



Conocimiento estético en Santo Tomás

Aesthetic Knowledge in Saint Thomas

Tomás Salazar Steiger

Universidad Católica San Pablo (Perú)

tesalazar@ucsp.edu.pe

Resumen

El pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre la belleza aborda también aspectos fundamentales relacionados con el conocimiento estético. Su doctrina ha sido interpretada de diversos modos, incluso contradictorios. El presente artículo busca presentar todos los textos relevantes de la obra de Santo Tomás sobre el conocimiento estético, para considerar su aporte y su grado de desarrollo propios. A partir de este material se puede distinguir con mayor claridad lo dicho por Santo Tomás respecto de los aportes de sus intérpretes, así como sugerir futuras rutas de investigación.

Palabras clave: *Estética, Belleza, Conocimiento, Epistemología.*

Abstract

Saint Thomas Aquinas's thought on beauty also addresses fundamental aspects related to aesthetic knowledge. His doctrine has been interpreted in various, even contradictory, ways. This article seeks to present all the relevant texts of the work of Saint Thomas on aesthetic knowledge, to consider their contribution and their degree of development. From this material it is possible to distinguish more clearly between what Saint Thomas said and the contributions of his interpreters, as well as to suggest future research routes.

Keywords: *Aesthetics, Beauty, Knowledge, Epistemology.*

1. Introducción

Cuando entramos en contacto con la belleza, cuando tenemos una experiencia estética, ¿qué es precisamente lo que sucede en nosotros? Somos conscientes de que percibimos y conocemos la belleza de algún modo, pero ¿de qué tipo de conocimiento se trata? O, para plantearlo de modo quizás polémico: ¿es lo mismo conocer la verdad de un objeto que conocer su belleza? Y si no es así, ¿en qué se distingue el conocimiento verdadero del conocimiento estético? Establecer esta diferencia nos permitiría comprender mejor la naturaleza propia del conocimiento estético.

Para acotar el problema, dirigimos la pregunta no a la experiencia estética propia del proceso creativo de un artista, sino más bien a la experiencia de orden receptivo, del conocimiento de un objeto bello ya existente que se pone en nuestro ámbito de percepción.

A modo de ilustración, ponemos un ejemplo tomado de la experiencia musical. En la percepción estética de una obra de música, nos encontramos ante un objeto sonoro en acto, una pieza musical que se está ejecutando y que está siendo percibida. El oyente va escuchando la música y, de pronto, sucede un momento especial en que goza de un modo particular con lo que está oyendo. Este momento podría describirse como una especie de clímax, tanto del conocimiento mismo, puesto que la obra se percibe con una nitidez y profundidad particulares, como del placer de lo que se está conociendo, pues la experiencia viene acompañada de un gozo intenso.

La pieza musical estuvo primero en una forma mental, y brota del interior de un músico, haciéndose actual, en la medida en que las notas se ejecutan en un instrumento y el sonido se actualiza, surgiendo de la actividad de un músico sobre un instrumento que emite vibraciones, las cuales se dirigen hacia un oyente capaz de percibirlas. Tomemos, por ejemplo, una Sonata de Beethoven. Hay pasos previos que considerar: Beethoven es conocido por un intenso trabajo en los motivos, la estructura y en la búsqueda intensa hasta encontrar la forma perfecta. Una vez terminado el proceso de composición, el artista transcribe la obra a una partitura, la cual contiene la forma musical en signos, esperando

ser ejecutada. Pero para llegar a la experiencia estética musical plena, no basta la partitura, es necesario actualizar dicha música, volverla sonido en acto.

El conocimiento y placer propios de la escucha musical se constituyen en el contacto del sonido mismo en acto, con un oyente que siente y experimenta la música con sus sentidos, pero también con su inteligencia. Si se tratara de un conocimiento «verdadero» de la partitura, quizás bastaría con el análisis musical: estudiar la obra, conocer su estructura, la organización de sus temas, la configuración de los acordes, etc. En ese sentido, un conocimiento de este tipo podría considerarse un conocimiento universal: vale para todas las diferentes versiones o ejecuciones de esa pieza. Quien domine el análisis musical de una Sonata de Beethoven, conoce esa sonata sea interpretada por Richter, Barenboim, Trifonov u otro pianista, en cualquiera de sus instancias individuales, y podrá también reconocer un error en cualquier interpretación. Pero ese tipo de conocimiento no es el mismo que el conocimiento de aquel que experimenta la belleza de esa sonata en uno de esos eventos particulares. Es más, alguien que escucha la Sonata puede gozar profundamente de ella, sin tener la más mínima idea del conocimiento que el análisis musical le podría ofrecer. En ese sentido, el conocimiento estético es el conocimiento de un singular. La belleza se conoce experimentándola en la cosa bella. Entonces, surge la pregunta: ¿Qué tipo de conocimiento es esta experiencia de la cosa bella?

2. Intérpretes de Santo Tomás sobre el conocimiento estético

A principios del siglo XX, surgió un renovado interés por la doctrina de la belleza de Santo Tomás de Aquino. Dos autores importantes atendieron dicha doctrina y presentaron sus interpretaciones de la misma en cuanto al conocimiento estético. Curiosamente, dichas interpretaciones siguieron direcciones opuestas. En 1920, el filósofo francés Jacques Maritain publicó *Arte y Escolástica*, donde presentó el conocimiento estético principalmente como una intuición:

Santo Tomás, que tenía tanta simplicidad como sabiduría, definía lo bello como lo que agrada a la vista, *id quod visum*

placet.¹ Estas cuatro palabras dicen todo lo necesario: una visión, es decir un *conocimiento intuitivo*, y un *goce*. Lo bello es lo que da gozo, no cualquier gozo, sino el gozo en el conocer; no el gozo propio del acto de conocer, sino un gozo que sobrealbunda y desborda de este acto a causa del objeto conocido. Si una cosa exalta y deleita al alma por el solo hecho de darse a su intuición, esa cosa es buena para aprehenderla, es bella.²

La inteligencia entonces, apartada de todo esfuerzo de abstracción, goza sin trabajo y sin discurso. [...] Fijada en la intuición del sentido, es irradiada por una luz inteligible que le es dada de *golpe*, en el sensible mismo en que resplandece, y que ella no capta *sub ratione veri*, sino más bien *sub ratione delectabilis*, por la gozosa actividad que le procura y por el goce que se sigue en el apetito, que se arroja como a su objeto propio a todo bien del alma. Solo después analizará más o menos bien las causas de este goce, mediante la reflexión.³

Umberto Eco, por su parte, publicó en 1956 *El problema estético en Tomás de Aquino*, resultado de su investigación doctoral. En este texto, Eco criticó la interpretación de Maritain, aduciendo que, según la epistemología tomista, no había lugar para la intuición que este describía y que, en cambio, dado que la verdad se da en la segunda operación del intelecto, el conocimiento estético necesariamente se debe dar en esta operación. Por lo tanto, describió el conocimiento estético como un conocimiento exhaustivo del objeto contemplado en el ámbito de esta segunda operación:

¹ Nota en el original: «*Sum. theol.*, I, q. 5, a. 4 ad 1. Santo Tomás no pretende, por otra parte, dar aquí otra cosa que una definición *por el efecto*. Sólo cuando señala los tres elementos de lo Bello da de este una definición *esencial*». Cabe indicar que Maritain cita de memoria y su referencia no es exacta.

² Jacques Maritain, *Arte y Escolástica*, (Buenos Aires: La Espiga de Oro, 1945), 31. Aquí hace referencia en una nota a la siguiente cita de Santo Tomás: “Pertenece a la esencia de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito” (*Sum. Theol.* I-II, q. 27, a. 1, ad 3).

³ Jacques Maritain, *Arte y Escolástica*, 34.

La visión estética no ocurre antes del acto de la abstracción, ni durante el acto, ni justo después de él. Ocurre al final de la segunda operación del intelecto, esto es, en *el juicio*.⁴

La *visio* estética surge como la culminación y compleción de un conocimiento intelectual en su nivel más complejo.⁵

Ver estéticamente un objeto significa mirar su estructura física y metafísica tan exhaustivamente como sea posible, en todos sus significados e implicaciones, y en sus relaciones proporcionales a su propia naturaleza y a sus circunstancias accidentales. Significa un tipo de *razonamiento sobre* el objeto, escrutándolo en detalle y en profundidad. Solo entonces se lo puede apreciar en su armonía y estructura formal.⁶

Ante semejante panorama, resulta fundamental preguntarse: ¿qué enseñó realmente Santo Tomás sobre el conocimiento estético? Conviene precisarlo y distinguir entre lo que el Aquinate escribió y lo que sus intérpretes desarrollaron a partir de sus propios esquemas de pensamiento. Dicho esto, queda establecido el objetivo de este escrito: presentar lo que se podría denominar la doctrina de Santo Tomás acerca del conocimiento estético.

3. Santo Tomás y el conocimiento estético

Es importante advertir que Santo Tomás no abordó el tema estético de modo sistemático, sino que su pensamiento acerca de la belleza es preciso recogerlo de distintos pasajes de su obra en los que, con ocasión de otro tema, trae a colación la belleza para ilustrar o profundizar algún aspecto de lo tratado. Por lo tanto, lo

⁴ “We are thus compelled to come to the following conclusion. Aesthetic seeing does not occur before the act of abstraction, nor in the act, nor just after it. It occurs instead at the end of the second operation of the intellect -that is, *in the judgment*”. Umberto Eco, *The Aesthetics of Aquinas* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 196.

⁵ “The aesthetic *visio* comes to birth as a culmination and completion of intellectual knowledge at its most complex level”. Umberto Eco, *The Aesthetics of Aquinas*, 201.

⁶ “Looking at an object aesthetically means looking at its structure, physical and metaphysical, as exhaustively as possible, in all its meanings and implications, and in its proportionate relations to its own nature and to its accidental circumstances. It means, that is, a kind of *reasoning about* the object, scrutinizing it in detail and in depth. Only then can it be appreciated in its harmony and its formal structure”, *Ibid.*, p. 196.

que se expone a continuación es una sistematización de dichos pasajes, en cuanto tienen relación con el conocimiento de la belleza. Corresponderá al final de esta exposición hacer una valoración de dicha enseñanza.

a) La distinción entre bien y belleza

Iniciamos este recorrido considerando que la referencia al conocimiento como aspecto esencial para comprender la belleza es parte integral de un desarrollo muy importante en la reflexión de Santo Tomás sobre la distinción entre bien y belleza.

Santo Tomás de Aquino recibió las lecciones de San Alberto Magno, quien comentaba la obra del Pseudo-Dionisio, *Los nombres divinos*⁷. Dionisio aborda la belleza como un nombre divino, en cuanto Dios es causa de la *claritas* y la consonancia de todo. Al presentar dicho nombre, Dionisio utiliza cuatro términos: bello, belleza, amor y amado. Esto revela el estrecho vínculo entre lo bello y lo bueno, aunque el propio Dionisio no establece distinciones al respecto.

En su comentario, San Alberto Magno sí aborda explícitamente la distinción entre lo bello y lo amable, y lo bello y lo *honestum*.⁸ En la cuestión disputada en que trata esta última distinción, San Alberto propone la *cuasi* diferencia específica que distingue lo bello de lo *honestum*. Mientras el bien en general atrae, el bien *honestum* atrae por sí mismo, y la belleza, atrayendo también por sí misma, se diferencia del bien *honestum* en cuanto que es esplendor de la forma sobre las partes proporcionadas y determinadas de la materia. Recogemos esta definición, en la que se verá la intención de San Alberto de expresar lo propio de lo bello en la cosa en sí misma:

lo bello en su *ratio* contiene tres cosas: el esplendor de la forma sustancial o accidental sobre las partes

⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras Completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007).

⁸ No existe una traducción adecuada del término *honestum* al castellano, por lo que será preferible mantenerlo en el latín original, indicando brevemente que hace referencia al bien que atrae por sí mismo, en contraste con el bien útil y el bien deleitable.

proporcionadas y determinadas de la materia, como cuando se dice bello al cuerpo por el resplandor de su aspecto sobre los miembros proporcionados. Y esto es como la diferencia específica⁹ que realiza plenamente la *ratio* de lo bello; segundo, es que atrae hacia sí el deseo, y esto lo tiene en cuanto es un bien y un fin; tercero, que congrega todas las cosas, y esto lo tiene de parte de la forma, cuyo resplandor hace lo bello.¹⁰

Esta es la reflexión estética que recibió Santo Tomás mientras era estudiante de San Alberto. Cuando el joven Aquinate escribe su primera obra sistemática, el *Comentario a las Sentencias*, aborda por primera vez la distinción entre el bien y la belleza. Aquí, parece seguir a San Alberto, pues propone de modo breve que:

la belleza no tiene *ratio* de apetecible sino en cuanto está incluida en la *ratio* de bien: así también es apetecible lo verdadero. Pero según su propia *ratio* tiene *claritas* y las cosas dichas, que tienen semejanza con lo propio del Hijo.¹¹

«Las cosas dichas» son la proporción y la *magnitudo*, las cuales, junto a la *claritas*, son los rasgos del Hijo que permiten que se le llame Belleza. Proporción, magnitud y *claritas* serían, en esta primera formulación, los aspectos formales propios de la belleza, que permitirían distinguirla del bien.

La segunda vez que Santo Tomás distingue bien y belleza, en su obra *De veritate*, explica que apetecer el bien, la paz y la belleza no implica apetecer cosas distintas. Todo ama lo bello por ser *modificatum* y *specificatum*. Sin embargo, Santo Tomás precisa que esto pertenece también a la esencia de lo bueno. La distinción entre bien y belleza en este pasaje proviene del bien, ya que el bien añade un orden de lo perfectivo a otro: “*ordinem perfectivi ad alia*”.¹² No se dice más sobre esta distinción en este pasaje.

⁹ «et hoc est quasi differentia specifica complens rationem pulchri», dice San Alberto.

¹⁰ Alberto Magno, *Super De div. nom.*, c. 4, 72, co. Traducción propia.

¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4. Todas las obras de Santo Tomás están recuperadas de <https://www.corpusthomicum.org/> y la traducción es propia.

¹² Cf. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 12.

La tercera vez que Santo Tomás plantea esta distinción, en su propio *Comentario a los Nombres divinos*, establece un hito definitorio en su reflexión:

Aunque lo bello y lo bueno sean lo mismo en el sujeto, porque tanto la *claritas* como la consonancia se contienen bajo la *ratio* de lo bueno, difieren según la *ratio*: pues lo bello añade a lo bueno el orden a la potencia cognoscitiva.¹³

Este pasaje es fundamental debido al cambio que presenta sobre la *ratio* de la belleza tanto respecto de San Alberto como de sus propios textos anteriores. Se trata de una toma de postura nueva, con dos afirmaciones cruciales. Primero, que la consonancia y la *claritas* también pertenecen a la *ratio* de lo bueno. Ratifica esto al afirmar que la conmensuración pertenece al bien, y que la salud y la belleza son conmensuraciones.¹⁴ Por eso, lo bello y lo bueno son lo mismo en el sujeto. Con esta afirmación, la belleza perdería la exclusividad respecto de la *claritas* y la proporción. Por lo tanto, estas características por sí solas ya no pueden indicar la *ratio* propia de la belleza, como lo afirmaba explícitamente San Alberto. Santo Tomás ya había expresado el vínculo del bien con la consonancia y con la *claritas* en otros pasajes.¹⁵ Por lo tanto, este pasaje muestra que Santo Tomás ya expresa de modo explícito que la *claritas* y la proporción son también propias de la *ratio* del bien. Se distancia así de San Alberto, quien atribuía a ellas la *ratio* propia de lo bello, y, por lo tanto, la diferencia específica con lo bueno.

La segunda afirmación plantea una solución para la distinción entre el bien y la belleza: lo propio de la *ratio* de la belleza es su ordenación a la potencia cognoscitiva. Si bien la *claritas* y la proporción son fundamentales para la belleza, no son suficientes para definir su *ratio*. Se requiere un elemento adicional para terminar de perfilar dicha *ratio*: el orden a la potencia cognoscitiva. Se podría afirmar que la belleza es la *claritas* y la consonancia

¹³ Santo Tomás de Aquino, *In De div. nom.*, n. 356.

¹⁴ Cf. *Allí mismo*, n. 589.

¹⁵ Por ejemplo, aquí vincula la *claritas* al bien: «quia in creaturis quae suum ordinem servaverunt, et divina bonitas clarius resplendet, et decoris ornatus immutatus non est» Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2, pr.

ordenada al conocimiento, reconociendo así en la referencia al conocimiento un elemento constitutivo de la belleza. Este pasaje representa un momento muy importante en la categorización de la belleza en Santo Tomás. Andereggen afirma categóricamente que este punto solo basta para “confirmar la originalidad de la captación de la belleza en la *Expositio*”.¹⁶ Según Menéndez y Pelayo, esta distinción es fundamental en la historia de la estética occidental.¹⁷

El siguiente hito en la reflexión de Santo Tomás es la *Suma Teológica*. Dos pasajes son importantes, los cuales, en cierto sentido, desarrollan y explican lo que fue solo enunciado en el *Comentario a los Nombres divinos*. En un primer pasaje, Santo Tomás trata nuevamente la cuestión de la relación entre bien y belleza al preguntarse si el bien es solo causa final o quizás también causa formal.¹⁸ Allí afirma nuevamente que bien y belleza se identifican en el sujeto, y que la diferencia entre el bien y lo bello radica en la referencia de cada uno a diferentes potencias: el bien a la potencia apetitiva y la belleza a la cognoscitiva. El bien, referido al apetito, es causa final, y la belleza, referida al conocimiento, es causa formal.

¹⁶ «Para confirmar la *originalidad* de la captación de la belleza en la *Expositio* —a pesar de lo que sostienen algunos— expliquemos brevemente un pasaje decisivo en ese sentido: [cita el texto] Dionisio, como el mundo griego en general, prácticamente considera sin una distinción neta el bien y la belleza. Su tratamiento explícito y largo del tema, sin embargo, supone ya en su concepción una especificidad que será desarrollada por el Aquinate, quien presenta en este pasaje su distinción última, no fundada en el sujeto en el que coinciden, como por otra parte las otras propiedades últimas del ser (uno, algo, verdad...), sino en “razones” distintas», Ignacio Andereggen, *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, (Buenos Aires: Educa, 1989), 161.

¹⁷ «La confusión, visible en el Areopagita, entre los conceptos de hermosura y de bien, ya identificados o no bien discernidos muchas veces por los platónicos, desaparece o se va aclarando en la escolástica de la Edad Media, principalmente en Santo Tomás. Con declarar que el bien y la belleza, aunque sean una misma cosa en el sujeto, se distinguen racionalmente quedaba de hecho consolidada la independencia de la estética como ciencia distinta de la ética. Increíble parece que algunos modernos [...] hayan mostrado tanto empeño en [...] confundir lo bello con lo amable, y a atribuir a la voluntad lo que el gran maestro dominico atribuye tan claramente a la potencia cognoscitiva», Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, (Madrid: Colección de Escritores Castellanos, 1909) Tomo I, 242-3.

¹⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 5, a. 4, arg. 1.

Santo Tomás verifica este aspecto propio de la belleza recurriendo a la célebre definición nominal: “*pulchra enim dicuntur, quae visa placent*”,¹⁹ y luego la fundamenta, elaborándola: después de indicar que la proporción es un elemento esencial de la belleza, señala que dicha proporción se verifica en el placer que produce la belleza en los sentidos.²⁰ La proporción de la belleza no es solo la de las propias partes del objeto bello, sino también la que se produce entre el conocedor y lo conocido. Para finalizar la argumentación, señala Santo Tomás que la semejanza corresponde a la forma y, por ende, lo bello corresponde propiamente a la *ratio* de causa formal. Es decir, el placer que proviene de la proporción está relacionado a la unidad entre el conocedor y la forma conocida: la asimilación entre lo conocido y el conocedor, debido a la semejanza entre ambos.

El segundo pasaje fundamental de la *Suma Teológica* está en el texto en que Santo Tomás se pregunta si el amor es solo del bien, y parece que no, pues también se ama la belleza.²¹ Al explicar el amor, confirma Santo Tomás una vez más la presencia de la proporción en el bien, pues para cada uno es bueno lo que le es connatural o proporcionado.²² Al exponer la relación entre bien y belleza, afirma que son idénticos en el sujeto, pero difieren según la *ratio*. Bien y belleza comparten la capacidad de aquietar el apetito. Mientras que el bien aquietta el apetito en general, a la *ratio* de lo bello corresponde a aquello en cuyo aspecto o cognición se aquietta el apetito. Esto parece afirmar que la belleza pertenece al género común del bien (lo que aquietta el apetito) pero tiene como propio ser aquello en cuyo aspecto o cognición se aquietta el apetito. Esto se puede confirmar en la afirmación de que lo bello añade a lo bueno cierto orden a la potencia cognoscitiva: el bien se dice *simpliciter*, que complace el apetito; lo bello se dice de

¹⁹ «Las cosas bellas son aquellas que, al ser vistas, causan placer». Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 5, a. 4, ad 1.

²⁰ La relevancia de este uso de la proporción hizo que Eco considerase que la belleza consistía principalmente en esta proporción, desarrollando la idea de que la belleza se constituía en el conocimiento de la misma.

²¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 27, a. 1, arg. 3.

²² Cf. *Ibid.*, I-II, q. 27, a. 1, co.

aquello cuya aprehensión place.²³ Este pasaje aporta también una reflexión sobre los sentidos que participan en la percepción estética. Santo Tomás sostiene que no decimos que los olores o sabores son bellos, sino que nos parecen bellos los objetos que percibimos por el oído y la vista, puesto que estos sentidos son los «más cognoscitivos» y los que «más sirven a la razón».²⁴ Aunque se pueda cuestionar esta categorización de los sentidos que perciben la belleza, queda claro, por la argumentación, que la belleza es particularmente afín a la inteligencia.

Hasta aquí los pasajes en los que Santo Tomás distingue el bien y la belleza. Se puede percibir cómo se consolida la esencial orientación de la belleza al conocimiento, y particularmente a la inteligencia, puesto que, entre los cinco sentidos, son solo los más «inteligenciados» los que son apropiados para la percepción estética.

En el tratamiento que Santo Tomás da al amor por la belleza, se constata lo recientemente dicho. En este tratamiento, se va perfilando que el conocimiento, en particular la visión, es fundamental para dicho amor. Lo afirma en el *Sent. Ethic.*: “ser placentero a los ojos de otros pertenece a la *ratio* de la belleza”.²⁵ También expresa un deseo propio del sentido: “si los ojos pudiesen pedir, desearían ver bellos colores, y los oídos, sonidos dulces”.²⁶ Pero quizás el pasaje más relevante para indicar esto sea un texto del *Comentario a los Salmos*, donde Santo Tomás expone con mayor hondura el deseo de lo bello, íntimamente ligado al deseo de conocer.

Desde la confianza de la oración brota la exposición de lo más íntimo del orante: el deseo de habitar la morada divina para «ver el deleite», según la expresión bíblica, que Santo Tomás interpreta como el deseo de ver la belleza de Dios. Este deseo es uno, por la perfección de la causa, afirma Santo Tomás. El amor divino hace que todo el ser humano tienda a Dios sin vacilación. A esto añade Santo Tomás la intensidad del amor, la cual presenta como un

²³ Cf. *Ibid.*, q. 27, a. 1, ad 3.

²⁴ «maxime cognoscitivi» y «rationi deservientes», son las expresiones originales.

²⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 1, l. 13, n. 10.

²⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 36, n. 3. Es un texto original de Orígenes.

aguijón y un fuego. Y luego, la intención: para ver. Santo Tomás procede a describir lo que se desea ver, y propone tres elementos, entre los cuales el primero es la belleza.²⁷ Santo Tomás centra su definición de belleza en la formalidad divina: “La suma belleza está en Dios mismo, pues la belleza *consistit in la formositas*, y Dios es la forma misma que informa todo”.²⁸ El rol de la forma en este texto es capital: el hombre desea ver la forma de las cosas, y principalmente la forma que informa todo. Así, Santo Tomás expresa con máxima radicalidad el deseo íntimo de la belleza que tiene el ser humano, orientado a las formas de las cosas, pero principalmente a la causa de toda belleza y la belleza suprema, Dios.

Las otras dos cosas que desea el ser humano son: las cosas deleitables, es decir, la bondad de Dios en la cual se halla el sumo deleite, y la disposición de las cosas, por lo cual es muy deleitable tener la ciencia de todas las cosas del mundo. Este texto parece presentar una primacía de la belleza sobre el bien y el orden (y la ciencia), que podría tener mucho fruto elaborar, pero que Santo Tomás no desarrolla aquí. El núcleo de lo dicho en este texto está ratificado por otros: es imposible ver a Dios y no amarlo, porque todos aman la belleza, y la belleza máxima es Dios.²⁹ La visión de la belleza de Dios enciende totalmente el afecto para el amor divino. De la perfecta visión se sigue el perfecto amor. Esta visión es un tipo de unión con Dios, que Santo Tomás describe en otro pasaje como la «*gloria fruitionis*», unión por la gloria de la fruición³⁰ y alegría de los elegidos.³¹

En los pasajes reseñados podemos constatar que, al explorar el deseo del conocimiento del ser humano inscrito en la estructura misma del conocimiento sensorial, pero particularmente en el ámbito intelectual, se percibe como rasgo radical del deseo propio del conocimiento su fundamental orientación hacia la belleza.

²⁷ Las otras dos cosas deseadas son: segundo, el bien; y tercero, la disposición de las cosas.

²⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 26, n. 3.

²⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.

³⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Rom.*, cap. 1, l. 1.

³¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comp. th.*, lib. 1, cap. 241, co.

b) Textos dedicados al conocimiento de la belleza

A continuación, presentamos otros textos en los que Santo Tomás trata explícitamente la relación entre el conocimiento y la belleza. Santo Tomás se expresó en términos del conocimiento sensorial y racional, por lo que conviene sistematizar lo que nuestro autor expresó respecto de ambas dimensiones.

• *Belleza y conocimiento sensorial*

Santo Tomás retoma la idea aristotélica de que, a mayor belleza en el objeto, más perfecta la visión, la cual tiene una referencia al conocimiento sensorial, al sentido de la vista. La primera vez que se refiere a este texto aristotélico, explica que la aprehensión puede ser causa de deleite de dos modos. El primero, cuando existe correspondencia entre la cosa aprehendida y el sujeto que aprehende. Sin embargo, en este modo también puede surgir tristeza si no existe correspondencia con el bien del sujeto, como cuando uno ve al enemigo que está a punto de atacarnos. El segundo modo se da por la aprehensión misma: uno se deleita no por la correspondencia entre el sujeto y lo aprehendido, sino por la aprehensión misma. La aprehensión *per se* no produce tristeza alguna.³² Por lo tanto, la aprehensión *per se* solo produce delectación, y esta puede variar en intensidad dependiendo de si la aprehensión es más perfecta y más acorde con aquello que nos causa placer. De esta manera, la visión perfectísima y, por lo tanto, más placentera, es aquella que está óptimamente dispuesta a percibir lo más bello que puede ser visto.³³ Con esta afirmación suprime el subjetivismo estético, ya que la belleza está en el objeto, y su belleza es la causa de la perfección de la visión. La operación perfectísima del sentido se encuentra óptimamente dispuesta a lo más bello posible. Este texto es importante porque indica un deleite propio del conocimiento *per se*, que se vincula específicamente a la belleza.³⁴

³² «Apprehensio autem, per se loquendo, nullo modo potest tristitiam facere», Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, co.

³³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 2, co. Cf. también: *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, arg. 2.

³⁴ Podría ser de la verdad también, pero en este texto, Santo Tomás refiere solo a la belleza.

En el *De veritate*, Santo Tomás distingue, como hará en la *Suma Teológica*, entre el apetito natural (sin aprehensión, como una roca tiende hacia abajo), el apetito sensual y el apetito racional (voluntad). El objeto del apetito sensual es la cosa en cuanto conveniente o deleitable, mientras que el de la voluntad es el bien absolutamente. La voluntad y la sensualidad son apetitos distintos, pues uno desea el bien mismo, mientras que el otro desea una cosa buena. En ese pasaje explica Santo Tomás que el objeto propio de la sensualidad es lo bueno o conveniente para el que siente en dos sentidos: primero, la comida y la bebida es buena para el esse mismo del que siente; segundo, un color bello es conveniente a la vista para ver, y un sonido moderado al oído para oír.³⁵ Este texto establece una relación entre la proporción del objeto y la capacidad de proporción del sentido.

Santo Tomás niega que los animales sean capaces de aprehender la belleza,³⁶ lo que vincula este ejemplo con la relación entre el conocimiento sensorial y el intelectual, aunque no se desarrolla completamente. Los sentidos de los hombres difieren de los de los animales, pues en el ser humano, los sentidos se deleitan en aquello en lo que se deleita su inteligencia. Sin embargo, por otro lado, la conveniencia entre los propios sentidos y la belleza está muy explícitamente planteada aquí: la belleza visible es conveniente a la vista, y la belleza audible al oído.

En el *Comentario al De anima*, Santo Tomás aborda la ruptura de la proporción entre el sentido y el objeto sensible. Ilustra esta relación de proporción con un ejemplo del ámbito musical: al pulsar muy fuerte las cuerdas, se destruye la armonía y el tono del instrumento, que se basa en una proporción. Del mismo modo, exponer el sentido a un objeto que excede su ámbito de percepción del sentido resulta en la destrucción de la proporción del sentido, corrompiéndolo.³⁷ Esta proporción del conocimiento en general está ejemplificada aquí con la proporción propia de la belleza musical.

³⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 25, a. 1, co.

³⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 91, a. 3, ad 3. También en: *ST II-II*, q. 141, a. 4, ad 3.

³⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Sent. De anima*, lib. 2, l. 24, n. 6.

En la *Suma Teológica*, como hemos observado, la referencia al conocimiento sensorial es fundamental para definir la belleza en su orientación a la potencia cognoscitiva.³⁸ En el pasaje referido, Santo Tomás define la proporción de la belleza como la relación proporcional entre el sentido y la cosa, haciendo referencia al conocimiento sensorial en general: el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí. Esto es muy importante, ya que destaca el placer propio de la belleza: el placer de la potencia cognoscitiva que encuentra en la proporción del objeto conocido algo semejante a sí misma. Luego, partiendo del sentido, Santo Tomás generaliza este principio a todo conocimiento: "*Nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva*". Así, señala una característica propia de todo conocimiento, aplicada específicamente al conocimiento de la belleza: la proporción entre la potencia cognoscitiva y lo conocido, y el conocimiento como la asimilación de la forma.

Según Eco, este pasaje marca un hito en el pensamiento de Santo Tomás, al evitar una supuesta objetivización excesiva de la belleza. Sin embargo, la interpretación de Eco, al traducir "*consistit in*" de manera particular,³⁹ imprime una carga que parece excesiva: para él, la belleza está principalmente en la proporción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Sin embargo, este énfasis no corresponde a la manera de entender la proporción en la belleza en toda la doctrina de Santo Tomás.

Como hemos examinado en el pasaje anterior de la *Suma Teológica* en el que Santo Tomás aborda este problema, desarrolla

³⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 5, a. 4, ad 1.

³⁹ «At this point we should be able to give a sharper reading of the sentence "*pulchra sunt quae visa placent*" ("those things are beautiful which please when they are seen"). It is no accident that it should appear as something novel, disconcerting, and unusual in the context of Scholastic language; it can undoubtedly be seen as a bold attempt to counter an excessively objectivist conception of beauty which obscured its true nature. But the fact remains that in solving one problem this expression created others. Aquinas relegated it to a *responsio* (*ST*, I, 5, 4 ad 1), throwing it out casually as if it were totally plausible and a foregone conclusion ("*pulchra enim dicuntur quae visa placent*"; emphasis added). But it can come to seem imprecise or profoundly allusive, or cleverly elliptical. We may even be inclined to the view that Aquinas himself gave no great weight to it and threw the remark out lightly. But even if this were so, it would acquire importance in the context of his system as a whole», Eco, *The Aesthetics of Aquinas*, 55.

lo dicho anteriormente, indicando que lo propio de lo bello es ser aquello en cuyo aspecto o conocimiento se aquieta el apetito. En este núcleo de la distinción se incluye también la saciedad, con una expresión muy semejante a "*quae visa placent*": "*pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*".⁴⁰ El término "*ipsa*" aquí hace referencia a lo mismo que fue planteado en la aprehensión "*per se*" expuesta en el *Comentario a las Sentencias*. Como vimos, una vez expresada la *ratio* propia de la belleza, Santo Tomás desarrolla lo dicho con referencia a los sentidos, indicando el lugar especial que la vista y el oído tienen en la percepción de la belleza.⁴¹ Santo Tomás no desarrolla por qué la vista y el oído serían máximamente cognoscentes, ni particularmente al servicio de la razón. Por otro lado, no ilustra la manera cómo en el conocimiento estético se da el paso de los sentidos a la razón y/o inteligencia.

La continuidad entre sentidos e intelecto respecto de la belleza se expresa en distintos pasajes, como hemos observado: los ojos desean bellos olores y los oídos dulces sonidos.⁴² Ya sea en el amor hacia una mujer o en la amistad, el placer que provoca a la vista la belleza del otro es fundamental.⁴³ Por eso la belleza corporal se convierte en un añadido a la felicidad, ya que te hace agradable a los ojos de los demás, lo cual corresponde a la *ratio* de la belleza.⁴⁴ Sin embargo, este tema preciso del papel de los sentidos en el conocimiento de la belleza, que ha sido identificado como intelectual, no está descrito en la obra de Santo Tomás.⁴⁵

⁴⁰ Santo Tomás de Aquino, *ST I-II*, q. 27, a. 1, ad 3.

⁴¹ Aristóteles también afirmaba que la vista era el sentido más amado porque más cantidad de información (conocimiento) ofrecía, y verificaba en el amor a la vista la verdad de que naturalmente nos gusta conocer.

⁴² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 36, n. 3.

⁴³ Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 9, l. 14, n. 1.

⁴⁴ Cf. *Allí mismo*, lib. 1, l. 13, n. 10.

⁴⁵ Maritain insiste en esto: «Este problema de la percepción de lo bello por la inteligencia que usa de los sentidos como de instrumentos merecería un análisis más profundo, que muy raras veces, a nuestro parecer, ha tentado la sutileza de los filósofos», Maritain, *Arte y Escolástica*, 163, nota 56.

- **Belleza y conocimiento racional/intelectual**

En tres pasajes, Santo Tomás señala que la belleza es algo que se conoce mediante el intelecto, y, además, afirma que es por esta razón que los animales no pueden aprehender la belleza, a diferencia del ser humano. Con esto se indica que el conocimiento sensorial por sí mismo no percibe la belleza, aunque se haya expresado de ese modo. En el caso del ser humano, queda claro que es a través del conocimiento sensorial que la inteligencia percibe la belleza.

En dos pasajes, y explícitamente comparando al hombre con los animales, Santo Tomás sostiene la exclusividad del ser humano en cuanto al conocimiento estético, por ser un conocimiento intelectual y, además, gratuito. En el primero, al reflexionar sobre la postura erguida del hombre, resalta su estatus único. La cabeza erguida y la concentración de los sentidos en ella muestran que está principalmente dispuesta para conocer lo inteligible y llegar a la verdad. En los animales los sentidos son para deleitarse en torno al alimento y lo sexual. En el ser humano, en cambio, son también para el puro conocimiento. Solo él se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Esto supone el conocimiento intelectual: el hombre conoce las cosas celestes y terrestres para, a partir de todo lo inteligido, alcanzar la verdad.⁴⁶ Además, siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás define la vista como el más sutil de los sentidos, que muestra muchas diferencias. Esto es relevante pues afirma que los sentidos humanos son cualitativamente distintos a los de los animales, siendo su distintivo, el conocimiento de la verdad.

En otro pasaje, al hablar de la templanza, señala Santo Tomás que los animales se deleitan en cosas destinadas a conservar su naturaleza. Sin embargo, los seres humanos se deleitan también en cosas que van más allá de eso, como el sonido bien armonizado.⁴⁷

⁴⁶ Cf. «solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam», Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 91, a. 3, ad 3.

⁴⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 141, a. 4, ad 3.

En un tercer pasaje, Santo Tomás indica de manera menos explícita, pero con consideraciones valiosas su afirmación sobre la percepción estética a través del intelecto. En este contexto discute cómo abordar la percepción sensorial cuando algo es percibido como dulce por algunos y amargo por otros. La respuesta es que se debe tomar la percepción de los sanos por medida. La parte relevante de este pasaje, en relación con la belleza, es que luego transfiere este criterio del conocimiento sensorial a lo percibido por el intelecto, dentro de lo cual sitúa la belleza: lo que es evidente en la cognición de los sentidos, se dice similarmente del bien y del mal, de lo bello y feo, y de modo semejante de todas las cosas que son conocidas por el intelecto.⁴⁸ Aunque el ejemplo que presenta es explícito en relación con el bien, puede aplicar igualmente a la belleza: si alguien percibe intelectualmente algo como bello y otros como feo, debe prevalecer el juicio de aquellos en que no hay alguna corrupción según el intelecto, ya sea por una costumbre, una afección perversa u otro factor semejante. Es decir, también la percepción estética de un individuo puede estar distorsionada, y el hecho de que algo le parezca bello, no necesariamente significa que lo sea. La afirmación explícita de que la belleza se percibe por el intelecto contrasta con las percepciones puramente sensoriales.

Este pasaje también descarta una interpretación subjetivista de la percepción estética. El «*quae visa placent*» no es subjetivista por hacer referencia a los efectos en un sujeto cognoscente, sino que está referido a una «*recta ratio*» y una «*recta perceptio*», tal como se indicada aquí. El sentido mismo tiene una «*debita proportio*» consigo mismo indicada por el sentido sano. Este pasaje, además, tiene un valor adicional: contiene en germen una reflexión sobre la formación del gusto estético. Lo dicho aquí se confirma en otro pasaje en el que Santo Tomás presenta la necesidad de cierta disposición moral para el conocimiento de la belleza. Al menos la belleza de Dios, no se puede ver sin un corazón puro.⁴⁹ Si no limpias el cristal de tu intelecto por medio de las obras, la deseada belleza no aparece.

⁴⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In Metaph.*, lib. 11, l. 6, n. 6-7.

⁴⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Catena in Lc.*, cap. 24, l. 2.

El conocimiento intelectual de la belleza se ratifica en la afirmación de la percepción de la belleza propia de la honestas, que es una belleza espiritual: la percepción de la proporción de los actos y palabras según la recta ratio de la razón es una percepción intelectual de una proporción inmaterial.⁵⁰

En las afirmaciones sobre el fin último del ser humano, que para Santo Tomás es la visión divina, es mucho más explícita la percepción intelectual de la belleza incorpórea. Santo Tomás recurre con frecuencia a un pasaje bíblico para ilustrar esta visión: «verán al rey en su belleza», que se refiere a la visión de la gloria de Dios.⁵¹ Los santos verán la gloria de la naturaleza divina. Santo Tomás desarrolla esto de modo más preciso en el pasaje referido anteriormente del *Comentario a los Salmos*: lo primero que uno desea en la visión de Dios es la belleza,⁵² por su *formositas* eminente. Además, se desean dos cosas: la bondad de Dios y la disposición de las cosas. En este punto, queda reafirmado el carácter de causa formal de la belleza. El conocimiento está radicalmente orientado hacia la forma, y el conocimiento supremo se ordena a la forma suprema que informa todas las cosas. Aquí, forma y belleza se identifican en la expresión *formositas*. Dado que a más bello es el objeto, más perfecta es la visión, no hay acto más perfecto que la contemplación del ser más bello: Dios. Esta visión además está intrínsecamente ligada al amor: es imposible ver a Dios y no amarlo,⁵³ pues todo lo bello es amado.

El conocimiento de lo bello es bello en sí mismo: la visión corporal más bella es la que se orienta al objeto más bello posible.⁵⁴ Por eso, afirma Santo Tomás que la máxima belleza de la naturaleza humana se sustenta en el esplendor de la ciencia: "*maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae*".⁵⁵ Es decir, el ser humano alcanza su máxima belleza en la visión del objeto más bello posible, que es Dios. En esto consiste para el

⁵⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 145, a. 2, ad 1.

⁵¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Io.*, cap. 17, l. 6.

⁵² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 26, n. 3.

⁵³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.

⁵⁴ «sicut et pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu iacentium», Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 18, a. 1, co.

⁵⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *De malo*, q. 4, a. 2, arg. 17.

hombre su manera propia de «imitación de la belleza divina», que, según Santo Tomás, es el motivo por el cual todo fue creado. Esta idea también se expresa de otro modo: la belleza está esencialmente y *per se* en la vida contemplativa, pues es un acto de la razón, a la cual le corresponde de modo esencial la luz manifestadora (*claritas*) y el ordenar las cosas según la debida proporción.⁵⁶ Si el conocimiento es una asimilación de lo semejante, es en el conocimiento de la belleza donde la razón esencialmente se reconoce a sí misma. Es por eso que lo que más desea el ser humano es conocer la belleza divina: la razón infinita que es luz y orden infinitos.

Santo Tomás aborda la naturaleza propiamente intelectual del conocimiento estético en los pasajes en los que reflexiona sobre el conocimiento angélico de la belleza. En particular, al examinar la palabra “querubín”,⁵⁷ que indica cierta sobreabundancia de ciencia, él la describe como “plenitud de ciencia”. Esta plenitud consiste en la perfecta visión de Dios, la recepción plena de la *claritas* divina, y la contemplación, en el mismo Dios, de la belleza del orden de las cosas que derivan de Él.⁵⁸ La riqueza de una consideración así es enorme, aunque no existe desarrollo en este pasaje o en otros. Aquí la visión es de la *claritas* divina, pero dicha *claritas* está íntimamente ligada al orden de las cosas que derivan de ella. Además, se emplea el término “contemplar”, que podría indicar un elemento propio del conocimiento estético,⁵⁹ aunque no se explore en este pasaje.

Queda claro que la vocación última del ser humano apunta hacia una visión semejante. Otros dos pasajes relacionados al

⁵⁶ «La belleza, como ya dijimos, se sustenta cierta claritas y la debida proporción. Pero ambas se hallan radicalmente en la razón, a la cual pertenece la luz que manifiesta y ordenar la proporción debida en los otros. Por eso en la vida contemplativa, que se sustenta un acto de la razón, se halla la belleza *per se* y esencialmente», Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 180, a. 2, ad 3.

⁵⁷ Ya había indicado que «serafín» significa sobreabundancia de caridad, y su nombre significa «ardor» o «incendio». Se le aplican las cualidades del fuego.

⁵⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 108 a. 5, ad 5.

⁵⁹ «Contemplar» es el acto de la vida contemplativa, que es el fin del hombre. En otro pasaje está vinculado a la verdad. Aquí está presentado el problema de la relación entre belleza y verdad. «Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis», Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 180, a. 2, co.

conocimiento angélico de la belleza se refieren al conocimiento de su propia belleza y tienen un carácter moral, pues abordan la causa del primer pecado. El primer pecado del ángel fue por la consideración de su propia belleza.⁶⁰ En el tratado *De malo*, Santo Tomás señala que hay tres modos de inducir al pecado: el diablo que persuade, el mundo y la carne que atraen. El demonio no fue persuadido por otro, ni atraído por la carne (que no posee), ni por las cosas sensibles del mundo (que no necesita). Fue atraído por la belleza de su propia naturaleza. Se expresa así el tremendo poder atractivo que tiene la belleza para el conocimiento y la voluntad.⁶¹

La diferencia entre el conocimiento angélico y el humano reside en la participación de los sentidos y el discurso racional. Sin embargo, el conocimiento angélico sirve como un paradigma del conocimiento intelectual humano, en cuanto que comparte el carácter de sujeto cognoscente intelectual creado. Además, la visión beatífica del ser humano y el conocimiento angélico están íntimamente emparentados. Sin embargo, Santo Tomás no desarrolla a fondo la semejanza y diferencia entre el conocimiento angélico y humano de la belleza.

Por último, para completar la doctrina de Santo Tomás sobre el conocimiento de la belleza, es crucial abordar cómo Dios conoce su propia belleza y la del mundo, según el Aquinate. Para Santo Tomás, Dios significa ver.⁶² Este ve su propia esencia, que es bella: Él es la esencia misma de la belleza y la bondad.⁶³ Su misma esencia divina es belleza en sí misma y su belleza se manifiesta como *claritas*, verdad, pureza y simplicidad, y perfección.⁶⁴

⁶⁰ «quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit», Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 2, d. 5, q. 1, a. 3, co.

⁶¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *De malo*, q. 16, a. 2, ad 13.

⁶² «Nam Theos, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a theasthe, quod est considerare vel videre», Santo Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, lib. 1, cap. 44, n. 10.

⁶³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comp. th.*, lib. 2, cap. 9, co.

⁶⁴ Cf. «ipsa essentia eius est decor», *Super Iob*, cap. 40.

Además, la belleza de Dios es luz⁶⁵ y es la máxima *formositas*.⁶⁶ Allí está descrito el máximo conocimiento de la mayor belleza posible, pues solo Dios conoce perfectamente su propia esencia bella.

Por otro lado, en el ámbito trinitario, el Hijo es la imagen (engendrada, no creada) de su propia visión, y por eso es *splendor* de luz, y en ese sentido, visión de sí mismo. La primera afirmación sistemática de Santo Tomás sobre la belleza deriva de la consideración de la belleza del Hijo, el cual es la belleza perfectísima. Para explicarla, indica que el *splendor* del Hijo expresa su verdad, pues la verdad tiene *ratio* de *splendor*.⁶⁷ Es importante que relacione la belleza a la verdad, pues desde la tradición de Dionisio la identidad de la belleza ha sido desarrollada más con el bien. Esto puede deberse a que la tradición doctrinal relaciona al Hijo con la *species*. El Bien está relacionado al Espíritu Santo, por eso, la belleza en el Hijo está relacionada a la *claritas* que corresponde a la Palabra. Y, por otro lado, la *claritas* misma está ligada a la verdad.⁶⁸

Este *splendor* que representa el Hijo también constituye el arte del Padre.⁶⁹ tiene las *rationes* de todas las cosas.⁷⁰ En palabras de

⁶⁵ Cf. «Secundo quantum ad pulcritudinem, et sic Deus dicitur lux» Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3, expos.

⁶⁶ «Summa pulchritudo est in ipso Deo, quia pulchritudo in formositate consistit, Deus autem est ipsa forma informans omnia», Santo Tomás de Aquino, *Super Ps.*, 26, n. 3.

⁶⁷ Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 2, a. 3, expos.

⁶⁸ «The emphasis on the cognitive aspect leads to a shift of the place of beauty, namely, in the direction of “truth”. Its closer connection with the true is reinforced by two factors. The first of these is the doctrinal tradition which, together with pseudo-Dionysius, conditioned Thomas’s discussion of the beautiful, that is, the appropriation of species or beauty to the second Person of the Trinity in Hilary of Poitiers. This appropriation suggested the closeness of beauty and truth, for the property “truth” is attributed to the Son by medieval thinkers [...]. When Thomas deals with the appropriation of species to the Son he adduces as an objection the fact that, according to Dionysius, the beautiful and the good include one another. [...] The notion of *claritas* is the second factor that reinforces the connection of the beautiful to the true, for “clarity” is identified by Thomas with “truth” and the knowability of things. It is described as “light”. The mark of light, both physical and spiritual, is that it makes things visible. It has the property of clarification (*manifestation*)», Jan Aertsen, *Medieval Philosophy*, (Leiden: E.J. Brill, 1996), 357.

⁶⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*, q. 39, a. 8, co.

⁷⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, co.

Boecio: “en su mente bella está todo el mundo bello”.⁷¹ Como afirma Santo Tomás en el *De veritate*, Dios es la verdad de todo, ya que es su artífice.⁷² El Hijo encarna también la sabiduría; en Él reside la sabiduría que se expresa en la belleza del mundo.⁷³ Su sabiduría ordena todo armónicamente⁷⁴ y obra por amor a sí mismo, poseyendo la belleza perfecta y actuando para comunicar su semejanza.⁷⁵ Pues, según Santo Tomás, nadie crea algo que no sea bello, y todo ha sido creado para imitar la belleza divina.

En Él, que es el intelecto perfecto, se encuentra lo propio de la razón: manifestar la luz y ordenar proporcionadamente.⁷⁶ Por la tanto, Él es la causa de la consonancia y *claritas* de todo. Dios, como causa de toda *claritas* y *proportio*, obra con el propósito de entregar por participación aquello que posee perfectamente. Esta última parte expresa más el conocimiento de la belleza de Dios en cuanto artista, un tema que hemos excluido de nuestra consideración. No obstante, lo anterior es suficiente para consolidar la profundidad, sustentada en la naturaleza de Dios mismo, de la dimensión intelectual del conocimiento de lo bello.

4. Consideraciones finales

A partir de lo expuesto, podemos realizar las siguientes consideraciones:

- 1) Santo Tomás ha precisado aspectos fundamentales en la relación entre la belleza y el conocimiento que constituyen un aporte notable. Entre estos aspectos se incluye la orientación radical de la belleza hacia el

⁷¹ Cf. *Allí mismo*, lib. 2, pr.

⁷² Cf. «res naturales [...] sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis», Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co. Lo confirma en la *ST I*, q. 27, a. 1, ad 3: «Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificata».

⁷³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Io.*, cap. 1, l. 4.

⁷⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In De div. nom.*, n. 59. También: «Tertio, ponit ea quae pertinent ad sapientiam; et dicit quod ex Deo est *omnis sapientia*. Et quia sapientis est ordinare, subiungit: et *omnis ordo* et *omnis harmonia*, quae est convenientia ordinis». n. 650.

⁷⁵ Cf. *Allí mismo*, n. 352.

⁷⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST II-II*, q. 180, a. 2, ad 3.

conocimiento, con lo que se consolida su carácter formal. Además, se destaca el placer que la belleza otorga a los sentidos y a la inteligencia, así como su función perfeccionadora de las potencias intelectuales. También afirma la objetividad de la experiencia estética, considerando tanto los rasgos esenciales de la belleza en el objeto como los efectos en las potencias cognoscitivas y afectivas del hombre. La belleza se reserva de manera exclusiva para aquellos que son capaces de conocer intelectualmente, y la naturaleza humana está radicalmente orientada al conocimiento de la belleza. Esta orientación se manifiesta a través de una profunda «sed» de formas, siendo el deseo más profundo del ser humano dirigido particularmente hacia la forma más perfecta de todas, la divina. Estas afirmaciones constituyen un marco fundamental en el ámbito del conocimiento estético.

- 2) Sin embargo, aún queda pendiente un tratamiento más sistemático y detallado del estatus propio del conocimiento estético, que lo diferencia del conocimiento de la verdad. Resulta necesario explicitar epistemológicamente en qué consiste este conocimiento estético, estableciendo con precisión lo propio del conocimiento de la belleza. Santo Tomás abordó la necesidad de distinguir bien y belleza, pero no exploró la distinción entre verdad y belleza, distinción fundamental si lo propio de la belleza es orientarse a la *vis cognoscitiva*.
- 3) La afirmación del Aquinate sobre el carácter propiamente intelectual del conocimiento de la belleza es de suma importancia. Sin embargo, queda aún pendiente el desarrollo del rol de los sentidos (en el conocimiento sensorial en general, y específicamente en la vista y el oído) así como de las operaciones de la razón y el intelecto en el conocimiento de la belleza.
- 4) Frente a estos asuntos pendientes, desde mi punto de vista, quedan dos caminos a recorrer. En primer lugar, el

desarrollo de la relación entre la epistemología general de Santo Tomás y la doctrina del conocimiento estético. En segundo lugar, aportar elementos nuevos para un desarrollo que vaya más allá de lo propuesto por Santo Tomás. Ambas vías constituyen terreno nuevo, y es posible que la falta de desarrollo por parte de Santo Tomás en estos aspectos sea la causa de que las interpretaciones de Maritain y Eco tuviesen resultados contradictorios. Parece que Eco intenta transitar el primer camino al señalar que Santo Tomás no postula una intuición en los términos descritos por Maritain. Por otro lado, Maritain opta por el segundo camino y su enfoque parece ofrecer una mejor comprensión de la experiencia estética, en contraste con la propuesta de Eco. Sin embargo, un análisis más detallado de ambas propuestas excede el alcance de este escrito.

- 5) También queda pendiente desarrollar la cuestión sobre el conocimiento estético del singular. Una doctrina del conocimiento de la belleza podría resaltar el *actus essendi* de una manera especial, pues el placer propio de la «visión» de la belleza sucede en el acto mismo del conocimiento del singular. El valor existencial del conocimiento de la belleza es significativo, y se podría destacar mediante un estudio de lo que sucede en dicha experiencia estética, distinguiéndolo del juicio estético, que parece ser un proceso racional posterior. La doctrina del conocimiento del singular tiene sus peculiaridades en Santo Tomás, y sería valioso explorar cómo se aplica al conocimiento de la belleza.
- 6) Una línea de investigación podría centrarse en la doctrina de la visión beatífica⁷⁷ en Santo Tomás, teniendo en cuenta su distinción entre *ratio* e *intellectus*,⁷⁸ y tratar de establecer relaciones con la experiencia estética. La visión beatífica, siendo el fin último del ser humano, constituye una visión intelectual inmediata que causa

⁷⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, lib. 3, caps. 51-63.

⁷⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *ST I*. q. 79, a 8, co.

placer. Este evidente parentesco con la experiencia estética, sucintamente descrita como «*quae visa placent*», ofrece rutas atractivas para la exploración.

- 7) ¿Qué es lo que sucede específicamente cuando conocemos lo bello? A pesar de todo lo aportado por Santo Tomás, la pregunta continúa interpelándonos.

Referencias

- Aertsen, Jan A. 1996. *Medieval Philosophy*. Leiden: E. J. Brill.
- Alarcón, Enrique, ed. 2019. *Corpus Thomisticum. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita*. Pamplona: Universitatis Studiorum Navarrensis. <https://www.corpusthomisticum.org/>.
- Anderegg, Ignacio. 1989. *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*. Buenos Aires: Educa.
- Eco, Umberto. 1988. *The Aesthetics of Aquinas*. Cambridge: Harvard University Press.
- Maritain, Jacques. 1945. *Arte y escolástica*. Buenos Aires: La Espiga de Oro.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. 1909. *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid: Colección de Escritores Castellanos.
- Pseudo Dionisio Areopagita. 2007. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Simon, Paulus, ed. 1972. *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum, Super Dionysium de Divinis Nominibus*. Colonia: Aschendorff.

El autor es Doctor en Filosofía, Magíster en Teología y en Filosofía y teólogo por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es profesor a tiempo completo de la Universidad Católica San Pablo, y desde 2019, director del Departamento de Humanidades de la misma casa de estudios.