) y la contemplación de la verdad (artículo 4). Si la contemplación de la verdad no es útil, leemos en el desenlace de la *quaestio*, el sueño y los baños pueden ser convenientes (artículo 5)”.³⁸

En los remedios enumerados, bien pueden apreciarse dos aspectos. Por una parte, es fácil advertir en ellos una progresión, ya que los diversos placeres propuestos ascienden desde la sensibilidad más inmediata hasta la actividad más alta y humana, como es el caso de la contemplación de la verdad. Pero, por otra parte, también se observa en los remedios un abordaje *integral* de la tristeza. Si el Aquinate refiere que la compasión de los amigos

³⁴ Tomás de Aquino (2000, *De malo*, q. 3, a. 9, c).

³⁵ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 24, a. 1, ad 3).

³⁶ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 1, c). Esta afirmación recuerda a las *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 7, l. 14, n. 8, donde Tomás analiza el carácter terapéutico del placer legítimo, pues es en el ámbito de este último que él hace sus consideraciones. Allí indica: “delectatio corporalis propter sui superabundantiam est medicina contra tristitiam. Non enim quacumque delectatione tristitia tollitur, sed vehementi, inde est quod homines quaerunt delectationem superabundantem et corporalem, cui tristitia contrariatur”.

³⁷ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 1, ad 1). Este punto es importante de subrayar: si bien la tristeza es una pasión sensible, y por tanto el placer que parece compensarla de modo más directo es el que experimenta la sensibilidad, no obstante, y apoyado en la dinámica de la *intentio animae*, el Aquinate sostendrá que el placer más humano, aquel que corresponde a la contemplación, será el más apto para remediar la tristeza.

³⁸ Miner (2009, p. 203).

es más placentera que el llanto por implicar la experiencia de *ser querido*,³⁹ o que la contemplación de la verdad es la más placentera de las actividades humanas,⁴⁰ ello no significa la exclusión del llanto, de los baños o del sueño. Por el contrario, dada la particular característica de la tristeza, aquella de afectar a la totalidad de la persona,⁴¹ la aplicación integral de los remedios parece más conveniente que su mutua exclusión. Es la prudencia, en este sentido la que determinará lo adecuado para cada caso, como se observó en el comienzo de este trabajo al recordar la experiencia agustina.

Pero por ahora, conviene atender sólo a la contemplación de la verdad. Para el Angélico se trata del remedio más eficaz ya que en su ejercicio acontece la *máxima delectación* posible al hombre; y como ya se ha dicho que toda delectación aplaca la tristeza, siendo ésta la mayor por tratarse del fin propio de la vida humana, se sigue que dicha actividad la mitigará con mayor eficacia.⁴² Sin embargo, para justipreciar esta sentencia es preciso hacer una serie de observaciones.

En primer lugar, hay que distinguir entre la *acción misma de contemplar* y el *objeto contemplado*. Si se atiende a lo segundo, así como es posible contemplar objetos convenientes y deleitables, también es posible hacerlo sobre objetos *contristantes*; y por ello nada impide que *por parte del objeto* haya una tristeza que contraríe el deleite de la contemplación.⁴³

Sin embargo, si se atiende a la *acción misma de contemplar*, Tomás es tajante: en principio, ella no puede conllevar tristeza porque esta pasión supone la pérdida de un bien, es decir la ausencia de su contrario, lo que no puede acontecer en la contemplación, donde no hay contrarios tal como ocurre en los objetos del apetito, sino que los contrarios son realidades que sólo permiten conocer a su opuesto, como cuando se comprende lo negro por lo blanco. Por ello, “con el deleite que se da en el acto de contemplar, hablando *per se*, no puede existir tristeza alguna que la contraríe”.⁴⁴

Tomás advierte que tampoco puede haber en la contemplación una tristeza *aneja*, porque “la delectación de la contemplación no es causada porque excluya alguna molestia sino porque es deleitable por sí misma: no es una generación sino una operación perfecta”.⁴⁵

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 3, c): “[...] per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile”. En este punto, la amistad también es lenitiva por la condolencia de los amigos: “[...] homines qui sunt in tristitia, alleviationem quamdam sentiunt ex praesentia amicorum eis condolentium” (Tomás de Aquino (2000, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 9, l. 13, n. 4)). Esto también se aprecia en Tomás de Aquino (2000, *Sentencia Libri Ethicorum*, lib. 9, l. 13, n. 7): “[...] dum intelligit eum sibi condolere, delectatur in eius amicitia, et sic eius tristitia minoratur”.

⁴⁰ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 4, c): “[...] in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit”.

⁴¹ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 7, c): “Non solum enim interior dolor est maior quam exterior, sed etiam universalior”.

⁴² Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 4, c): “[...] in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem, et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae”.

⁴³ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, c): “Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipitur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam”.

⁴⁴ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, c).

⁴⁵ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, c).

Sin embargo, y *per accidens*, puede mezclarse allí cierta tristeza cuyo origen es doble. Por una parte, si está implicado un órgano corporal, es posible o bien que el objeto contemplado sea inconveniente con el órgano, como un olor fétido, o bien puede ocurrir que por la asiduidad de la sensación se produzca un exceso que vuelva tediosa la operación natural que era deleitable. Esto es lo que el Aquinate llama la *afflictio carnis* que está vinculada *per accidens* et *indirecte* con la actividad contemplativa.⁴⁶ Como se entiende, ambos casos no pueden afectar a la contemplación en sí pues ésta no implica órgano corporal, aunque sí lo pueden hacer indirectamente.

De esta manera, la contemplación en sí no conlleva tristeza alguna, aunque *per accidens* pueda estar acompañada de ella al encontrar problemas de desproporción en el objeto, en el modo de realizar la actividad, o en el cansancio corporal.

4. 2. “Terapéutica” del placer: la medida de la razón

Si en relación a la terapia de la tristeza, se considerara como único parámetro la eficacia de cualquier placer para remediarla, se podría caer con su aplicación, en un error bastante común como es la desmesura en el placer. En la mirada tomasina, el hombre lleva en sí la misión de poner al *lógos* no sólo en la Creación, sino en sí mismo. Los apetitos, transitados por las pasiones, encuentran en esa medida *lógica* de la razón, su quicio, su *cardo*.

Es por ello que el placer que remedia la tristeza no es cualquiera, sino el *adecuado*, el *proporcionado*, el que busca realmente activar el movimiento de la mente y no el que mira sólo a una compensación sensible. De este modo, un placer será terapéutico sólo en la medida que esté moderado por la razón. En efecto, la comida puede ser un remedio para la tristeza, siempre y cuando se mantenga dentro de los límites del razonable, pues es claro que el desorden en ese plano acarreará tristezas mayores, quizás no en lo inmediato, pero con seguridad en un tiempo venidero: “los placeres derivados de los males no causan tristeza en el presente sino en el futuro”.⁴⁷ Lo mismo puede decirse del dormir o de cualquier placer en general. En definitiva, la eficacia de esta terapéutica parece suponer la mediación del hábito que propone el placer adecuado para el momento oportuno.

Este es el sentido final de la experiencia terapéutica placentera en relación a la tristeza: disponer mediante placeres humanos sensibles al placer humano propio, es decir al gozo de la contemplación. Y ello sólo acontece en la medida que la razón ponga los límites adecuados, que signe *lógicamente* a los apetitos en miras del bien total y definitivo.

Esta misma idea es la que propone el Aquinate en el caso de la salud y la belleza: ambas dependen de una particular *lógica*, de una singular *ratio* que, operando sobre el cuerpo, las cosas o los apetitos, en todos los casos procura la salud y la belleza. De este modo, afirma Tomás: “La salud y la belleza son causadas debido a que el cuerpo, cuanto a todas las partes, está bien proporcionado, pero para que haya fealdad o enfermedad basta que falte la debida proporción en cualquier parte. Y por esto de múltiples maneras acontece el estar enfermo o ser feo, pero en un solo modo el ser sano o bello”.⁴⁸

⁴⁶ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 5, ad 5): “[...] afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis”.

⁴⁷ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae*, I-II, q. 38, a. 1, ad 2).

⁴⁸ Tomás de Aquino (2000, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 22).

El texto recuerda la vieja sentencia traída por el Estagirita en relación al término medio, donde se indica que es posible errar de muchas maneras, habiendo sólo un modo de realizar la obra buena.⁴⁹ Lo que en la *Ética Nicomaquea* es aplicado al orden ético, aquí se lo extiende al de la salud y la belleza. Sin embargo, lo que sigue operando en el fondo de esta afirmación es la idea de que la *proporción* sólo puede ser percibida y generada por un *lógos*,⁵⁰ y que su presencia o ausencia significa salud o enfermedad, belleza o fealdad, hábitos adecuados o inadecuados. Es por ello que cuando Tomás propone su terapia de la tristeza por medio del placer, supone este elemento regulador cuya medida placentera terapéutica responde en definitiva a los hábitos adecuados.

5. Belleza

Llegados a este punto, conviene recordar la pregunta central de este trabajo ¿puede pensarse a la belleza como una cierta terapia en relación con la tristeza? Para responder a ello es preciso detenerse al menos un momento y revisar lo que este trascendental es para Tomás de Aquino.

Quizás puedan, en este sentido, analizarse tres textos esenciales presentes en la *Summa Theologiae*, donde se destacan dos facetas subordinadas que explican la estructura del *pulchrum*. El primero de aquellos atiende al *orden*, es decir a la proporción de las partes que manifiestan al todo en su plenitud. Tomás lo desarrolla en diversos lugares, sin embargo, uno de los más precisos es aquel donde se ocupa de la belleza de la razón: “[...] la belleza, como se dijo, consiste en cierta claridad y en la debida proporción. Ahora bien, ambas cosas se hallan de modo radical en la razón a la que corresponde tanto la luz capaz de manifestar [a todo ente] cuanto el ordenar a los otros [entes] según la debida proporción”.⁵¹

La razón no sólo es bella en sí misma, sino que también es fuente de belleza porque siendo de suyo *orden*, es además *principio de orden* para todas las potencias y hábitos que lo necesiten. En este sentido, por ejemplo, el hábito de la moderación en el comer es bello porque pertenece a su razón común el poner “[...] cierta proporción moderada y conveniente en la que consiste la *ratio* de la belleza”.⁵²

Este orden y proporción se manifiesta bajo ciertas estructuras que el Aquinate describe del siguiente modo: “Pues para la belleza se requieren tres cosas. Primero sin duda, la *integritas* o *perfectio*, pues las cosas son feas por esto mismo que están disminuidas. También la debida *proportio* o *consonantia*. Y además la *claritas*, de donde se dice que son bellas las cosas que tienen color nítido”.⁵³

Para que el orden sea verdadero, no basta la adecuada relación de las partes sino que también es necesaria la presencia de todas ellas (*integritas*) y ello en una relación particular, una tal que manifieste al todo en su unicidad o singularidad (*claritas*). De esta manera, el ente que siendo singular posee todas las partes que corresponden a su naturaleza, donde las mismas están proporcionadas entre sí y en ese sentido dicen

⁴⁹ Cfr. Aristóteles (1989, I, II, c. VI, 1106b): “Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo”.

⁵⁰ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* II-II, 180, a. 2 ad 3): “[...] in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare”.

⁵¹ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* II-II, 180, a. 2 ad 3). Conviene advertir que el Aquinate usa el término *ratio* en sentido amplio, es decir implicando en ello no sólo a la dimensión cognitiva sino la volente.

⁵² Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* II-II, q. 141 a. 2 ad 3).

⁵³ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, c).

singularmente al universal (*claritas*), ese ente se transforma en una epifanía, en una manifestación luminosa, es decir en una aparición singular, esplendente y única de la esencia, algo que Alberto Magno describía como *splendor formae supra partes materiae proportionatas*,⁵⁴ y que Alejandro de Hales había explicado al decir que lo bello era “lo que estando contenido⁵⁵ era conveniente para [ser] contempla[do]”.⁵⁶

El segundo aspecto que es preciso advertir es aquel que atiende a la relación del hombre con la belleza. En efecto, el hombre es el único ser de la creación sensible que puede reconocer aquella luminosidad ontológica, el único que detecta al *pulchrum* mediante una actividad cognitiva particular, una que está asociada al *ver* propio del *intellectus*: “Lo bello mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas *las cosas que vistas, agradan*. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo; pues el sentido y toda potencia cognoscitiva es cierta *ratio*”.⁵⁷

Toda potencia cognitiva, como es *cierta ratio*, es capaz de percibir lo bello, pues siendo este último *algo proporcionado*, halla en las potencias cognitivas *lo que le es similar*. En efecto, es propio del conocer asimilarse a lo conocido; sin embargo, para ello debe haber una relación proporcionada entre lo conocido y quien conoce, de manera que el objeto propio de una potencia guarde con ella una relación adecuada. Así, por ejemplo, la vista es inmutada sólo por lo coloreado que, cuanto más proporcionado es a ella, promueve el ejercicio de un acto más perfecto y por tanto más placentero en la potencia.

Pero si los sentidos pueden percibir algo de belleza, ello es porque participan del intelecto,⁵⁸ y por tanto puede comprenderse que, si “como se dijo, el objeto propio que guarda proporción con nuestro intelecto es la naturaleza de la cosa sensible”,⁵⁹ mientras más patente se muestre dicha naturaleza, más posibilidades habrán de que el acto cognitivo sea pleno y por lo mismo, más placentero. En otras palabras, si la proporción esplendente de una determinada naturaleza singular se ofrece al intelecto (ordenado y proporcionado, es decir, bien dispuesto) como algo en lo que éste halla la realización plena de su acto propio, entonces en ese acto contemplativo de lo bello, se dará un gozo singular. En efecto, el placer implica esa proporción mencionada, que estando en el intelecto se replica en los sentidos:

[...] para que la operación de un sentido sea perfecta se requiere una disposición óptima por parte de ambos, es decir del sentido y del objeto. Por eso agrega (Aristóteles) que el sentido opera perfectamente cuando su operación está bien dispuesta hacia algo máximamente proporcionado, esto es, lo más conveniente de lo que cae bajo ese sentido.⁶⁰

⁵⁴ Cfr. Alberto Magno (1997, c. 4, 72, 38-41).

⁵⁵ La expresión *in se habebat* ha sido traducida como *contenido*, con la intención de subrayar que lo bello implica la totalidad pletórica del ente, es decir aquella singular plenitud que se revela en sus límites bien definidos.

⁵⁶ Alejandro de Hales (1928, II, Q. III, c. 1, r).

⁵⁷ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1).

⁵⁸ Cfr. Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* II-IIae, q. 141, a. 4, ad 3): “[...] In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilibus. [...] In quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato”.

⁵⁹ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* I, q. 84 a. 8 co).

⁶⁰ Tomás de Aquino (2000, *Sententia libri Ethicorum*, X, 6, n. 2).

El placer, en este caso, es justamente el indicativo de un doble orden: el que aparece en el ente esplendiendo y el que vincula adecuadamente la potencia con dicho ente. La ordenación de la potencia es la que permite placerse como así también lo ordenado y esplendente del ser que de un modo singular se ofrece a dicha potencia.⁶¹

6. Belleza y tristeza

A partir de esto, puede empezar a vislumbrarse el papel terapéutico de la belleza en relación a la tristeza. Como se dijo más arriba, uno de los remedios, de hecho el más eficaz propuesto por el Aquinate para tratar esta pasión, es la contemplación de la verdad. Al atender a ella se advirtió que el placer propiamente humano allí observado dependía tanto de la *actividad intelectual realizada*, es decir de la *enérgeia* contemplativa, cuanto de la *plenitud del objeto*.

Para el caso de la belleza, la plenitud del objeto tiene una importante ventaja frente a los otros trascendentales: sólo a ella ha tocado en suerte ofrecerse esplendorosa desde la misma sensibilidad, ya que “la captamos a través del más claro de nuestros sentidos”.⁶² En esta línea, Platón se mostraba muy optimista respecto de ella al considerarla “la más manifiesta y la más amable de todas ellas”.⁶³

Esta *patencia* de la belleza se impone al intelecto sin ambages invitando al espíritu a detenerse y a gozar, *mimetizando* en el interior ese orden que abunda en el objeto contemplado. De este modo, adviene en las potencias implicadas un orden, una disposición adecuada, ya que cada una realiza el acto que debe ante un objeto ordenado. Esta es la fuente del placer que, si bien es *natural* a la potencia por la generación de un orden en ella, no obstante, por la enfermedad o el desorden, para el caso presente por la tristeza, no le es *habitual*.

El orden de la razón, que es terapéutico y salutar, no se halla en el apetito entristecido; sin embargo, lo bello, apelando a ese orden originario en el intelecto, restaurándolo –aunque no de modo habitual– pone al contemplador en un estado de *ser sí mismo* al generar en su interior ese orden. He aquí el principio de la terapéutica de la belleza.

En efecto, se ha dicho que la tristeza tiene como consecuencia propia la detención de la actividad anímica, lo que es contrario a la naturaleza. La medida de la razón, en este caso, desaparece en el apetito concupiscible, alejándolo de su acto propio que es el gozo y sumiéndolo en la inactividad.

Lo que la belleza hace, la adecuada por supuesto, es reactivar el movimiento propiamente humano, ya que “el contemplar es cierto movimiento del intelecto”.⁶⁴ Con ello opera tres efectos salutíferos fundamentales en torno a la tristeza: por una parte, saca de la inmovilidad, restaurando el movimiento vital, ya que el placer que genera es una *enérgeia* tan humana como intensa. Por otra parte, cambia, y de un modo placentero, el foco de la *intentio animae* que en el entristecido se cierra impetuosamente sobre el objeto no tenido, es decir, sobre el mal presente.

⁶¹ Esto puede explicar por qué unos ven y otros no la belleza de las cosas.

⁶² Platón (2007, 250d).

⁶³ Platón (2007, 250d).

⁶⁴ Tomás de Aquino (2000, *Summa Theologiae* II-II, q. 179 a. 1 ad 3).

Pero, además, y en tercer lugar, el orden de la belleza reactiva la natural tensión a la armonía, ya que el placer alcanzado es conforme a la medida de la razón, es decir que es adecuado y conveniente: lo bello es de suyo proporcionado, y dicha proporción es reflejada, *especulada*, en el interior del hombre causando un placer propiamente humano, es decir, conforme a la razón. En definitiva, en esta experiencia ocurre aquello que Aristóteles ponía como una característica propiamente humana al ocuparse de la *mímesis*: el imitar, en efecto, “es connatural al hombre desde la niñez, y éste se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación”.⁶⁵

Esta actividad, tan natural al hombre, se manifiesta en dos planos: uno de ellos es de carácter *lógico*, ya que por la imitación se *adquieren conocimientos*; el otro atiende a la experiencia placentera del ejercicio artístico. Esto significa que es natural imitar internamente lo real, pues así se conoce y aprende, pero también lo es el prolongar lo conocido en una exterioridad *técnica*, es decir en el arte.

La capacidad mimética es tan humana que el Estagirita no duda en vincularla al proceso educativo del *ciudadano*. Sobre el final de su *Política*, observa que la música, como realidad artística imitativa tiene un papel muy importante en la pedagogía ya que, si la educación consiste en “poder complacerse y dolerse como es debido”,⁶⁶ la música constituye un medio insoslayable puesto que “la aflicción y el gozo que experimentamos mediante imitaciones están *muy próximos* a la *verdad* de esos sentimientos”.⁶⁷

Lo que el Estagirita está destacando al referirse a la *mímesis* humana, al menos para el caso de la música y de las artes visuales, aunque en menor medida, es el poder que tiene para engendrar pasiones que, si bien pueden propender al desorden, también pueden por *mímesis* evocar en la interioridad el orden presente en la obra musical o visual, o mejor aún, pueden producir en el apetito una *experiencia muy próxima* a lo que sería una potencia ordenada por hábitos adecuados.

En tal sentido Pedro de Alvernia, continuando el comentario tomasino a la *Política* de Aristóteles, subraya que “algunas alteraciones producidas por los sensibles mismos, según cada sentido, mueven a algunas acciones o pasiones morales buenas o malas, lo que no sucede sino por alguna similitud, pues en todos se encuentra alguna similitud de ellas”.⁶⁸

La razón de esto radica en la proporción misma: como la música implica proporciones sonoras, medidas y relaciones adecuadas, en breve, como la música es cierta *ratio*, halla algo similar a sí misma en el oído y más aún en el intelecto, engendrando así por *consonantia* en quien escucha una actualidad similar. Mientras más *ratio* haya en el sonido bello, proporcionado, más intensa y más natural será la actividad del oído, y por lo mismo de la inteligencia, generando en la interioridad un estado pasional placentero conforme a dicha música:

[...] el armónico sonido de la música es primero captado por el oído. Como lo mueve proporcionalmente y según el estado medio en el que es constituido, produce deleite, del cual todos pueden participar. Después, en la *intentio* del sonido armónico, el intelecto considera la *ratio* y la causa de la proporción, como algo inteligible en sí mismo, en el que se

⁶⁵ Cfr. Aristóteles (2010, 1448b 4-15).

⁶⁶ Aristóteles (1989, 1104 b 11-14).

⁶⁷ Aristóteles (1988, 1340a 24-25).

⁶⁸ Pedro de Alvernia (2001, p. 662).

da cierta perfección intelectual, que Aristóteles parece llamar ahora gozo de la razón.⁶⁹

Esto permite comprender que, si la propuesta musical es adecuada, es decir que promueve ciertas pasiones buenas, será entonces proporcionada al hombre generando un estado en el que escucha muy próximo a la realidad de esas pasiones: “[...] acostumbrarse a gozar y a entristecerse en lo que es similar a los deleites y tristezas [...] está cerca de eso que es deleitarse en ello. Pues lo similar a algo, casi del mismo modo parece tenerse hacia la verdad como él”.⁷⁰ De esta manera, “para Aristóteles [la música] se muestra como una materia que hace experimentar emociones que no son sólo indicadas o evocadas [...] sino que son en algún sentido reimplementadas por las cualidades de la obra de arte”.⁷¹

En esta misma línea de comprensión, Pedro de Alvernia observa, en torno a la música proporcionada y adecuada, que: “[...] quienes hagan uso de ella [...] obrarán más según la razón, y quienes realicen esto último alcanzarán la felicidad que consiste en la operación perfectísima del hombre”.⁷²

Pero, además, al menos para el caso de la tristeza, la belleza musical, gracias a ese orden mimetizado en el interior de quien escucha, genera una especie de “ventana”, se podría decir, un tipo de arco momentáneo de orden interior que permite ver el dolor desde otra perspectiva, una bastante más amplia, una que habilita, al menos, la posibilidad de iniciar un proceso de salud.

Esto no significa que desaparezca la percepción del mal presente, sino que ésta se proporciona al todo. Dicho de otra manera: si la tristeza generaba internamente un desorden al polarizar la *intentio animae* deteniendo la *enérgeia* del apetito, el orden y la armonía musical restauran, aunque momentáneamente y de modo no-habitual, el orden necesario para ver la parte a la luz del todo, es decir para poder contemplar adecuadamente y hallar en ello un nuevo gozo.

7. Conclusión

Si ahora se vuelve sobre la experiencia agustina traída al comienzo de este escrito, podrá apreciarse con más claridad lo que proponían aquellas palabras.

Como se indicó, el Obispo de Hipona parecía no poder dar solución al mal presente. Ni la negativa al llanto que él asume, ni su desconsuelo sin medida, atinan a justipreciar la situación dando lugar a una desproporción de la tristeza: ella parece ocupar la totalidad del horizonte.

Los remedios clásicos aplicados, como terapias individuales, no terminan de resolver el dolor ya que sólo son dispositivos. Pero es el recuerdo, la memoria del himno ambrosiano, lo que le permite posicionar su pérdida en el todo; es la belleza de la música y las letras la que sirve de guía hacia la verdad de las palabras. La exquisita métrica, patente a la mirada de un retor como Agustín, abre camino a una verdad central que transita el verso:

⁶⁹ Pedro de Alvernia (2001, p. 652).

⁷⁰ Pedro de Alvernia (2001, p. 661).

⁷¹ Halliwell (2002, p. 159).

⁷² Pedro de Alvernia (2001, p. 662).

[...a Ti...] que el día vistes de luz brillante
de grato sueño la noche triste
a fin de que a los miembros rendidos
el descanso al trabajo prepare,
y las mentes cansadas repare,
y libere del dolor a los acongojados.⁷³

Es en presencia de la Belleza sustancial que Agustín encuentra el descanso que es confirmado con las lágrimas. La experiencia agustina permite apreciar en qué medida la belleza puede proponerse como lenitivo para la tristeza y ello desde el momento que comparte con todos los remedios propuestos por el Aquinate el común elemento de ser placentera, desde la sensibilidad donde aparece la singularidad bella, hasta la actualización del intelecto.

Esto ocurre por aquel doble aspecto analizado en lo bello: por una parte, debido a que se trata de una naturaleza singular que se propone como ordenada y esplendente en sus límites; por otra, porque ese orden habla al principio cognitivo humano: habla tanto con la sensibilidad cuanto –y principalmente– con el intelecto. Al hacerlo, reordena la *intentio animae* desplazándola de la apesadumbrada pérdida de un bien hacia una *enérgeia* que es propia y esencial a la naturaleza humana. Más aún, al hacerlo, y gracias a la mimetización obrada en el interior, aparece un principio de orden, precisamente del que puede advenir la salud misma de la potencia.

Pero conviene destacar también que, al momento de la contemplación concreta de lo bello, hay que evitar al menos dos errores fundamentales. Uno de ellos es el de la instrumentalización de la belleza. Es preciso comprender que aun cuando ésta tenga un efecto “terapéutico” sobre el hombre, es valiosa por sí y no sólo por sus efectos, y en tal sentido su búsqueda no es equiparable a la de una cosa útil, sino a la de un fin mismo.

El otro error consistiría en creer que cualquier belleza es lenitiva para cualquier situación de tristeza. Y es aquí donde pueden advertirse los límites de esta “terapéutica”. Las tristezas profundas que responden a cuestiones somáticas, como las depresiones endógenas, demandarán una terapia que debe aplicar otro tipo de medicación específica donde la belleza pueda, quizás, sólo ayudar.

Referencias

- AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*. Trad. Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC, 1991.
- ALBERTO MAGNO. *Alberti Magni Opera Omnia*. Editio Digitalis, t. XXXVII/1, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, 1997.
- ALEJANDRO DE HALES. *Summa Theologica* II. Florencia: ed. Quaracchi, ex Typographia Collegii S. Bonaventura, 1928.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Ed. bilingüe, trad. de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

⁷³ Agustín de Hipona (1991, IX, 13, 33). Se ha modificado la traducción propuesta a fin de evidenciar con más claridad la relación belleza-tristeza con la que culmina el fragmento.

- ARISTÓTELES. *Poética*. Ed. trilingüe, trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2010.
- ARISTÓTELES. *Política*. Ed. Bilingüe, trad. Manuel García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- DE SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *El Principito*. Trad. Bonifacio del Carril. Barcelona: Emecé, 1994.
- HALLIWELL, Stephen. *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and modern problems*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- LARCHET, Jean-Claude. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Trad. Mercedes Uarte Luxan. Salamanca: Sígueme, 2000.
- PEDRO DE ALVERNIA. *Continuatio S. Thomae in Politicam, Comentario a la Política de Aristóteles*. Trad. Ana María Mallea. Pamplona: Euns, 2001.
- MINER, Robert. *Thomas Aquinas on the passions. A study of Summa Theologiae Ia2ae 22-48*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MOYA, Patricia. Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano. *Tópicos*, 33, p. 141-173, 2007.
- PLATÓN. *Fedro*. Trad. M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 2007.
- TOMÁS DE AQUINO. *De malo*. Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *In IV Sententiarum*. Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *In Dionysii De Divinis Nominibus*. Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *In Psalmos*. Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sermones*. Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*. Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *Super lob*. Pompaelone: ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000.