

LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Abel Miró i Comas

Universitat Internacional de Catalunya

RESUMEN

El objetivo de este artículo es examinar la naturaleza de la experiencia estética desde la perspectiva de la metafísica del conocimiento de santo Tomás de Aquino. El punto de partida de esta investigación no será la pregunta por los

principios a priori del juicio estético, sino la afirmación de una relación constitutiva entre el conocimiento intencional y la «claritas» del espíritu, que es el «esse» y el corazón del sujeto personal.

1.- SE LLAMA BELLO AQUELLO CUYA APREHENSIÓN AGRADA

Santo Tomás de Aquino, en un fragmento primordial para su metafísica del «*bonum*» y del «*pulchrum*», declara: «Lo bello añade sobre lo bueno un cierto orden a la facultad cognoscitiva; de modo que se llama bueno a lo que agrada en sentido absoluto al apetito, mientras que lo bello se dice de aquello cuya aprehensión gusta»¹.

[1] «Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1, ad 3]». La edición de las obras completas del Aquinate que utilizaremos a lo largo de todo el escrito es la leonina: Íd., *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, iussi impensaue Leonis XIII P.M. Edita*, Roma: Typographia Polyglotta, 1882 i ss.

El Cardenal Cayetano, al comentar el pasaje citado, afirma que la bondad y la belleza, aunque convienen en el género, se separan en la especie.² La *amabilidad* no repugna a lo bello, pero sin embargo no es propia de él en cuanto tal, sino únicamente en la medida en que comunica con la bondad por el lado del género. El «*pulchrum*», considerado según la diferencia que lo contrae en la especie, es diferente de lo bueno y, por tanto, no incluye la razón de amabilidad.

¿Pero cuál es la diferencia específica que determina formalmente lo bello? San Alberto Magno, en su opúsculo *De pulchro et bono*, responde así: «el esplendor de la forma [...] es como la diferencia específica que completa la razón de lo bello»³. La razón formal del «*pulchrum*» está constituida por el «esplendor», «incandescencia» o «refulgencia» de la forma; por aquello que el Aquinate llama «*claritas*»⁴.

Como indica Cayetano, lo completado por la «diferencia específica» del «*pulchrum*» es la amabilidad, que se comporta como el género: «*lo bello es una cierta especie de lo bueno*; por esta razón, no es ningún inconveniente para la adecuada causalidad de lo bueno respecto al amor el hecho de que lo bello sea amable, y es que esto no es algo extraño a él. Sin embargo, lo bello se refiere a lo bueno como amable porque se añade sobre lo bueno como aquello “*secundum quid*” [considerado en un cierto sentido] sobre aquello “*simpliciter*” [considerado en general, en sentido absoluto]: es bueno lo que gusta en sentido absoluto; es bello, [lo que gusta] *según la aprehensión*»⁵.

[2] Las nociones de género y de especie aquí no deben tomarse en sentido estricto sino analógico, puesto que tanto la bondad como la belleza son conceptos trascendentales, que como indica su nombre, trascienden cualquier limitación específica.

[3] San Alberto Magno, *Super Dionysicum de divinis nominibus*, cap.IV (*De pulchro et bono*) q.1, a.2, in c, dentro de: Simon, P. (Ed.), *Opera omnia*, vol. 37/1, Münster: Aschendorff, 1972.

[4] Cf., Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.39, a.8, in c.

[5] «In responsione ad tertium, scito, novitie, formalem responsionem consistere in hoc, quod pulchrum est quaedam boni species: et propterea non obstat

Aquí queda claramente expuesto que lo bello es una cierta especie de lo bueno. Se trata de una propiedad trascendental del ente, pero no inmediata o independiente, sino subordinada a otra. Estamos frente a un *trascendental de un transcendental*. Lo que el «*pulchrum*» añade al «*bonum*» es una ordenación al conocimiento intelectual —o bien al intelectual-sensible, en el caso del hombre. Los seres que poseen un conocimiento meramente sensitivo están incapacitados para la contemplación de la belleza. Por esta razón, antes de estudiar la naturaleza de la experiencia estética, que sólo puede ser gozada por un sujeto racional o espiritual, será necesario que nos ocupemos, aunque sea brevemente, de la naturaleza del conocimiento.

2.- ENTENDER NO ES OTRA COSA QUE UN CIERTO SER

Según santo Tomás, el ser es «lo más perfecto de todo, que se compara con todas las cosas como su acto»⁶; o como dice en otro pasaje, «lo que hay de más íntimo en todas las cosas, y lo que más profundamente las penetra, pues es formal [o actual] respecto todo lo que hay en ellas»⁷.

El ente significa, en cambio, lo que posee el ser. No sólo hace referencia al ser poseído, sino también al sujeto que lo posee, es decir, a la esencia: «en cualquiera nos conviene considerar dos principios, o sea,

adaequatae causalitati boni respectu amoris, quod pulchrum sit amabile, utpote non extraneum ab illo. Connumeratur tamen bono pulchrum in amabilitate, quia addit supra ipsum sicut secundum quid ad simpliciter: bonum est enim quod simpliciter complacet; pulchrum autem, quod secundum apprehensioriem, ut littera dicitur [Caetano, *Summa Theologiae Divi Thomae Aquinatis Thomae a Vio Cardinalis Caietani commentariis illustrata*, I-II, q.27, a.1, dins de: Santo Tomás, *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII, P.M. Edita*, Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1882 i ss]».

[6] «[...] esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3]».

[7] «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt [*Ibid.*, q.8, a.1, in c]».

la misma razón de la especie y el mismo ser, por el que algo subsiste en esta especie»⁸.

Al ser, considerado como tal, le corresponde la actualidad, hasta el extremo de que constituye el acto de todas las cosas. Cuando es especificado por esta o por aquella esencia, no recibe ningún tipo de perfección, sino que más bien es rebajado o deprimido a ser de un modo determinado, porque ser una piedra, ser un hombre o ser un ángel, no significa ser perfecto en sentido absoluto.

El alma intelectual, debido a su participación limitada del ser, no posee la perfección de forma absoluta. Posee la perfección que es propia de su naturaleza, pero no la que pertenece a las demás. Sin embargo, está infinitamente abierta a reproducir en su interior, a través de semejanzas representativas, el «orden entero del universo y de sus causas». Y así, la perfección de la «mens» como cognoscente remedia a su imperfección específica⁹.

Este destino de la «mens» a ser todas las cosas, a poseer intencionalmente «toda la perfección del universo», sólo resulta comprensible si presuponemos la «infinidad» del entender¹⁰. Si el conocer fuera un «ente natural» y su «esse» actuara a una sola esencia, entonces el espíritu no podría poseer ninguna perfección aparte de aquella que le corresponde en virtud de su propia forma. La apertura infinita a la universalidad del ente no puede justificarse desde un fundamento «óntico», sino que exige uno «ontológico».

Lo que hace posible la apertura del entendimiento a poseer toda la perfección del universo es la inteligibilidad intrínseca del alma, su constitutivo volver sobre sí misma en tanto que existente, que se funda-

[8] «In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei et esse ipsum, quo aliquid subsistit in specie illa [Íd., *De Veritate*, q.21, a.1, in c]».

[9] Cf., *Ibíd.*, q.2, a.2, in c.

[10] La acción de inteligir «según su razón propia tiene infinitad [*de sui rationem habet infinitatem* (Íd., *Summa Theologiae*, q.54, a.2, in c)]».

menta sobre la inmaterialidad del su ser: «“Volver sobre su esencia” no es más que subsistir algo en sí mismo. La forma, en la medida en que perfecciona a la materia dándole el ser, de alguna manera se derrama, se vierte [*effunditur*], encima de ella; pero en la medida en que tiene el ser en sí misma, vuelve sobre sí»¹¹.

Debido a que el sujeto cognoscente participa en un grado limitado del «*esse*», no puede estar en acto respecto al «ente universal». En efecto, sólo el entendimiento divino, por su misma naturaleza, puede estar en acto respecto a la totalidad de las cosas creadas¹². Sin embargo, por su luz connatural, el alma está destinada a «remediar» su finitud entitativa, a «trascender» su propia perfección; de lo contrario no podría participar de la riqueza de todos los demás entes, y estaría obligada a permanecer en un «islote» de lo que Dante llama el «*gran mar dell'essere*»¹³.

Si bien el hombre, debido a su (im)perfección específica, es una parte del universo y, como tal, es incapaz de ensanchar los límites de su

[11] «Ad primum ergo dicendum quod “redire ad essentiam suam” nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit [*Ibid.*, q.14, a.2, ad 1]».

[12] «Existe un intelecto que, en relación con el ente universal es como el acto de todos los entes: y tal es el intelecto divino, que es la esencia de Dios, en la que original y virtualmente todo ente preexiste como en la primera causa. Y por eso, el intelecto divino no está en potencia, sino que es acto puro. Sin embargo, ningún intelecto creado puede estar en acto respecto a la totalidad del ente universal: porque entonces debería ser un ente infinito».

Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quo dasset ens infinitum.

Ibid., I, q.79, a.2, in c.

[13] Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Milán: M. Guigoni, 1860, Paraíso, Canto I, v.113.

entidad, sí que puede abrirse a través de su inteligencia a un horizonte infinito. Esta apertura al ente universal no puede explicarse sin considerar que el espíritu humano posee una luz connatural arraigada en su acto de «*esse*», que consiste en una «semejanza participada» de aquella luz infinita que es el acto puro de entender y de ser, donde existen virtualmente, como en su causa ejemplar y eficiente, las razones propias de todas las cosas.

Santo Tomás identifica esta luz participada con la capacidad activa del espíritu para abstraer las formas inteligibles de las condiciones individuantes en las cuales están sumergidas, o sea, con el «entendimiento agente»: «Es necesario que se encuentre en nuestra alma una virtud activa inmaterial que abstraiga los fantasmas [o imágenes sensibles] de sus condiciones materiales; y esto pertenece al entendimiento agente, de modo que éste es como una virtud participada de una sustancia superior, es decir, de Dios»¹⁴.

Éste «sello de la luz divina en nosotros»¹⁵ por el que el alma se abre intencionalmente a la infinidad del ente y que constituye, además, el acto de las «*species*» abstraídas de las «imágenes sensibles», no es otra cosa que la íntima conciencia de que el espíritu tiene de sí mismo «*secundum quod esse habet in tali individuo*»¹⁶; o digámoslo así, no es otra cosa que la presencia luminosa con la que el ser participado al margen de la materia se posee a sí mismo.

Para comprender la esencia del conocimiento, es necesario trascender la esfera del ente predicamental para elevarse hacia un «más alto

[14] «Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo [Santo Tomás, *Quaestio Disputata De anima*, q.un., a.5 in c].»

[15] Íd., *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.

[16] Íd., *De Veritate*, q.10, a.8, in c.

orden de cosas», que viene representado en la afirmación de Cayetano según la cual: «entender no es otra cosa que un cierto ser»¹⁷. El conocer, tomado formalmente «*in genere cognoscibilium*», no es una cualidad que sobrevenga accidentalmente al sujeto sino, en cierta medida, su «núcleo ontológico», su «corazón».

¿Acaso estamos diciendo que el ser específico del inteligente finito es idéntico a su entender? Rotundamente no: como el entender, en sí mismo, dice razón de infinidad, su identidad con el acto entitativo comportaría la identificación de la criatura intelectual con la esencia divina, que es Infinita¹⁸. El gran comentarista aristotélico no afirma que el entender sea el ser sustancial, cosa imposible en cualquier espíritu creado, sino «*un cierto ser*».

Aunque tengamos que distinguir conceptualmente entre el entender y el acto entitativo, al mismo tiempo, no podemos olvidar la «inteligibilidad intrínseca» que concierne al alma humana por la subsistencia

[17] «Aquí tienes abiertamente lo que me esfuerzo en poner en las mentes de los filósofos: esto es, que sentir y entender no son más que un cierto ser».

Hinc aperte habes quod inferre conor mentibus philosophantium, scilicet, quod sentire et intelligere nihil aliud est quam quoddam esse.

Cayetano, *Commentaria in De anima Aristotelis*, Roma: Institutum Angelicum, 1938, III, c.5.

[18] «La potencia intelectual del ángel se extiende a entender todas las cosas: porque el objeto del intelecto es el ente o lo verdadero en general. Pero la misma esencia del ángel no comprende en sí misma todas las cosas, puesto que está determinada a un género y a una especie. Es propio de la esencia divina, que es infinita, el comprender en sí misma absoluta y perfectamente todas las cosas».

Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia: quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia: cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte.

Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.55, a.1, in c.

inmaterial de su «esse»¹⁹. El acto o «*esse intelligibile*», poseído connaturalmente por la sustancia intelectual creada, constituye la raíz de la cual proviene su capacidad para referirse intencionalmente a «lo otro»: tanto en los ángeles, donde esta potencia es siempre actuada; como en los hombres, donde requiere de un despliegue perfectivo.

3.- LAS DOS FASES DEL ACTO INTELECTUAL

La naturaleza cognoscitiva, como tal, no es sólo aprehensiva; por la plenitud y la fecundidad de su entender, también es expresiva de lo conocido a través de una procesión «*ad intra*», de un «*verbum interius*»²⁰. La operación por medio de la cual el entendimiento manifiesta la esencia del ente en la «palabra mental» no debe definirse como la aprehensión de un objeto exterior por parte de un sujeto, sino como expresión de aquel inteligible que se ha convertido en una sola cosa con el sujeto en tanto que inteligente en acto.

La intelección, por la comunicatividad propia de su acto, que es la «luz inteligible», es esencialmente formadora de una «*species expressa*»,

[19] En relación a la sustancia angélica, afirma Cayetano: «porque es subsistente y perfecta en su ser inmaterial, es intelectiva y, además, inteligible en acto».

[...] substantia angeli, quia est subsistens et perfecta in esse immateriali, habet et quod sit intellectiva, et quod sit actu intelligibilis.

Cayetano, *In Summa Theologiae*, I, q.56, a.1.

[20] «En cualquiera que entiende, por el mero hecho de entender, procede algo dentro de él, que es la concepción de la cosa entendida, proveniente de la virtud intelectiva, y de la noticia de la cosa. Esta concepción la significa la palabra [vox]: y se llama “palabra del corazón [*verbum cordis*]” significada por la “palabra de la voz [*verbum vocis*]”».

Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur “*verbum cordis*”, significatum verbo vocis.

Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, in c

a través de la cual manifiesta y declara las cosas «*sub ratione entis*», es decir, no sólo según su esencia, sino también según su acto. Pero como el acto no posee un contenido inteligible, solo puede conocerse mediante la íntima percepción que el cognoscente tiene de su propio «*esse*». Si el «*verbum interius*» es capaz de revelar el ente en su esencia y en su ser, es porque su acto es la actualidad consciente y manifestativa que pertenece al «*esse*» del sujeto; es decir, porque la palabra pronunciada interiormente no es una realidad accidental, sino «sustancial»²¹.

4.- UN DOBLE CONCEPTO DE VERDAD

La noción de «*verum*» puede tomarse de dos maneras diferentes. Por una parte, se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento, porque pertenece a la actualidad y a la perfección del entender, que es la luz interior del espíritu, la manifestación inmanente de lo entendido «*sub ratione entis*». Esta verdad es la que reside en el lenguaje mental como en su «hábitat» natural²².

Por otra parte, el «*verum*» se refiere a algo intrínseco al ente, que consiste en su adecuación a ser manifestado por el entendimiento. Sin embargo, esta adecuación no es una consecuencia del conocimiento sino su fundamento en la realidad de las cosas; y dado que lo más formal y más profundo que hay en el objeto es su acto, éste funda la adecuación de la cosa al intelecto. La verdad, considerada según esta acepción, se llama trascendental²³.

El viviente personal no sería capaz de iluminar y manifestar el ente universal en su verdad, si él mismo no fuera verdadero en el sentido trascendental de la palabra. El sujeto cognoscente, por medio del acto

[21] Cf., Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, vol.1, Roma: Desclée, Disp. XII, q.27, a.6, n.15.

[22] Cf., Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c.

[23] Cf., Íd., *De Veritate*, q.1, a.1, in c / Íd., *Super Sententiis*, I, q.16, a.1, in c.

que constituye su verdad intrínseca, o sea, por medio de su propio ser, actúa las formas inteligibles convirtiéndose en una sola cosa con ellas; cuando esto ocurre, contempla la realidad a la luz de su autoconciencia, a la luz de su verdad, que es una semejanza participado de la Verdad divina, y entonces el entendimiento, por la abundancia y la perfección de este acto, elabora un juicio verdadero sobre la realidad.

5.- UN DOBLE CONCEPTO DE BELLEZA

Todavía conviene hacer entrar un nuevo elemento en juego: la «luz inteligible» de la mente, además de ser un «sello» de la «verdad de Dios», también es una «refulgencia de la divina “claritas”». Así lo expresa el Doctor Angélico: «De esta luz no participan los animales irracionales, sino que la criatura racional participa de ella en primer lugar en el conocimiento natural. La razón natural del hombre no es otra cosa que una refulgencia de la divina “claritas” en el alma: debido a esta “claritas”, [el alma] es imagen de Dios: *Salmo* 4: “sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor” [...]. De hecho, la luz espiritual es la verdad, porque: así como por la luz se conoce algo en tanto que luminoso, igualmente, se conoce en tanto que verdadero»²⁴.

Extraigamos algunas consecuencias que se desprenden de este pasaje capital: (a) la luz espiritual, por estar arraigada en el ser, funda la verdad trascendental del cognoscente; (b) la luz natural de la razón abre el entendimiento a juzgar sobre la verdad de los demás entes; (c)

[24] «Istud lumen non participant animalia bruta; sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali: nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima: propter quam claritatem est ad imaginem Dei: *Psalmus*. 4: “signatum est super nos lumen vultus tui domine” [...]. Lumen enim spirituale veritas est: quia sicut per lumen aliquid cognoscitur in quantum lucidum; ita cognoscitur, in quantum est verum [Íd., *Super Psalmos*, 35, n.5]». El versículo que el Aquinate está comentando se corresponde con el décimo del *Salmo* 36 de la *Nueva Vulgata*, que dice así: «en vuestra luz veremos la luz [*et in lumine tuo videbimus lumen*]».

en la medida en que la «luz inteligible» es «una refulgencia de la divina «claritas» », y que la «claritas» es el constitutivo formal de lo bello, ella es quien funda la belleza trascendental del cognoscente; y (d) la «claritas» intrínseca de la mente habilita el sujeto para percibir y a juzgar la belleza de los demás entes.

Aquí también debe distinguirse entre dos acepciones de «*pulchrum*»: en un sentido trascendental, la belleza es la intrínseca adecuación del ente a ser contemplado por la potencia cognoscitiva «*secundum quod habet claritatem*»; pero también llamamos belleza al destino final del entendimiento, que no sólo consiste en la manifestación del ente universal según su «forma», sino también según el «resplandor de la forma». El fundamento ontológico de la experiencia estética se identifica formalmente con el de la aprehensión del «*verum*», que da lugar al juicio verdadero sobre el ente. La raíz común de estas operaciones es el «*esse*» o «*claritas*» del sujeto cognoscente.

En la percepción del «*pulchrum*», la contemplación del ente en su verdad hace sentir al espíritu el «resplandor» o «incandescencia» de su propio «*esse*», lo que se explica porque la misma «*claritas*» intrínseca de la «*mens*» es quien constituye el acto de la intelección.

San Alberto Magno, en su opúsculo *De pulchro et bono*, escribe: «La primera procesión que tiene lugar en la mente es según la aprehensión del verdadero; después, esto verdadero se hace *refulgente, incandescente* [*exandescit*], y pasa a ser concebido bajo la razón de bueno; y así, a continuación, el deseo es movido hacia él [...]. En consecuencia, lo verdadero tomado en sentido absoluto responde a la procesión de la luz; la aprehensión de lo verdadero, en la medida que tiene razón de bueno, responde a la procesión de lo bello; y el movimiento del deseo corresponde a la procesión de lo amable [o bueno]»²⁵.

[25] «Prima autem processio, quae est in mente, est secundum apprehensionem veri, deinde illud verum exandescit et accipitur in ratione boni, et sic deinde movetur desiderium ad ipsum [...]. Igitur ipsi vero absolute respondet processio luminis,

Aunque en la realidad no pueda diferenciarse entre el acto de la intelección y el de la experiencia estética, o entre el acto del juicio de verdad y el del juicio resplandeciente o estético, sí conviene distinguirlos en el orden conceptual.

Lo que determina formalmente la aprehensión del ente real en su naturaleza es la misma esencia de éste, que aparece en la conciencia porque ha sido abstraída de las imágenes sensibles, como ocurre en el caso del hombre, o bien porque ha sido directamente infundida por Dios, como ocurre en el caso de los ángeles. Sin embargo, lo que determina formalmente la aprehensión del ente en su «*claritas*» es la propia «*claritas*» de la «*mens*», su «luz inteligible». Estamos ante un «conocimiento existencial», con una estructura metafísica que frustra cualquier intento de fijación objetiva, pues no consiste en la intelección de una forma, sino en el «resplandor» de esa «forma», que es la «luz» y la «*claritas*» constitutiva de su actualidad inteligible.

Estas dos operaciones —dos desde una línea entitativa, no formalmente consideradas «en el género de los inteligibles»— dan lugar a dos juicios que también pueden diferenciarse según la razón: el «*verum*» está en el entendimiento en la medida en que éste manifiesta y declara en el juicio que «la cosa es igual a la forma que él aprehende»; en cambio, el «juicio estético», que no es conceptual sino existencial, manifiesta una connaturalidad según el «*esse*» o «*claritas*» entre el espíritu y el ente verdadero contemplado. La diferencia que existe entre la intelección y la experiencia estética es la misma que existe entre la «forma» y el «resplandor de la forma»; de modo similar, la diferencia que existe entre el juicio verdadero y el juicio estético, coincide con la que separa el «concepto» del «resplandor del concepto».

apprehensioni autem veri secundum quod habet rationem boni respondet processio pulcri, motui vero desiderii respondet processio diligibilis [San Alberto, *De pulchro et bono*, q.1, a.1, in c].

Lo determinante y formal en la experiencia estética es el «resplandor de la autoconciencia», es decir, el acto a través del cual el ente inteligente se percibe a sí mismo «*secundum quod habet claritatem*». La «*claritas*» participada con independencia de la materia, a semejanza de su causa ejemplar, que es la subsistente contemplación de la belleza en acto puro, conserva una infinita actualidad consciente y manifestativa, por la que el espíritu es capaz de iluminar y manifestar el ente universal en su belleza. En pocas palabras: *el hombre contempla la belleza de todas las demás cosas en su propia belleza*.

6.- LA EXPERIENCIA ESTÉTICA ES MANIFESTATIVA DEL ENTE EN SU «CLARITAS»

La percepción de la belleza, de acuerdo con santo Tomás y San Alberto, debe situarse en la línea de la perfección de aquel acto a través del cual el entendimiento contempla la verdad. Pero como este acto es naturalmente formativo de un «*verbum interius*», también deberá serlo el acto de la experiencia estética, pues uno y otro están constituidos por una misma «refulgencia» de la «*veritas sive claritas divinae essentiae*»²⁶.

El «*verum*», en la medida en que es conocido por el entendimiento, se caracteriza por manifestar y declarar el ente en su naturaleza; pero cuando el espíritu contempla actualmente el «*pulchrum*», ¿qué es lo que manifiesta y que declara? La «belleza trascendental» consiste en una «ordenación de la cosa a la virtud cognoscitiva *según el ser*»²⁷; en cambio, «la belleza que está en el entendimiento» consiste en una conexión del espíritu con el objeto por medio de una connaturalidad según el «*esse*» o «*claritas*»; esta connaturalidad, por la que el ente personal pasa

[26] Santo Tomás, *Super Sententiis*, III, d.14, q.1, a.2, qc.1 ad 2.

[27] «[...] nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi [Íd., *Super De divinis nominibus*, c.4, lec.5, n.356]».

a poseerse conscientemente en su belleza, es el «ser en acto» del que emana lo bello en el juicio, esto es, lo bello como manifestativo y declarativo del ente en su «*claritas*».

El «decir» mental sigue a una operación del entendimiento y, dependiendo de la naturaleza de ésta, deberá considerarse de un modo o de otro: cuando esta operación consiste en una adecuación del entendimiento con la esencia del ente, da lugar a la manifestación de lo verdadero en el lenguaje del espíritu; pero cuando consiste en una connaturalidad según la «*claritas*» entre la «*mens*» y el objeto conocido, entonces da lugar a la formación de un «juicio incandescente» o «estético».

La actualidad del entendimiento está constituida por la autopresencia luminosa de la «*mens*» como existente y como bella y, por este motivo, tanto la intelección objetiva del ente como la contemplación experimental de su belleza, coinciden en la realidad en una sola operación. El acto del entendimiento humano no es la «luz inteligible» en su pureza, sino en su actuar en una forma determinada, de manera que el sujeto intelectual no puede aprehender el ente en tanto que «incandescente» o «refulgente» sin entenderlo también en su naturaleza.

De modo similar, como la «*claritas*» solo se manifiesta al expresar la esencia del ente, el lenguaje mental revela, junto con la adecuación entre la forma conocida y la del objeto extrínseco, el «parentesco connatural» que hay entre los dos en cuanto al acto, que es el «*splendor formae*». El entendimiento en acto, por su abundancia, habla y manifiesta en el «verbo mental» lo que entiende. Pero como el principio del que emana es la «*claritas*» del espíritu en su actuar las formas entendidas, no cabe duda de que al «*verbum mentis*» también le corresponde la razón de «verbo incandescente», de «verbo estético».

7.- LA «PALABRA INCANDESCENTE» COMO PLENITUD DEL LENGUAJE

Pero vamos a ver, si cualquier palabra interiormente emanada es «luz resplandor de la luz», ¿eso significa que todos los verbos interiores son declarativos de la belleza? La respuesta es no; sólo lo son las «palabras del corazón»; aquellas que el hombre no sólo forma o engendra, sino que también «engendra», comunicándoles de algún modo su propio ser.

Santo Tomás no llama «palabras del corazón» a todas las «palabras mentales» sino tan sólo a las que emanan de la operación más alta a la que puede llegar la inteligencia en sí misma: la perfecta identidad entre el cognoscente y el conocido ubicada en el acto del entendimiento, que es el «*esse*», la «memoria» y el «corazón» del espíritu. El inteligente en acto manifiesta y declara lo que ya entiende, aquello con lo que ya es «uno» y, por este motivo, expresa o «eructa» lo que hay de inteligible en lo más profundo de la realidad, la esencia del objeto.

Josep Torras i Bages, en su ensayo «Del verbo artístico», afirma: «El *verbum* cordis de santo Tomás designa el verbo del hombre en toda su plenitud, saliendo del centro de la vida, que radica, según la manera ordinaria hablar, en el corazón». La operación por medio de la cual la «palabra interior» emana «del centro de la vida», del «núcleo ontológico» del sujeto personal, el obispo de Vich la describe comentando el segundo versículo del *Salmo* 44 (45): «*Eructavit cor meum verbum bonum*». Lo comenta de la siguiente manera: «Eructamos cuando estamos repletos; y el espíritu del hombre, cuando está repleto de altos pensamientos y de afectos apasionados, eructa, es decir, emite naturalmente la expresión de su estado, el verbo de su corazón»²⁸.

La perfección de la «locución mental» será mayor, cuanto más capaz sea de expresar la esencia del ente, cuanto más íntima sea la

[28] Josep Torras i Bages, «Del verb artistic», p.381, dentro de: Íd., *Obres Completes*, Barcelona : Editorial Selecta, 1948.

unidad entre el cognoscente y el conocido, cuanto más arraigada esté la forma inteligible en el «*esse*» de la mente y, por tanto, cuanto más liberada esté de aquella accidentalidad que sobreviene a la esencia de la cosa en virtud de su unión con la materia signada. La profundidad de la «*intentio intellecta*» a la hora de revelar la naturaleza del ente es estrictamente correlativa a la intimidad y a la unidad con que la intelección de la cual procede está arraigada en el ser del sujeto inteligente.

El destino final del «verbo interior», su perfección última, es convertirse en un «verbo estético», un «verbo incandescente». Una palabra de estas características implica una doble profundidad: por un lado, la expresión de lo más profundo y nuclear existente en la realidad; y por otro, el arraigo de la palabra en la íntima presencia del sujeto que conoce, esto es, en su ser. Cuando se cumplen estas dos condiciones se produce la emanación interior más perfecta que puede tener lugar en el seno de una mente finita, la del «*verbum cordis*», que manifiesta la conexión entre la esencia pensada y la del ente real y, además, la conexión entre el «resplandor» del espíritu y el del objeto conocido.

8.- LA BELLEZA Y EL DESTINO FINAL DE LA FILOSOFÍA

La última perfección del entendimiento humano se identifica con el término de la filosofía, con su destino final, que consiste en contemplar el orden entero del universo no sólo en su verdad sino también en su «*claritas*». La memoria que la mente tiene de sí misma «*inquantum in seipsa habet claritatem*» necesita para pasar al acto manifestar la esencia del objeto; si el alma humana está ordenada a reproducir en ella la universalidad del ente es porque aspira a implantar todas las cosas en la intimidad de su acto y, de este modo, a conectarse actualmente con todas ellas por medio de una connaturalidad según la «*claritas*».

Pero, como la actualidad del entendimiento es naturalmente locutiva, la indisoluble unidad con la que conviven la intelección objetiva

del ente y la aprehensión de su belleza en el acto de entender necesita manifestarse en un término inmanente, que no sólo revela la connaturalidad entre el sujeto cognoscente y el objeto contemplado según la «forma», sino también según el «resplandor de la forma». El ejercicio filosófico está ordenado a contemplar la belleza del universo y a manifestarla en «conceptos resplandecientes»; es decir, en palabras que, sin perder en lo más mínimo su precisión, expresan la naturaleza de las cosas al mismo tiempo que dejan traslucir la Belleza eterna, de la cual es un rayo la «divina lucecita de la inteligencia humana»²⁹.

[29] Id., «De la poesía de la vida», p.304, dentro de: *Op. cit.*