

LA *CLARITAS* COM A CONSTITUTIU FORMAL DEL *PULCHRUM* EN TOMÀS D'AQUINO

CLARITAS AS A FORMAL CONSTITUENT
OF *PULCHRUM* IN THOMAS AQUINAS

ABEL MIRÓ I COMAS
Universitat de Barcelona

RESUM

A l'hora d'exposar els elements que constitueixen la noció de bellesa, Tomàs d'Aquino n'esmenta diversos: la integritat o perfecció, la proporció o consonància i la *claritas*. La tesi que es defensa en aquest article és que, per l'Aquinat, només un d'aquests elements (la *claritas*) es comporta com el constitutiu formal, determinant, del *pulchrum* en tant que *pulchrum*; la resta únicament pertanyen a la raó de bellesa com a subjecte, com a constitutiu material. Per defensar aquesta lectura, s'examinen diversos textos que pertanyen, principalment, als comentaris bíblics de sant Tomàs, i que, per la seva naturalesa teològica, no solen utilitzar-se per abordar aquesta problemàtica metafísica i estètica. Tomàs d'Aquino reflexiona sobre la bellesa i es posiciona en la direcció abans esmentada en parlar sobre la casa de Déu, sobre el color blanc, sobre la transfiguració o sobre les cicatrius en els cossos ressuscitats dels màrtirs. L'objecte de l'article és utilitzar aquestes fonts teològiques per a resoldre una problemàtica estrictament filosòfica, de metafísica de la bellesa. La interpretació dels textos tomistes serà enriquida amb referències a Agustí d'Hipona, Albert Magne, Bernat de Claravall i Dante Alighieri.

Paraules clau: bellesa, Bernat de Claravall, *claritas*, Dante Alighieri, estètica, metafísica, Tomàs d'Aquino.

ABSTRACT

When expounding the elements that constitute the notion of beauty, Thomas Aquinas mentions a few: integrity or perfection, proportion or consonance, and *claritas*. The thesis defended in this article is that, according to Aquinas, only one of these elements (the *claritas*) behaves as the formal, determining constituent of the *pulchrum* as *pulchrum*; the rest only belong to the reason of beauty as a subject, as a material constituent. In order to defend this interpretation, several texts are examined which belong mainly to the biblical commentaries of St. Thomas, and which, because of their theological nature, are not usually used to address this metaphysical problem. Thomas Aquinas reflects on beauty and positions himself in the above-mentioned direction when speaking about the house of God, the color white, the transfiguration, or the scars on the martyrs' resurrected bodies. The aim of the article is to use these theological sources to solve a philosophical problem dealing with the metaphysics of beauty. The interpretation of the Thomistic texts will be enriched with references to Augustine of Hippo, Albert the Great, Bernard of Clairvaux and Dante Alighieri.

Keywords: aesthetics, beauty, Bernard of Clairvaux, *claritas*, Dante Alighieri, metaphysics, Thomas Aquinas.

0. INTRODUCCIÓ

En un cèlebre text per a la metafísica de la bellesa, sant Tomàs enumera els tres elements constitutius de la noció del *pulchrum*:

Perquè hi hagi bellesa es requereixen tres elements. El primer és la integritat [*integritas*] o bé perfecció [*perfectio*]: les coses disminuïdes o reduïdes [*diminuta*], per això mateix, són lletges [*turpia*]. El segon és la proporció deguda [*debita proportio*] o consonància [*consonantia*]. I finalment, el tercer element és la claredat [*claritas*]: puix les coses que tenen un color nítid [*nitidum*] es diu que són belles.¹

1 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.39, a.8, in c. Totes les traduccions dels passatges llatins de sant Tomàs són de l'autor de l'article. Les edicions de les obres completes de sant Tomàs que s'utilitzaran al llarg del present article són: Tomàs d'Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, opera omnia iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita* (Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1882 i ss); Tomàs d'Aquino, *S. Thomae de Aquino Opera Omnia* (ed. E. Alarcón; Corpus Thomisticum, 2000 i ss | disponible a www.corpusthomicum.org).

En canvi, en el seu comentari al *De divinis nominibus*, seguint la doctrina de Dionís Areopagita, només en reconeix dos:

En què consisteix la raó de bellesa [*ratio pulchritudinis*] ho exposa Dionís afirmant que Déu dona [*trahit*] la bellesa en tant que és «causa de la *consonantia* i de la *claritas*» en totes les coses; car diem d'un home que és bell gràcies a la convenient proporció respecte la seva quantitat i la seva estatura i gràcies a la possessió d'un color clar [*clarum*] i nítid. Aquests elements, per tant, es troben proporcionalment [*proportionaliter*] en totes les altres coses [belles]: es diu de quelcom que és bell en la mesura que té una *claritas* proporcionada al seu gènere, ja sigui espiritual ja sigui corporal, i en la mesura que està constituït segons la proporció deguda.²

En aquest darrer text, la *integritas* queda reduïda a la «proportio sive consonantia»; com afirma explícitament el propi Aquinat: «diem que els mutilats són lletjos [*turpes*], car els manca la deguda proporció respecte el tot [*debita proportio ad totum*]».³ Si els mutilats són lletjos en tant que estan mancats de proporció, d'ací se segueix que la integritat de les parts és un element que pertany a la proporció, a la consonància, a l'harmonia.

La nostra tesi és que l'Angèlic, seguint la doctrina expressada pel seu mestre Albert Magne en l'opuscle *De Pulchro et Bono* —opuscle del qual se'n conserva una còpia autògrafa elaborada pel mateix Aquinat—,⁴ únicament considera la *claritas* com a constitutiu formal de la bellesa, mentre que tots els altres elements que pertanyen a la *ratio pulchritudinis*, com la proporció o la integritat, únicament s'hi troben *sicut subiectum*, com a principi material, receptiu, determinable. Diu Albert Magne:

L'essència del bell implica moltes coses: primerament, l'esplendor de la forma substancial [*splendorem formae substantialis*] o actual sobre les parts de la matèria proporcionades i acabades, com el cos es diu bell per la resplendor [*resplendentia*] del color sobre els membres proporcionats; ço és com la diferència específica que completa l'essència del bell.⁵

2 Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 5.

3 Sant Tomàs, *Super Sententiis*, IV, d.44, q.3, a.1, qc.1, in c.

4 Cf. A. Miró i Comas, *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2018).

5 Sant Albert Magne, *Super Dionysicum de divinis nominibus*. In P. Simon (ed.), *Alber-*

L'harmonia, la proporció o la concordança dels elements no fan que un objecte posseeixi valor estètic; totes aquestes coses es comporten únicament com el substrat d'allò que determina formalment al bell, que és la «resplendor de la forma».⁶ La nostra tesi, i la principal aportació que pretén realitzar-se en aquest article, és que sant Tomàs assumeix la doctrina d'Albert de Colònia segons la qual la raó formal del *pulchrum* està constituïda per la «resplendor», «incandescència» o «refulgència» de la forma; per allò que l'Aquinat anomena *claritas*.⁷ Ara bé, en assumir-la, com veurem, no s'hi adhereix passivament, sinó que la interpreta segons els principis nuclears del seu propi sistema filosòfic, i, molt especialment, segons allò que Fra Norberto del Prado considera la «veritat fonamental» de la seva filosofia, ço és, la metafísica de l'ésser.⁸

Per provar aquesta tesi filosòfica, prestarem una atenció especial —encara que no única— sobre els comentaris bíblics de sant Tomàs; si acudim a uns textos motivats per una preocupació teològica, és amb la finalitat de cercar punts de recolzament per a la nostra interpretació de la metafísica tomista de la bellesa. El nostre estudi, tanmateix, se circumscriu completament dins de l'àmbit filosòfic.

Al llarg de l'article, com a instrument per a clarificar la posició de sant Tomàs respecte el *pulchrum*, ens valdrem d'altres autors, com ara Agustí d'Hipona, Bernat de Claravall, Albert el Gran o Dant Alighieri. Amb aquest procediment, el nostre objectiu no és el de constatar una influència «històrica» —ja sigui de pensadors precedents sobre la metafísica de la bellesa de sant Tomàs, ja sigui d'aquesta última sobre autors posteriors—, sinó la «virtualitat filosòfica» que hi ha en l'especulació tomista sobre el *pulchrum* per a teixir vincles amb altres sistemes de pensament. Aquests vincles, però, no són explorats per ells mateixos, sinó com un mitjà per a l'exposició de la doctrina tomista sobre el «constitutiu formal» de la bellesa.⁹

ti Magni Opera Omnia, vol. 37/1 (Münster: Aschendorff, 1972), IV (*De pulchro et bono*) q.1, a.2

6 Cf. Sant Albert Magne (cit. n. 5), q.1, a.2, in c: «Ratio pulcri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones».

7 Cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.39, a.8, in c.

8 Cf. N. del Prado, «La verdad fundamental de la filosofía cristiana». *La Ciencia Tomista* 1/2 (1910): 201-219; N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Friburg de Suïssa: Consociatio Sancti Pauli, 1911).

9 Sobre la distinció entre una «realitat històrica» i una de «filosòfica», cf. E. Gilson,

1. LA BELLESA DE LA CASA DE DÉU

El primer text al qual prestarem atenció pertany al comentari de sant Tomàs al Psalm XXV. Concretament, es tracta d'una exposició del següent versicle: «Senyor, estimo la bellesa de la vostra casa [*Domine dilexi decorem domus tuae*]»¹⁰. Ací, d'entrada, convé distingir dos tipus de bellesa:

Tot home estima el bell [*omnis homo amat pulchrum*]; els carnals estimen el bell carnal [*pulchrum carnale*]; els espirituals, el bell espiritual [*pulchrum spirituale*], i aquesta és la bellesa de la casa de Déu [*pulchritudo domus Dei*]: «Que en són, de bells, els teus tabernacles, Jacob, i les teves tendes, Israel! Són com valls d'arbres frondosos, com hortes de regadiu vora els rius, com pavellons que el mateix Senyor ha fixat [Nm 24:5-6]».¹¹

La bellesa de la casa de Déu no és d'ordre sensible sinó espiritual; en primer lloc, està constituïda per aquelles coses que ens embelleixen interiorment, disposant-nos adequadament per a formar part —plenament en la vida futura, i, en la present, de manera germinal, incipient, imperfecta— de la *pulchritudo domus Dei*. Tal com diu l'Aquinat: «aquesta bellesa està feta de bones obres, de regals divins [*divinorum munerum*] o dels mateixos sants, car totes aquestes coses són com una certa bellesa [*decor*] de la casa de Déu. Així, jo he estimat [*dilexi*] totes aquestes coses per tal que em fes sin apte per a la bellesa [*aptum ad decorem*] de la casa de Déu».¹²

Després d'explicar els elements que són «com una certa [*quasi quidam*]» bellesa de la casa de Déu, presenta allò que constitueix formalment aquesta bellesa com a tal, és a dir, allò en virtut del qual aquests altres elements, en darrer terme, són bells:

Convé que sàpigues que aquesta bellesa [*decor*] és deguda a l'estatge de Déu [*ex habitatione Dei*], de la mateixa faisó que una casa no és bella [*pulchra*] a menys que sigui habitada [*nisi inhabitetur*]; per ço, m'he estimat per tal que habitis en mi [*me dilexi ut in me habitetis*], o he

Juan Duns Escoto. *Introducción a sus posiciones fundamentales* (Pamplona: EUNSA, 2007), 20.

10 Ps 25:8.

11 Sant Tomàs, *Super Psalmo 25*, n.5.

12 Idem.

estimat la Pàtria per tal d'habitar-hi o de tendir vers ella. I per aquesta raó [el Psalmista] diu: «i el lloc on habita la vostra Glòria [*et locum habitationis gloriae tuae*]». I totes aquestes coses, ço és, les bones obres, els dons de Déu i els mateixos sants són la bellesa [*decor*] de la casa de Déu, en tant que resplendeix [*reluceat*] en ells la gràcia divina, la qual embelleix [*pulchrificat*] com la llum [*lux*]; diu Ambròs, en aquest sentit, que sense la llum totes les coses són lletges [*sine luce omnia sunt turpia*]: «la glòria del Senyor ha entrat per la porta [*ingressa est gloria domini portam*] [Ez 43:4]». ¹³

Aquest fragment és singularment rellevant pel propòsit del nostre article, perquè estableix explícitament que el constitutiu formal del *pulchrum* és quelcom pertanyent a l'àmbit de la *lux* o *claritas*. ¹⁴ I consegüentment, totes les notes que, en altres passatges, ¹⁵ s'atribueixen a la bellesa (la perfecció, la integritat, la proporció, la *consonantia*) han d'interpretar-se únicament com el seu constitutiu material, com el subjecte d'aquella resplendor o incandescència (d'aquella llum) que es comporta com la «diferència específica» del *pulchrum*. ¹⁶

També es desprèn del text que les coses que pertanyen a la «casa de Déu» són belles en la mesura que estan habitades per Déu. Així, hom és bell —i, en tant que bell, s'estima a si mateix— pel fet que Déu habita en ell («me dilexi ut in me habites»). Correlativament, la Pàtria és bella —i, consegüentment, estimada— en la mesura que és habitada per aquells qui, al seu torn, són habitats per Déu; dit d'altra manera, solament poden habitar en la *pulchritudo domus Dei* —en la Pàtria— aquells en qui Déu habita com en la seva casa. En definitiva, la bellesa de la casa de Déu s'explica pel fet que és habitada per la Bellesa absoluta.

13 Idem.

14 Cf. Sant Tomàs, *Super Sententiis*, I, d.31, q.2, a.1, in c; I, d.31, q.2, a.1, ad 4; IV, d.48, q.2, a.3, in c. Per una interpretació metafísica del concepte de *claritas*, cf. O. Lira, «Splendor formae. Fundamentos filosóficos de la crítica estética». *Aisthesis: Revista Chilena de Investigaciones Estéticas* 2 (1967): 79-110.

15 Cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.39, a.8, in c; *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 5.

16 Josep Torras i Bages, seguint la línia interpretativa suggerida en el *De Pulchro et Bono*, considera també la *claritas* com el constitutiu formal del *pulchrum*. Cf. J. Torras i Bages, «De la fruïció artística», dins *Obres completes* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1986), vol. 2: 216-256; «De l'infinit i del límit en l'art», dins *Obres completes* (op. cit.), vol. 2: 257-292.

A les coses que ornamenten la casa de Déu —com les bones obres, la gràcia o els sants— també se'ls atribueix la bellesa, però en un sentit derivat, secundari, relatiu, car no són belles per si mateixes, sinó en tant que possibiliten o manifesten l'estatge de Déu. Encara que Déu només habita en la seva casa, i que, en sentit estricte, solament en ella resideix la bellesa, és possible extreure d'ací una conseqüència estètica general, aplicable fins i tot a l'àmbit natural: en tot objecte *pulchrum* resplendeix allò que el Dant anomena «la luce del suggel»,¹⁷ o sigui, un «segell» de la Summa Bellesa; aquest segell constitutiu del *pulchrum*, impossible de reduir a la línia de l'essència, és descrit com una lluminositat misteriosa, inefable, com una *claritas* sense la qual totes les coses són lletges.¹⁸ Aquesta noció, com veurem tot seguit, posseeix una enorme càrrega metafísica.

2. L'ÉSSER I LA CLARITAS

La *claritas* posseeix un caràcter formal, però no ha d'identificar-se, per això, amb aquella forma que és un dels principis constitutius de les substàncies compostes, o, en el cas de les realitats separades, la seva mateixa substància, sinó amb el principi formal o actual de la forma, és a dir, amb l'ésser:

La Summa Bellesa [*summa pulchritudo*] és en el mateix Déu, car la bellesa consisteix en la formositat [*formositate*]; però Déu és la mateixa forma que informa totes les coses [*ipsa forma informans omnia*]; per ço diu [el Psalmista], segons una versió, «per tal que vegi les delectacions del Senyor». «Si delectats per la bellesa [*specie*] de tals coses, les cregueren [*putaverunt*] déus, que sàpiguen quant més bell [*speciosior*] és el Senyor d'elles, car és l'autor de la bellesa [*speciei generator*] qui ha constituït totes aquestes coses [Sa 13:3]».¹⁹

17 D. Alighieri, *Divina commedia* (ed. Enrico Malato, 2 vols; Roma: Salerno Editrice, 2018), Paradís 13.75.

18 Cf. J. Torras i Bages, «De la fruïció artística» (cit. n. 16), 224: «Sí, la bellesa és per ella mateixa allà on hi ha vida; per això la Summa Bellesa es troba solament en aquella Substància, qui viu essencialment per si mateixa, i de la qual deriva tota la vida. Tot ser qui té la vida comunicada, té també la bellesa comunicada, i fins en els sers no vivents en què trobem bellesa, és perquè posseeixen els atributs externs de la vida, o bé reflecteixen els raigs de son focus originari, d'una manera més perfecta».

19 Sant Tomàs, *Super Psalmo 26*, n.3.

Si Déu, com afirma Tomàs d'Aquino en un altre lloc, és «pulcherri-mus et superpulcher»,²⁰ és en tant que «forma informans omnia». Això ha d'interpretar-se en el sentit que «la forma és una certa irradiació [*quaedam irradiatio*] provinent de la *claritas* primera, i la *claritas*, com ja s'ha dit, pertany a la raó de la bellesa»²¹. La *claritas* primera «insufla» a tota forma la seva actualitat, el seu *esse*, comportant-se així com a forma informadora de totes les formes, o sigui, com a acte constitutiu de l'actualitat de tots els actes; aquest és el motiu pel qual també s'anomena *formositas* a la *pulchritudo*.

El fonament metafísic de la bellesa de l'ens —la llum o *claritas* sense la qual «omnia sunt turpia»—²² coincideix plenament amb el de la seva entitat,²³ com posa claríssimament de manifest el paral·lelisme entre aquests dos fragments: «tota forma és una certa participació per semblança de l'ésser diví [*divini esse*], que és acte pur [*actus purus*]»;²⁴ «tota forma, per la qual la cosa té ésser, és una certa participació de la *claritas* divina».²⁵

L'entitat i la bellesa es funden en «quelcom» que travessa, actualitza i transcendeix totes les formes creades —inclosa la nostra—, «quelcom» impossible d'expressar conceptualment, car roman al darrere o, millor dit, a l'interior de tota essència, constituint la seva perfecció des de dintre, «quelcom» únicament perceptible vivencialment a través d'una íntima

20 Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 5.

21 Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 5.

22 Sant Tomàs, *Super Psalmo 25*, n.5.

23 Sobre la transcendentalitat de la bellesa, cf. O. Lira, «La belleza, noción trascendental», dins *La vida en torno. Ensayos* (Madrid: Revista de Occidente, 1949), 9-56; E. Forment, «La transcendentalidad de la belleza». *Thémata. Revista de Filosofía* 9 (1992): 165-182; E. Forment, «La sistematización de santo Tomás de los trascendentales». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* 1 (1996): 107-124.

24 Sant Tomàs, *In libros Physicorum*, I, lect. 15, n.7.

25 Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 5. Explícitament manifesta l'Angèlic que l'ésser és el constitutiu formal de l'experiència estètica: «Pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi» (Idem). Umberto Eco (*El problema estético in Tommaso d'Aquino* [Milà: Valentino Bompiani 1970]): 142) s'oposa a aquesta interpretació ontològica de la *claritas* i de la seva contemplació: «No pot passar-se per alt el fet que, per Tomàs, el terme *claritas* apareix únicament en referència al Bell. La *claritas*, pels metafísics de la llum del segle XIII, era un principi constitutiu del real, i no únicament una categoria estètica; per Tomàs, en canvi, aquesta no tenia res a veure amb l'estructura objectiva de l'ésser ni amb la creació, ans assumia únicament un restringit significat inherent als problemes de la bellesa».

compenetració, d'una simpatia profunda, per la qual l'ésser participat amb independència de la matèria del nostre esperit es connecta, en virtut d'una certa connaturalitat,²⁶ amb tot ens «secundum quod habet esse»²⁷ o, el que significa el mateix, «secundum quod habet claritatem».²⁸ Aquesta obertura infinita de la nostra ment a connectar-se amb totes les coses en la seva *claritas*²⁹ únicament es consuma a la «casa de Déu», veient sense intermediaris, cara a cara, l'*Ipsum esse subsistens*,³⁰ la *Claritas Dei*,³¹ que és, al mateix temps, la Font de tota Bellesa (*Forma informans omnia*); en aquesta visió, es realitza plenament el nostre desig de contemplar *totus simul* la bellesa de totes les coses, car com diu sant Gregori el Gran: «¿Què hi ha que no vegin els qui veuen al Qui ho veu tot?». ³²

3. «NON POSSUMUS AMARE NISI PULCHRA»

El segon tipus de realitats, a banda de les coses belles, que el Psalmista —i, amb ell, tot home— anhela «veure» en «la voluptat del Senyor»³³ són:

- 26 Cf. F. Canals, *Cuestiones de fundamentación* (Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981), 143-144.
- 27 Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, III, cap. 97.
- 28 Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 5.
- 29 Cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2, in c: «Intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia».
- 30 Cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, a.2, in c: «Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse».
- 31 Cf. Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, III, cap. 53: «La ciutat —és a dir, la dels benaurats— no requereix ni sol ni lluna, car la *claritas* de Déu la il·luminarà [Ap 21:23]».
- 32 Sant Gregori el Gran, *Dialogi* IV, c.33 (*PL* 77: 376b). Citat a Sant Tomàs, *De Veritate*, q.2, a.2, in c.
- 33 Cf. Ps 26: 4: «Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae: Ut videam voluptatem domini». La paraula *voluptas* fa referència, ordinàriament, a les delectacions de tipus sensible, en les quals no pot consistir, segons Aristòtil, la felicitat última de l'home. Cf. Sant Tomàs, *Sententia libri Ethicorum*, I, lect. 5, n.6: «La vida voluptuosa, que posa el fi en la delectació del sentit, convé que col·loqui el fi en les delectacions més grans d'aquesta mena, que són aquelles que segueixen a les operacions naturals, és a dir, aquelles operacions per mitjà de les quals la naturalesa es conserva segons l'individu, com ara el penjar i el beure, o bé segons l'espècie, com ara la unió sexual. Aquesta mena de delectacions són comunes als homes i a les bèsties; per ço, la multitud d'homes que posa el fi en aquesta mena de voluptats sembla ésser completament bestial, car elegeix com a vida òptima aquella vida en la qual les bèsties comuniquen amb nosaltres. Si la felicitat

[...] les coses delectables [*delectabilia*] i fugir de la tristesa; per ço, en una altra traducció es troba «per tal que contempli les delectacions del Senyor [*ut contemplem delectationes domini*]», ço és, la bondat de Déu, en la qual es troba la summa delectació: «delectacions a la vostra dreta per sempre [*delectationes in dextera tua usque in finem*] [Ps 15, 11]». ³⁴

Fixem-nos que la «visió» de la *Summa Pulchritudo*, en el comentari de sant Tomàs al Psalm XXVI, és col·locada amb anterioritat a l'estimació d'aquesta mateixa com a bona i, consegüentment, com a delectable; ço no és casual: si Déu és estimat com a Summa Bondat, és perquè prèviament ha estat contemplat com a Summa Bellesa.

El bé és objecte de la facultat apetitiva, mentre que el bell ho és de la cognoscitiva; tenint en compte l'adagi escolàstic segons el qual «*nihil volitum nisi praecognitum*», necessàriament ha de reconèixer-se l'anterioritat causal de l'experiència estètica, o sigui, de la contemplació de quelcom en la seva *claritas*, respecte l'aprehensió d'aquest mateix objecte com a bo. Per comprendre la dependència psicològica de la bondat respecte la bellesa, cal aclarir, en primera instància, la noció d'amor:

L'amor és la primera i comuna arrel de totes les operacions apetitives, cosa que resulta evident examinant els casos singulars: en efecte, res no és desitjat si no és en la mesura que és estimat [*amatum*]; ni algú gaudeix [*gaudet*] de la cosa posseïda, si no és perquè l'estima; ni s'entristeix per quelcom, si no és perquè és el contrari d'allò estimat. Per tant, és necessari que el concepte d'amor s'agafi a partir de ço que constitueix l'objecte comú de l'apetit. Però ço és el bé. Es diu, per tant, que quelcom és estimat, pel fet que l'apetit de l'amant es relaciona amb aquest objecte com amb el seu bé. Ara bé, aquesta mateixa relació [*habitud*] o justa proporció [*coaptatio*] de l'apetit amb quelcom en tant que bé seu [*suum bonum*] s'anomena amor. ³⁵

de l'home consistís en ço, semblaria que les bèsties són felices en la mesura que gaudeixen de la delectació del menjar i del coit. No res menys, si la felicitat és el bé propi de l'home, és impossible que existeixi en aquestes coses». La «voluptat» que el Psalmista desitja contemplar en la «casa de Déu» ha d'interpretar-se ací en sentit analògic; com veurem més endavant, no es refereix a una delectació de tipus sensible ans a una de tipus espiritual.

34 Sant Tomàs, *Super Psalmo 26*, n.3.

35 Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 9.

L'amor s'inclina vers allò que, prèviament, ha estat reconegut com un bé. Però, ¿en virtut de què quelcom es considera *bonum*? Es tracta d'una pregunta gens baldera, car descansa sobre la seva resposta el fonament de tota filosofia pràctica i, en darrer terme, de qualsevol acció lliure.³⁶ Sant Agustí, seguint la línia platònica, segons la qual és per la bellesa que quelcom esdevé un objecte possible per a l'amor, respon:

Digues-me, t'ho prego, ¿què podem estimar sinó les coses belles [*num possumus amare nisi pulchra*]? Perquè, si bé alguns semblen estimar les coses deformes [*deformia*], aquells a qui els grecs anomenen *σαρποφίλοι*, és important veure en quin grau aquestes coses són menys belles [*minus pulchra*] que aquelles que agraden [*placent*] a la majoria. Car és evident que ningú no pot estimar aquelles coses, la lletgesa de les quals ofèn als nostres sentits.³⁷

El propi Mestre de l'Aquinat, sant Albert Magne, justifica l'ordre que Dionís Areopagita segueix en el quart capítol del *De divinis nominibus* —llum, bellesa i bé—, sostenint que s'adapta perfectament a l'ordre de les processions que es realitzen en el nostre esperit i que tenen a Déu com a causa (eficient i exemplar) última:

La primera processió que té lloc en la ment és segons l'aprehensió del vertader; després, això vertader es fa *refulgent, incandescent* [*excandescit*], i passa a ésser concebut sota la raó de bo; i així, a continuació, el desig és mogut cap a ell [...]. En conseqüència, el vertader, agafat absolutament respon a la processió de la llum; l'aprehensió del vertader, en la mesura que té raó de bo, respon a la processió del bell; i el moviment del desig respon a la processió de l'amable.³⁸

L'esplendor i incandescència de l'ens vertader —que, com hem dit, és una manifestació de l'ens en el seu *esse* el qual és una certa semblança o refulgència de la *claritas Dei*— és condició constitutiva per tal que puguem apprehendre'l com un bé i, per tant, com a quelcom naturalment agradable; la clàssica definició psicològica de bellesa com «id cuius ipsa apprehensio

36 Cf. F. Canals, «Por el camino recto», dins *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador* (Barcelona: Scire, 2004), 348-50.

37 Sant Agustí, *De Musica* 6.13.38.

38 Sant Albert Magne, *De Pulchro et Bono* (cit. n. 5), q.1, a.1, in c.

placet»³⁹ encaixa perfectament dins d'aquest esquema, i ens permet constatar que, també per l'Aquinat, no pot donar-se un vertader acte d'amor que no vagi precedit d'una contemplació aprovativa, ço és, d'una experiència estètica.⁴⁰ La relació entre la contemplació i la delectació l'examinarem més endavant.

4. «LAVABIS ME, ET SUPER NIVEM DEALBATOR»:

LA BLANCOR I LA *CLARITAS*

Una altra via útil per a provar que, segons el pensament del Doctor Angèlic, allò determinant en l'objecte estètic és la *claritas*, consisteix en examinar alguns passatges on es declara que el blanc excel·leix en bellesa per sobre dels altres colors perquè posseeix una capacitat superior a la de tots ells per a irradiar, per a revelar, per a reflectir la llum. Aquests fragments estarien mancats de sentit a menys que es pressuposés que la *claritas* és el principi determinant del *pulchrum*. El primer fragment que examinarem és el comentari de sant Tomàs al següent versicle del Psalm 50: «Aspergiu-me amb hisop, i seré purificat; renteu-me, i esdevindrà blanc, més que la neu»⁴¹. Per tal de situar-lo millor en el seu context penitencial, considerem de gran utilitat examinar el moment de la *Divina comèdia* en el qual apareix; com veurem, existeix una gran afinitat entre la lectura del Dant i la de l'Aquinat.

Segons la interpretació de Pierre Mandonnet —qui considera el Dant com un autor tomista—, així com Virgili representa l'*ordre natural*, Beatriu és la personificació de l'*ordre sobrenatural*. Ço resulta manifest en els següents versos en els quals Virgili oposa el seu rol de mestre de la raó, al de Beatriu, que és obra de la fe:

Ed elli a me: «Quanto ragion qui vede
dir ti poss'io; da indi in là t'aspetta
pur a Beatrice, ch'è opra di fede».⁴²

39 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.2, ad 2.

40 Cf. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 2017), 491-653.

41 Ps 50:9.

42 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Purgatori 18.46-48. «I ell em respon: “Tot allò que la raó, ací, veu, jo puc dir-t'ho; més enllà, t'espera Beatriu, que és obra de la fe». Totes les traduccions de la *Divina Comèdia*, segons J. M. de Segarra (Barcelona: Quaderns Crema, 2000).

Beatriu realitza, al llarg de la *Comèdia*, diverses funcions. Així com el primer ofici del Dant i de Virgili, en tant que poetes, és manifestar la bellesa; Beatriu, al seu torn, és irradiadora de la bellesa més alta, que és la de la Revelació cristiana: «La Revelació cristiana pot ésser considerada com l'obra mestra de l'art diví. De la mateixa manera que un poema es deu a l'enginy de l'home i no és pas un producte espontani de la naturalesa; igualment, la Revelació és, a la seva manera, una obra artística de Déu, car considerada en ella mateixa, no ve reclamada per la naturalesa de les coses».⁴³ El mateix Dant, parlant del misteri de la Redempció, diu: «Entre l'última nit i el primer dia [del món], cap obra així de gran i de magnífica [...] fou o hi haurà».⁴⁴ La bellesa d'aquest misteri —igual que la bellesa de Beatriu i, molt especialment, la de la seva mirada— només pot conèixer-la plenament el seu Autor:

La bellezza ch'io vidi si trasmoda
non pur di là da noi, ma certo io credo
che solo il suo fattor tutta la goda.

Da questo passo vinto mi concedo
più che già da punto di suo tema
soprato fosse comico o tragedo;

chè, come sole in viso che più trema,
così lo rimembrar del dolce riso
la mente mia da me medesimo scema.

43 P. Mandonnet, *Dante le théologien. Introduction a l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri* (París: Desclée de Brouwer, 1935), 212-213.

44 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Paradís 7.112-114. Amb aquesta afirmació, el Dant s'arreglera al costat de sant Tomàs (*Summa contra gentiles*, IV, cap. 27): «El misteri de l'Encarnació, entre les obres divines, és la que excedeix màximament a la raó, car no pot pensar-se una cosa més meravellosa [*mirabilius*] que el fet que el Fill de Déu, Déu vertader [*verus Deus*], es fes home vertader [*homo verus*]. I com que, entre totes les coses, és el més meravellós [*mirabilissimum*], se segueix que tots els altres miracles s'ordenen a la fe d'aquest que és màximament meravellós, car “allò que és màxim en un gènere, sembla ésser causa de les altres coses [contingudes en ell]” [*Metaphysica* A 993b24-26]».

Dal primo giorno ch' i' vidi il suo viso
in questa vita, infino a questa vista,
non m'è il seguire al mio cantar preciso;

ma or convien che mio seguir desista
più dietro a sua bellezza, poetando,
come all' ultimo suo ciascuno artista.⁴⁵

Beatriu, en l'ordre sobrenatural, també exerceix una funció de tipus moral, i aquesta ens interessa especialment a l'hora d'interpretar el Psalm 50:

Ella és la gràcia, per l'acció de la qual l'ànima humana és elevada a l'ordre sobrenatural i pot, pels seus actes virtuosos, merèixer la vida eterna. És en qualitat de gràcia previnent⁴⁶ que Beatriu destina Virgili, l'ordre natural, al Dant, extraviat en el pecat, per tal que el primer [l'ordre natural] posi tots els seus recursos al servei del segon [l'ordre sobrenatural]. Ací s'observa com el Dant, conformant-se a la ciència teològica, subordina en els seus fins l'ordre natural al sobrenatural.⁴⁷

45 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Paradís 30.19-33: «La bellesa que veia, tant s'avança / als meus sentits, que jo estic convençut / que sols Déu pot gaudir-la en sa puixança. // En aquest pas em reconec vençut / més que, mai, per la força del seu tema, / autor còmic o tràgic ho ha sigut. // Que, com fa el sol amb la feblesa extrema / d'uns ulls, ara el record del dolç somrís / el pensament em va atuint i em crema. // Del primer jorn que allà en el meu país / jo la vaig veure, fins a aquesta vista, / no ha estat el meu cantar fluix o indecís; // mes ara desisteixo en la conquesta / de poder-la seguir poetitzant, / car no hi ateny el meu esforç d'artista».

46 La gràcia, segons sant Tomàs, pot dividir-se en previnent i subsegüent; aquesta distinció es funda en l'ordre dels seus efectes: «Els efectes de la gràcia en nosaltres són cinc: primer, sana l'ànima; segon, fa que vulgui el bé; tercer, fa que obri eficaçment el bé que vol; quart, fa que perseveri en el bé; i cinquè, fa que assoleixi la glòria. I, per ço, la gràcia, en la mesura que causa en nosaltres el primer efecte, s'anomena previnent [*praeveniens*] respecte el segon; i en la mesura que causa en nosaltres el segon, s'anomena subsegüent [*subsequens*] respecte el primer efecte. I així com un efecte és posterior a un altre i anterior a un tercer, així la gràcia pot dir-se previnent i subsegüent segons un mateix efecte, considerat d'una manera o d'una altra. Ço ho expressa sant Agustí en el llibre *De natura et gratia* 31 (PL 44: 264), citat per sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.111, a.3, in c: «Preveu per tal que ens guarim [*ut sanemus*] i ens segueix [*subsequitur*] per tal que, una vegada guarits, ens enfortim [*vegetemur*]. Preveu per tal que siguem cridats [*ut vocemur*] i ens segueix per tal que siguem glorificats [*ut glorificemur*]».

47 P. Mandonnet, *Dante le théologien* (cit. n. 43), 214.

És Beatriu, en efecte, qui posa Virgili en acció: «I' son Beatrice che ti faccio andare».⁴⁸ Però no és l'únic que reconeix la seva força motora, també ho fa sant Bernat de Claravall: «A terminar lo tuo disiro mosse Beatrice me del loco mio».⁴⁹ I ella mateixa, després d'afirmar que, amb les seves paraules, intentarà que el Dant senti «colpa e duol d'una misura»⁵⁰ per la seva vida passada, afegeix que aconseguirà aquest propòsit «per larghezza di grazie divine».⁵¹ La identificació de Beatriu amb la gràcia, com veiem, és explícitament reconeguda pel propi autor de la *Commedia*.

El trànsit del poeta a través de l'Infern i del Purgatori posa de manifest l'acció de la gràcia, que produeix en ell els remordiments i la contrició. Aquest procés desemboca, finalment, en la remissió dels pecats, és a dir, en la infusió de la gràcia santificant⁵² mitjançant l'absolució sacramental, simbolitzada per la immersió del Dant en un dels rius del Paradís (el Leteu), les aigües del qual tenen com a efecte l'oblit dels pecats. El ministre del sagrament de la penitència és representat per l'enigmàtica Matelda, una «bella donna» que dansa i cull flors; ella és qui s'encarrega d'agafar el poeta, de fer-li travessar el riu des de la riba del Purgatori fins a la del Paradís terrenal (la «beata riva»), i d'immergir-lo, cap i tot, per tal que engoleixi l'aigua de l'oblit. A través del trànsit pel Leteu, el Poeta s'emblanqueix i s'embelleix:

Tanta riconoscenza il cor mi morse,
ch'io caddi vinto; e quale allora femmi,
salsi colei che la cagion mi porse.

- 48 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Infern 2.70. «I sóc jo, Beatriu, qui et fa caminar».
- 49 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Paradís 31.65-66. «Per tal de terminar el teu desig, Beatriu m'ha mogut del meu lloc».
- 50 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Purgatori 30.108. «...culpa i dolor en igual mesura».
- 51 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Purgatori 30.111. «...per l'abundància de gràcies divines».
- 52 Cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.110, a.2, ad 2: «La gràcia santificant fa que l'home participi realment, encara que de manera accidental, de la naturalesa i de la vida de Déu: «com que la gràcia és superior a la naturalesa humana, no pot ésser que sigui substància o forma substancial, sinó que és forma accidental de la mateixa ànima, car allò que es troba substancialment en Déu, es realitza accidentalment en l'ànima que participa de la divina bondat».

Poi, quando il cor virtù di fuor rendemmi,
la donna ch'io avea trovata sola
sopra me vidi, e dicea: «Tiemmi, tiemmi!»

Tratto m'avea nel fiume infin la gola,
e tirandosi me dietro sen giva
sovresso l'acqua lieve come scola.

Quando fui presso alla beata riva,
«Asperges me» si dolcemente udissi,
che nol so rimembrar, non ch'io lo scriva.

La bella donna nelle braccia aprissi;
abbracciommi la testa e mi sommerse
ove convenne ch'io l'acqua inghiottissi.⁵³

Mentre dura la immersió se sent el cant «Aspergiu-me amb hisop, i seré purificat; renteu-me, i esdevindrè blanc, més que la neu [*Asperges me hysopo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor*].⁵⁴

5. LA BELLESA SUBSTANCIAL I LA BELLESA ESPIRITUAL: LA *CLARITAS* PRIMERA I LA *CLARITAS* SEGONA

Comentant aquest mateix versicle, sant Tomàs considera que el Psalmista, ací, expressa el seu desig d'alliberar-se de dues coses en les quals incorre l'home pel pecat: la immundícia o impuresa («tacada està en la teva iniquitat [*maculata es in iniquitate tua*]»)⁵⁵ i la lletjor o, més exactament, la lletjor espiritual («la seva faç està més ennegrida que els carbons [*denigrata est super carbones fàcies eorum*]»)⁵⁶

53 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Purgatori 31.88-102. «I a un tal remordiment vaig arribar, / que vaig caure vençut; i el que em passava, / ho sap aquella que m'ho va causar. // Quan la força el cor als meus sentits tornava, / la solitària del dansar festiu / era prop meu, i “Agafa’t” em cridava. // Fins al coll va ficar-me dins del riu, / i, per darrere, sobre l'aigua em tiba / amb braç, com llançadora, llest i viu. // Quan vaig ser prop de la beata riva, / “Asperges me” tan dolçament oí, / que dir no ho puc, car ni el record m'hi arriba. // Els braços aleshores ella obrí; / m'agafà el cap i al riu em submergia, / i tant, que m'és d'un glop vaig engolir».

54 Ps 50:9.

55 Jr 2:22.

56 Lm 4:8.

Comencem examinant la primera:⁵⁷

La impuresa [*immunditia*] es deu al fet que l'afecte de l'home s'adhereix [*inhaeret*] a les coses temporals, fent-se, així, semblant a elles; és per ço que, si s'uneix [*adjungatur*] amb coses més vils —com l'or amb el plom—, esdevé vil: «S'han fet abominables, com aquelles coses que estimaren [*facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt*]⁵⁸».

La lletjor advé a l'home perquè «en adherir-se a les coses terrenes, s'enfosqueix en ell la llum de la raó [*obscuratur in eo lux rationis*], car es compara amb els animals bruts: “i l'home, constituït en honor, no ha tingut discerniment [*non intellexit*]; s'ha igualat amb les bèsties de càrrega insensates [*iumentis insipientibus*] i s'ha fet semblant a elles”.⁵⁹ I, per aquest motiu, l'ànima es torna negra i obscura». ⁶⁰ Aquest passatge reafirma, una vegada més, que el constitutiu formal del *pulchrum* és quelcom vinculat a la llum; altrament, el seu enfosquiment no provocaria la *turpitud*. L'home irradia bellesa quan els seus actes estan ordenats per la llum de la raó natural, que segons sant Tomàs, «no és altra cosa que una refulgència de la divina *claritas* en l'ànima». ⁶¹

En virtut d'aquesta *claritas*, qualsevol persona, independentment de les seves qualitats morals, posseeix una bellesa proporcionada a la seva naturalesa —recordem que, en termes metafísics, la *claritas* s'identifica amb l'acte o *esse* de l'ens—; no res menys, la *claritas* no pot aïllar-se en la persona creada (ni, de fet, en cap ens finit) com un moment absolut: és un «acte primer» pel qual l'ens es constitueix en unitat (en *suppositum* en el millor cas),⁶² però que, al mateix temps, està ordenat a comunicar-se, a

57 Text citat a cotinució: Sant Tomàs, *Super Psalmo 50*, n.4.

58 Os 9:10.

59 Ps 48:13.

60 Sant Tomàs, *Super Psalmo 50*, n.4.

61 Sant Tomàs, *Super Psalmos*, 35, n.5

62 La noció de *suppositum*, segons l'Angèlic, es comprèn molt bé distingint-la de la *natura*. Cf. Sant Tomàs, *Quodlibet II*, q.2, a.2, in c: «Malgrat que la naturalesa pugui dir-se de moltes maneres, una d'elles fa referència a la mateixa substància de la cosa, en la mesura que la substància significa l'essència o quiditat de la cosa, en definitiva, què és [*quid est*] [...]. Però el *suppositum* és allò singular en el gènere de la substància, que es diu *hypostasis* o bé *substantia prima* [...]. En tota realitat a la qual pugui advenir [*accidere*] quelcom que no pertanyi a la raó [o definició] de la seva naturalesa, convé diferenciar entre la cosa i allò que és [*quod quid est*], o sigui, entre el *suppositum* i la *natura*. Car en la significació de la naturalesa solament s'inclou allò que pertany

expansionar-se, a destensar-se, en «actes segons» o «operacions»,⁶³ en les quals aquell acte es realitza, com a tal, en la seva perfecció.

La unitat de la *claritas* que constitueix la bellesa pròpia de l'ànima en tant que ànima posseeix una naturalesa dinàmica, tensional, que necessita acomplir-se; al marge de la seva «obra», la bellesa de l'ànima no és sinó una promesa: si aquesta «obra» es frustra o bé es realitza contrariant l'*ordo* intrínsec a la *lux rationis*, que és «un segell de la llum divina en nosaltres»,⁶⁴ aleshores la promesa quedarà incomplida.⁶⁵ Ací convé distingir dues *claritas*. La primera, per la qual la forma del compost humà té l'és-

a la raó de l'espècie, mentre que el supòsit no solament conté aquelles coses que pertanyen a la raó de l'espècie, ans també aquelles altres que li advenen [*accidunt*]. Entre aquests elements que es troben en el *suppositum* però no a la naturalesa, hi ha els accidents —tant aquells que són determinatius d'alguns principis essencials (com racional, per exemple, es troba en l'animal, que si bé no pertany a la definició d'aquest és determinatiu de l'essència home) com aquells que no ho són (i així és com el portar rellotge o l'ésser blanc es troben en l'home); cf. *Quodlibet II*, q.2, a.2, ad 1— i també el propi «*esse*» (*Quodlibet II*, q.2, a.2, in c): «Encara que el mateix *esse* no es trobi en la raó [o definició] del supòsit [*ipsam esse non sit de ratione suppositi*], com que, tanmateix, pertany al *suppositum* i no és de la raó de la naturalesa, resulta evident que el *suppositum* i la naturalesa no són completament el mateix en qualsevol cosa que no sigui el seu *esse*». L'ésser no està inclòs en l'essència del supòsit —irreduïble, d'altra banda, al llenguatge conceptual humà—, per ço diu sant Tomàs (*Quodlibet II*, q.2, a.2, ad 2) que «*esse non est de ratione suppositi*»; no res menys, reconeix que pertany al supòsit com el seu acte primer, com allò màximament profund, íntim i formal. En un passatge paral·lel, l'Aquinat declara que l'ésser pertany a la constitució mateixa de la persona, entenent per persona aquell *suppositum* o *hypostasis* (cf. *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3) que posseeix una naturalesa racional (*Summa Theologiae*, III, q.19, a.1, ad 4): «L'*esse* pertany a la mateixa constitució de la persona [*esse pertinet ad ipsam constitutionem personae*], i així és posseït a manera de terme [*in ratione termini*]». L'*esse* es troba en la persona *in ratione termini*, és a dir, com allò que realitza, termina o emplena l'ens personal a manera d'acte propi i immediat; a l'essència, en canvi, únicament li convé per la mediació de la persona. L'ésser és, doncs, allò que fa que una persona sigui una persona; en definitiva, el seu constitutiu formal. Cf. E. Forment, *Ser y persona* (Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 1983), 53.

63 Cf. Sant Tomàs, *Quaestiones disputatae de potentia*, q.2, a.1, in c: «Tot acte, per naturalesa, es comunica a si mateix en la mesura que li és possible. Per ço, qualsevol agent obra en la mesura que està en acte. Però obrar no és altra cosa que comunicar, en la mesura del possible, allò pel qual l'agent està en acte».

64 Cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c; I-II, q.91, a.2.

65 Cf. J. Bofill, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'Ontologia», dins *Obra filosòfica* (Barcelona: Ariel, 1967), 209-236.

ser, és «participatio quaedam divinae claritatis»;⁶⁶ gràcies a ella, l'ànima és bella «secundum propriam rationem».⁶⁷ La segona, que «flueix»⁶⁸ de la primera gràcies a un «processus perfectus de actu ad actum ubi non requiritur aliqua species motus»,⁶⁹ és la «divina llumeneta de la intel·ligència humana, raig de la Veritat eterna»,⁷⁰ destinada a conduir l'home vers la seva obra pròpia, que consisteix «en aquella operació de l'ànima que és segons la raó, o bé que no és sense la raó».⁷¹

L'home, manifestant en les obres la bellesa última a la qual està cridat, consuma el dinamisme inscrit al nucli ontològic de la seva persona, és a dir, a la *claritas* que actua la forma del compost:

La bellesa espiritual [*pulchritudo spiritualis*] consisteix en el fet que la conducta dels homes, o bé llurs accions, estiguin ben proporcionades d'acord amb la *claritas* espiritual de la raó [*secundum spiritualem rationis claritatem*].⁷² Però pertany al concepte d'honest, que diem que és el mateix que el de virtut, que totes les coses humanes siguin moderades d'acord amb la raó. I per ço, allò honest és el mateix que la bellesa espiritual [*spirituali decori*].⁷³

En canvi, quan s'enfosqueix la «llum de la raó» —és a dir, quan l'home, amb la seva conducta deshonest, es fa semblant a les «bèsties de càrrega insensates»—, la bellesa substancial de la persona humana queda per desplegar, en un estat de mera indeterminació, com una promesa vaga. La maldat comporta, doncs, una triple indigència: metafísica, moral i estètica.

66 Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 5.

67 Idem.

68 Cf. Gaietà, *In Summa Theologiae* I, q.56, a.1: «Molts fallen car consideren l'enteniment de l'àngel i la seva substància com dues coses separades [*quasi duae res seorsum*], i cerquen de quina manera s'uneixen; tanmateix, segons la veritat, l'enteniment *flueix* de l'essència intel·ligible en acte [*intellectus fluat ab essentia actu intelligibili*], i és informat per ella d'una manera més íntima que per qualsevulla espècie intencional; i ço en el gènere dels intel·ligibles». La traducció és de l'autor.

69 Tomàs de Sutton (?), *De natura verbi intellectus*, cap. 1. Pot consultar-se al Corpus Thomisticum (cit. n. 1).

70 J. Torras i Bages, «La poesia de la vida», dins *Obres completes* (cit. n. 16), 176.

71 Sant Tomàs, *Sententia libri Ethicorum*, I, lect. 10, n.10.

72 Des d'un punt de vista entitatiu, aquesta *claritas* ha d'interpretar-se com una *claritas* segona que «flueix», «brolla» o «dimana» de la *claritas* primera, que és la que correspon a la naturalesa humana considerada com a tal.

73 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.2, in c.

6. LA CLARITAS I LA BELLESA DE LES CICATRIUS

Malgrat l'adversitat de les circumstàncies externes, l'home sempre és capaç d'irradiar «bellesa espiritual» a través de les seves obres.⁷⁴ L'exemple més radical de ço el trobem en la persona de Crist, de qui s'afirma en un Psalm: «ets bell en la forma per sobre els fills dels homes [*speciosus forma prae filiis hominem*] [Ps 44:3]». ⁷⁵ Aquesta bellesa o *species*, amb la qual l'Home-Déu supera la dels altres homes, pot entendre's de diverses maneres, i una d'elles, que és la que ara ens interessa, és segons l'honestedat de la conducta, que àdhuc es manifesta en els instants de dolor, de contrarietat, d'oposició:

La tercera és la bellesa d'una conducta honesta [*conversationis honestae*]; en aquest sentit s'ha escrit: «T'has fet forma de la multitud [1Pe 5:3]». I aquesta forma fou bella [*speciosus*] per sobre la dels altres homes perquè la seva conducta fou més honesta i més virtuosa que la de qualsevol altre: «No ha fet pecat ni es troba cap mentida en la seva boca [1Pe 2:22]». ⁷⁶

L'Angèlic cita un fragment de sant Agustí on s'afirma, en la mateixa direcció, que el Crist fou bell en totes les obres de la seva vida, car no n'hi hagué ni una de sola —ni tan sols durant els turments de la passió— que no estigués proporcionada a la «*claritas* espiritual de la raó», i que, per tant, pogué qualificar-se d'injusta o de lletja:

74 Cf. J. Torras i Bages, «L'atletisme cristià», dins *Obres completes* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988), vol. 4: 515: «Les forces, lo mateix les espirituals que les físiques, si no s'exerciten disminueixen; per a augmentar, per a multiplicar les forces han d'exercitar-se. La pau té també els seus inconvenients; i encara que és el bé més excels, i la pau definitiva i perpètua en el si de Déu és el premi i recompensa que esperem en l'altra vida: en la vida present, en el món, mentre l'home no ha expellit de si els mals humors de les passions i concupiscències que tenen alterada la nostra naturalesa, la pau fins pot ésser corruptora: *Pacis malis vexati* [són oprimits pels mals de la pau], diu el nostre filòsof Lluís Vives. Amb la pau augmenten les comoditats, convertint-se en refinaments, i arriben a ésser l'amor al luxe, les vanitats mundanes, la supèrbia dels rics i dels savis; els enteniment s'il·lusionen, les imaginacions es perverteixen, els sentiments s'efeminen, els costums es materialitzen i la massa humana necessita un remenament fort: l'arbre s'ha d'esporgar per a renovar-se i donar fruit».

75 Sobre la relació entre *species*, *decor* i *pulchritudo*, pot consultar-se A. Monachese, *Tommasso d'Aquino e la bellezza* (Roma: Armando, 2016), 82-87.

76 Sant Tomàs, *Super Psalmo 44*, n.2.

Bell [*pulcher*] en el ventre de la Verge [*in utero virginis*], on sense perdre la divinitat, assumí la humanitat; bell com a Verb nascut infant [*natus infans Verbum*]: perquè essent encara un infant, quan mamava [*cum sugeret*], quan era portat en braços, els cels li parlaren, els àngels li cantaren lloances, una estrella guià els Mags, fou adorat en el pessebre i menjar dels mansos. Bell en el cel, bell en la terra; bell en el ventre, bell en les mans dels pares; bell en els miracles, bell en els assots; bell invitant a la vida, bell no preocupant-se per la mort; bell exhalant l'ànima, bell recuperant-la; bell en l'arbre de la Creu, bell en el sepulcre, bell en el cel. Escolteu aquest *Càntic* per a entendre, i que la debilitat de la carn no aparti els vostres ulls de l'esplendor de la seva bellesa [*splendore pulchritudinis illius*]. La summa i vertadera bellesa [*summa et vera pulchritudo*] és la justícia; a ningú que trobis injust no el veuràs bell [*pulchrum*]; qui és totalment just és totalment bell.⁷⁷

A través dels actes corporals, es fa visible la *pulchritudo spiritualis*, fins a l'extrem que les ferides o cicatrius físiques ocasionades per la perseverança en la virtut, no solament, amb tota probabilitat, es mantindran en el Regne de Déu, sinó que seran especialment manifestatives de la refulgència de la bellesa interior que, en última instància, fou la seva causa. Així ho expressa el mateix sant Agustí:

No sé quin afecte vers els sants màrtirs fa que vulguem veure, en aquell Regne, les cicatrius de les ferides que sofriren en llurs cossos pel nom de Crist; i possiblement les veurem. Car no seran una deformitat en ells, ans una dignitat; i així, en certa manera [*quaedam*], refulgirà [*fulgebít*] en llur cos la bellesa de la virtut [*virtutis pulchritudo*], que no és del cos. Tanmateix, si als màrtirs els haguessin amputat o tallat alguns membres, sense aquests membres no entraran a la resurrecció dels morts, segons la promesa: «No es perdrà ni un cabell del vostre cap [Lc 21:18]». Si és convenient en aquell nou món [*in illo novo saeculo*] que es vegin els senyals de les seves ferides glorioses en aquella carn immortal, apareixeran les cicatrius on els membres havien estat ferits o tallats, però havent estat tornats, no perduts. Així, baldament no apareguin allà tots els defectes que afectaren el cos, tampoc no s'estimaran ni es qualificaran com a defectes els senyals de la virtut [*virtutis indicia*].⁷⁸

77 Sant Agustí, *Enarrationes in Psalmos* 44, n.3 (PL 36: 495). Totes les traduccions dels passatges de sant Agustí són de l'autor.

78 Sant Agustí, *De civitate Dei contra paganos* 22.19 (PL 41: 782). Sobre aquest mateix

7. EMBLANQUIR I EMBELLIR: UNA METAFÍSICA DE LA BLANCOR

El desig de David d'èsser aspergit amb hisop, com dèiem, està subordinat a la seva voluntat d'èsser purificat i embellit. Entre un procés i l'altre hi ha una relació de dependència: la purificació consisteix en netejar l'ànima de la seva adhesió a les coses terrenes; després d'aquesta sutzetat, l'ànima esdevé capaç de transparentar (ço és, de no obscurir) el «segell de la llum divina» imprès en el més íntim d'ella, i en aquesta transparència consisteix, justament, la seva bellesa.

La imatge de l'hisop al·ludeix a un ritual de l'Antic Testament (cf. Nm 19), en el qual s'aspergia el tercer dia a l'impur amb aigua de lustració —és a dir, procedent d'una cerimònia de purificació— i, en el setè, se'l rentava amb aigua juntament amb els seus vestits; convé remarcar la semblança entre aquest ritual i la immersió del Dant a les aigües del riu Leteu sota les mans de Matelda.

Sant Tomàs interpreta aquest ritual en sentit místic o espiritual: «aquesta aigua estava composta per les cendres de vedelles roges, de manera que, a través d'ella, es prefigurava el Crist. Per tant, mitjançant aquesta aspersion que [Déu] demanava, se significava l'aspersion de la sang de Crist [*aspersion sanguinis Christi*]». ⁷⁹ No és casual, endemés, que aquesta aspersion es realitzi amb hisop i no amb una altra mata:

L'hisop és una herba que s'enganxa [*inhaeret*] a la terra i cura la inflor, com es diu a la Glossa; i convé amb la fe, la qual té humilitat, car per la fe l'enteniment se sotmet a Déu [...]. També [la fe] està arrelada en la pedra [*radicata in petra*], ço és, en el Crist [...]. Aparta, a més, la inflor de l'esperit humà [*spiritus humani elationem*], que es troba en aquells que no obeeixen la fe de Crist. ⁸⁰

L'efecte d'aquesta aspersion (l'embelliment de l'ànima) l'expressa el Psalmista en dir «dealbabor super nivem»: «La negror serà apartada, i ço perquè l'ànima serà més blanca que la neu [*albior nive*]: “Si els vostres pe-

assumpte, observa sant Tomàs que les cicatrius de la passió, en el cos glorificat de Crist, no impliquen una corrupció ni un defecte, ans al contrari, una perfecció més gran, car resplendeix en elles en major grau «la bellesa de la glòria». Cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, III, q.54, a.4.

79 Sant Tomàs, *Super Psalmo 50*, n.4.

80 Sant Tomàs, *Super Psalmo 50*, n.4.

cats són com l'escarlata [*ut coccinum*], seran blancs com la neu [*quasi nix dealbabuntur*] [Is 1:18]».⁸¹ L'associació del blanc a la bellesa i del negre a la lletjor té una forta significació metafísica, que se segueix de la pròpia noció filosòfica de color:

La llum pot considerar-se de dues maneres: o bé tal com és en si mateixa [*in se*], i aleshores s'anomena llum [*lux*]; o bé tal com es troba en l'extremitat d'allò diàfan terminat [*in extremitate diaphani terminati*], i aleshores s'anomena color (car la llum és la hipòstasi del color [*hypostasis coloris*]), i el color no és altra cosa que la llum incorporada [*lux incorporata*].⁸²

La llum que està al límit, al terme, al confí, d'allò transparent convé considerar-la a manera de color. A ço es refereix sant Tomàs quan caracteritza el color com a *lux incorporata*, o sigui, com la llum que resplendeix a l'extrem d'allò transparent, que és la realitat corporal.

A la composició del color trobem dos principis constitutius: un de material, equivalent al cos, que exerceix una funció especificativa, en la mesura que interposa un obstacle a la diafanitat de la llum i, d'aquesta manera —segons la capacitat de l'obstacle per a rebre la llum—, fa que quelcom sigui d'un color o bé d'un altre; i un altre de formal, corresponent a la llum, que determina el color en tant que color. Així com l'ens és «*id quod habet esse*» i el seu principi formal (allò que el constitueix en tant que ens) és l'*esse*, anàlogament el color és «*id quod habet lucem*» i el seu principi formal (allò que el constitueix en tant que color) és la llum. Com més intensa sigui la presència de la llum, major serà, també, la perfecció del color:

La blancor és superior [*superabundat*] al color verd pel que fa a un dels principis que pertanyen a la naturalesa del color, ço és, pel que fa a la llum, que és com allò formal en la composició del color [*quasi formale in compositione coloris*], i, des d'aquesta perspectiva, és la mesura de tots els altres colors [*mensura aliorum colorum*]; ara bé, en els colors es troba quelcom diferent que és com allò material en ells [*quasi materiale in ipsis*], ço és, la determinació d'allò diàfan [*terminatio diaphani*], i, des d'aquest punt de vista, la blancor no és la mesura dels colors; així resulta evident que, en l'espècie de la blancor, no hi ha tot allò que es

81 Sant Tomàs, *Super Psalmo 50*, n.4.

82 Sant Tomàs, *Super Sententiis*, I, d.17, q.1, a.1, in c.

troba en els altres colors; i, per ço, mitjançant l'espècie de la blancor, no pot aconseguir-se un coneixement propi de qualsevol dels altres colors.⁸³

El blanc és «unum in genere colorum».⁸⁴ La nota essencial de l'*unum* és la indivisibilitat, de la qual se'n deriva, a manera de propietat, l'ésser mesura:⁸⁵ allò indivisible —i, per tant, u— en un determinat gènere és la vara de mesura a partir de la qual coneixem les altres coses que cauen dins d'aquest gènere. Per exemple, tot flux temporal és mesurat a partir de l'instant (el *nunc temporis*), que és allò u i indivisible en el gènere del temps; igualment, la quantitat discreta —que és el número— és coneguda a partir de la unitat, que és «principium numeri secundum quod est numerus».⁸⁶ D'acord amb aquest esquema, el blanc és la unitat en el gènere dels colors i, al mateix temps, «quasi mensura aliorum colorum»:⁸⁷ «Qualsevol color, quant més s'acosta al blanc, tant més perfecte és. I que el blanc sigui el primer entre els colors, [Aristòtil] ho mostra perquè els colors intermedis es generen a partir del blanc i del negre [*ex albo et nigro*] i, consegüentment, són posteriors».⁸⁸

Els colors, formalment parlant, no són altra cosa que la llum que brilla a l'extrem d'allò diàfan, ço és, en una realitat corpòria; per tant, com més gran sigui el grau amb què el constitutiú formal del color (la llum) es trobi en una determinada espècie de color, més gran serà, també, la perfecció d'aquesta. El blanc és, entre els colors, el màximament capaç de reflectir la llum, el màximament refulgent o resplendent, i tots els altres es formen afegint-li una limitació, una ombra, una opacitat:

El negre és posterior al blanc, car és privació de blanc [*privatio albi*], com les tenebres són privació de llum [*privatio lucis*]. No res menys,

83 Sant Tomàs, *De Veritate*, q.2, a.4, ad 4.

84 Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, X, lect. 3, n.8.

85 Cf. Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, X, lect. 3, n. 2: «Pertany a la raó d'u [*ratio unius*] ésser indivisible; però allò que, d'alguna manera, és indivisible és la mesura en qualsevol gènere; per tant, la unitat ha d'atribuir-se màximament a allò que és la primera mesura en cada gènere». Certament, si la unitat de mesura fos divisible, hauríem de subdividir-la en altres unitats, per mesurar a les quals necessitaríem a una unitat més bàsica; si aquesta, al seu torn, també fos divisible, ens veuríem abocats al mateix procés, que podria repetir-se *ad infinitum*.

86 Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, X, lect. 2, n.3.

87 Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, X, lect. 3, n.8.

88 Idem.

ço no ha d'entendre's en el sentit que el negre sigui pura privació, com les tenebres, car el negre és una espècie del color i, per consegüent, la naturalesa del color ha de conservar-se en ell, ans perquè en el negre hi ha un grau mínim de llum, que és qui constitueix els colors. I així [el negre] es compara amb el blanc, com el defecte de llum amb la llum.⁸⁹

En la línia de l'ens finit, es troben dos principis irreductibles: l'*esse* i el *subiectum* que té *esse*; l'*esse* i allò que rep l'*esse*; l'*esse* i la naturalesa que delimita o determina a l'*esse*; allò *participans esse* i l'*esse participatum*.⁹⁰ Aquesta composició obliga a reconèixer, com a font de la qual brolla tot acte d'*esse*, un primer principi que és *ipsum suum esse*,⁹¹ car li convé l'*esse* per la seva essència, mentre que a les altres coses únicament els convé *per participationem*. En l'àmbit del color, també es troben dos principis irreductibles: la llum i el subjecte que té la llum; la llum i allò que rep la llum; la llum i l'extrem del diàfan (el cos) que determina o delimita a la llum; allò *participans lucem* i la *lux participata*.

Aquesta estructura acto-potencial permet l'existència de graus de perfecció dins del gènere del color: «Magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est».⁹² I la presència de graus implica, al seu torn, una relació de proximitat o llunyania respecte un màxim; en el cas que ens ocupa, el màxim seria el color blanc, caracteritzat per la màxima presència de *claritas* possible —i, consegüentment, la mínima presència d'obscuritat— en la línia del color. L'ordre dels ens i l'ordre dels colors coincideixen en el fet que tant en l'un com en l'altre es troba un màxim, un vèrtex, un extrem (l'*esse absolutum* et per se subsistents)⁹³ i l'*album* respectivament), que és la causa de tots els altres graus. Però difereixen car el primer principi en la línia de l'ens és l'ésser en la seva puresa, mentre que el primer principi en l'àmbit dels colors no és la mateixa llum, ans la llum participada en la major mesura possible per un cos.

El blanc és l'exemplar màximament eminent de *lux incorporata*. El principi material, en aquest color, es veu reduït a la mínima expressió per tal que pugui revelar-se amb plenitud el principi formal: la llum, la incan-

89 Idem.

90 Cf. N. del Prado, *De veritate...* (cit. n. 8), 327-330.

91 Sant Tomàs, *Compendium Theologiae*, I, cap. 68.

92 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, in c.

93 Sant Tomàs, *Compendium Theologiae*, I, cap. 68.

descència, la *claritas*. El blanc, així, tensa la corporalitat fins a situar-la en el seu límit, manifestant una bellesa d'ordre superior, espiritual. El blanc és, en un cert sentit, «com un horitzó i un confí entre les coses corpòries i les incorpòries [*horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*]»,⁹⁴ en la mesura que és singularment apte per a manifestar la refulgència de les segones mitjançant la lluminositat de les primeres. L'associació del color blanc amb la bellesa espiritual —ja sigui d'ordre natural ja sigui d'ordre sobrenatural— no està mancada de fonament metafísic:

I diu [el Psalmista] «més blanc que la neu [*super nivem*]», car el candor d'una ànima santificada excedeix tota bellesa corporal [*candor animae sanctificatae excedit omnem pulchritudinem corporalem*], com resulta manifest en la transfiguració de Crist [Mt 17], durant la qual els seus vestits es tornaren blancs com la neu [*alba sicut nix*].⁹⁵

El blanc supera (*superabundat*) els altres colors en bellesa, car és especialment manifestatiu de la llum o resplendor que és el constitutiu formal de tot color i de tota bellesa. L'ànima santificada per la *claritas gratiae*, de manera semblant, participa de la Bellesa divina, alliberant-se, així, de tota negror o *macula*:

La bellesa de l'ànima consisteix en la seva semblança amb Déu, al qual ha de conformar-se [*formari*] mitjançant la *claritas gratiae* rebuda d'Ell. Així com la percepció de la *claritas* corporal del sol ens és privada per algun obstacle interposat; igualment, també la *claritas gratiae* és impedita a l'ànima pel pecat comès, que causa divisió entre nosaltres i Déu.⁹⁶

Resulta palès, una vegada més, que allò que determina la *pulchritudo* com a tal no és quelcom pertanyent a la proporció, a la integritat, o a qual-sevol altre element reductible a l'ordre essencial, objectiu, predicamental, ans una llum misteriosa, que és un «segell» o una «transparència» de la *claritas* divina en l'ens creat.⁹⁷

94 Sant Tomàs, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 68.

95 Sant Tomàs, *Super Psalmo 50*, n.4.

96 Sant Tomàs, *Super Sententiis*, IV, d.18, q.1, a.2, qc.1, in c.

97 Cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.

8. LA TRANSFIGURACIÓ I LA *CLARITAS GLORIAE*

En parlar sobre la connexió essencial entre la bellesa i la blancor, sant Tomàs al·ludeix al relat de la transfiguració, on Crist manifesta anticipadament el canvi visible que vindrà als cossos gloriosos: «Transfigurar-se és el mateix que canviar [*mutari*] la pròpia figura: “Satanàs es transfigura a si mateix en un àngel de llum [2Co 11:14]”. Per ço no és d’admirar que els justos siguin transfigurats en figura de la glòria [*in figuram gloriae*]».⁹⁸ Comentant les paraules «resplenduit facies eius sicut sol»,⁹⁹ escriu:

Ací revelà la glòria futura, en la qual els cossos seran clars i resplendents [*clara et splendentia*]. Aquesta *claritas* no provenia de l’essència, ans de la *claritas* interior de l’ànima plena de caritat: «aleshores esclatarà [*erumpet*] la vostra llum com l’aurora [Is 58, 8]», i continua, «i la glòria del Senyor et seguirà». Era, doncs, una certa refulgència en el cos, car l’ànima de Crist veia Déu, i, a més, per sobre de tota *claritas*, des del principi de la seva concepció: «veiem la seva glòria [Jn 1:14]». Si en els altres beats es deriva la *claritas* de l’ànima al cos, ¿per què no en Crist, que era Déu i home?¹⁰⁰

La llum que «esclatarà» en el cos glorificat no pertany a l’essència — no és, per tant, una nota que pugui incloure’s en la definició d’home—; tampoc no prové de l’acte interior d’aquesta essència, que és la *claritas* substancial; ni dels actes segons a través dels quals un individu concret desplega i consuma la bellesa a la qual està cridat per naturalesa. És el resultat d’un do gratuït per mitjà del qual la bellesa natural de l’ànima s’enriqueix fins a l’extrem de poder realitzar una operació que transcendeix completament els seus límits: contemplar directament, *facies ad faciem*, la Belleza infinita. En l’home, doncs, es troben tres tipus de *claritas*: en primer lloc, la que constitueix l’acte de la persona; en segon lloc, la que es deriva de l’anterior i, d’alguna manera, la incrementa i perfecciona portant a terme la bellesa corresponent a la naturalesa humana; i finalment, la *claritas gratiae*, que ja no és d’ordre natural i embelleix l’ànima proporcionant-la al seu fi últim sobrenatural: «*gratia divina pulchrificat sicut lux*».¹⁰¹ Aquesta

98 Sant Tomàs, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 17, lect. 1.

99 Mt 17:2.

100 Sant Tomàs, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 17, lect. 1.

101 Sant Tomàs, *Super Psalmo 25*, n.4.

última, baldament sigui d'ordre espiritual, es «transparentarà» en la carn dels benaurats.¹⁰²

- 102 L'Angèlic Doctor es pregunta si també pot afirmar-se de Crist, considerat en la seva dimensió estrictament corporal, que sigui el més bell entre els fills dels homes (Ps 44:3: «speciosus forma prae filiis hominum»). La seva resposta és que sí, que el seu rostre, en tota circumstància (àdhuc en els moments més cruents de la passió) irradiava «quoddam divinum». No està parlant ací d'una *redundantia* de la glòria de l'ànima sobre el cos, com la que va produir-se en la transfiguració (cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, III, q.45, a.2) per una disposició divina, la perfecta contemplació de la *claritas Dei* de la qual gaudia l'ànima de Crist des del primer instant de la seva concepció no es desbordava a l'exterior, car Jesús era, al mateix temps, «viator et perfecte comprehensor» (Sant Tomàs, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 17, lect. 1). Ço no obstant, la persona de Crist, degut a la noblesa de la seva condició d'Home-Déu, «transparentava» en el seu rostre «quelcom diví», pel qual excel·lia en *species* o *pulchritudo* a tots els altres homes. En què consistia aquesta bellesa és quelcom impossible de fixar en un cànon universal per dos motius: primer, perquè el constitutiu formal de la bellesa no pertany a la línia de l'essència, que és l'objecte propi del nostre enteniment (cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.17, a.3, ad 1), ans a la línia de l'ésser o *claritas*, que resta sempre darrere —o, més exactament, dins— de l'essència emplenant-la d'actualitat; i segon, perquè la bellesa no pot considerar-se independentment del *suppositum*, del concret singular, de la persona, de manera que allò que resulta bell en *aquest* home pot no resultar-ho en *aquell* altre. La bellesa que «irradia» el rostre de Crist es funda, en darrer terme, en la *claritas* que és el constitutiu formal de la seva persona, i no en unes preteses condicions externes que hagi de complir tot home bell, com ara tenir els cabells rossos, els ulls blaus o un to de pell rosat. Cf. Sant Tomàs, *Super Psalmo 44*, n.2 «Ha de dir-se que la bellesa, la salut i les coses d'aquesta mena, es diuen en un cert sentit respecte quelcom [*per respectum ad aliquid*], perquè l'equilibri d'humors que causa la salut en l'infant, no és el mateix que causa la salut de l'ancià; o dit d'altra manera, allò que fa la salut del lleó causa, també, la mort de l'home. Per tant, la salut és una proporció d'humors en comparació a *tal* naturalesa. I semblantment, la bellesa consisteix en la proporció dels membres i dels colors [*pulchritudo consistit in proportione membrorum et colorum*]. I per ço, una és la bellesa d'un, i una altra, la d'un altre: i així era la bellesa [corporal] de Crist, que es corresponia amb l'estat i la reverència de la seva condició. No ha d'entendre's, tanmateix, que Crist tingués els cabells rossos o bé que tingués un to de pell rosat, car ço no li convenia a Ell; més aviat ha de pensar-se que tenia en un grau màxim aquella bellesa corporal que pertanyia al seu estat i reverència, i que tenia graciositat en el seu aspecte: el seu rostre, d'alguna manera, irradiava quelcom de diví [*quoddam divinum radiabat in vultu eius*], de manera que tothom qui el veia el reverenciava, com indica sant Agustí». Fixem-nos que la proporció dels membres i dels colors, per si mateixa, no és suficient per a constituir la bellesa d'una persona; si realment el principi formal de la bellesa consistís en una determinada proporció, aquesta hauria de trobar-se en tots els homes bells, cosa que s'oposa a la nostra experiència quotidiana, per la qual

Durant la transfiguració, els vestits del Crist esdevingueren blancs com la neu: «Vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix».¹⁰³ Els vestits, segons la lectura de l'Aquinat, signifiquen els sants:

«Visc jo, diu el Senyor, car de tots et revestiràs com d'un ornament [Is 49:18]».¹⁰⁴ I afegeix: «Es tornaren blancs com la neu [Mt 17:2]». La neu té candor i frescor [*nix habet candorem et frigiditatem*]; així, els sants tenen el candor de la glòria [*candorem gloriae*]: «Resplendiran [*fulgebunt*] els justos i correran d'una banda a l'altra [*discurrent*], com espurnes en el canyissar [Sa 3:7]». També posseeixen el refredament de l'ardor de la concupiscència: «S'emblanquiran [*dealbabuntur*] com la neu en el Selmon [Ps 68 (67):15]».¹⁰⁵

La *claritas gloriae*¹⁰⁶ refulgirà especialment en la carn dels sants. La lluminositat interior de l'esperit, que és una conseqüència de la contemplació immediata de la Summa Bellesa, saltarà a l'exterior sota l'aparença d'una llum visible. Els sants són comparats per l'Aquinat amb el color dels vestits de Crist, car el blanc, entre tots els colors, és el màximament llumi-

observem que «alia est pulchritudo unius, alia alterius». Allò que fa que una persona sigui bella no és una enumeració de característiques externes, sinó la capacitat d'aquestes característiques per a irradiar una *claritas* interior, la qual, en la mesura que és una «refulgentia divinae claritatis in anima» (Sant Tomàs, *Super Psalmo 35*, n.5) és «quoddam divinum». «La bellesa consisteix en la proporció dels membres i dels colors», però aquesta proporció es realitza de manera diversa en cada home; no consisteix, com palesa el text, en una fórmula universalment aplicable. La paraula «proporció» no ha d'interpretar-se com una disposició determinada, fixa, dels membres i dels colors, ans com l'aptitud d'aquests per a «irradiar», per a «transparentar» una llum divina que defuig tot intent d'objectivació. La proporció dels membres i dels colors es troba respecte la *claritas* de manera anàloga a com es troba el mirall respecte la llum solar, com un subjecte capaç de reflectir-la; la bellesa consisteix essencialment en aquesta llum, i la proporció únicament pertany a la seva «ratio» a manera de subjecte receptiu. Cf. Sant Albert Magne, *De Pulchro et Bono* (cit. n. 5), q.4, a.1, ad 1: «Ad rationem pulchritudinis concurrunt consonantia sicut subiectum, et claritas sicut essentia eius».

103 Mt 17:2.

104 Jahvè, que és qui parla en aquest passatge, està dient a Sió —i amb aquest terme se significa figuradament el poble de Déu, l'Església— que serà revestida dels seus re-constructors (els sants), mentre que els seus destructors i assoladors se n'aniran.

105 Sant Tomàs, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 17, lect. 1.

106 Sant Tomàs, *Super Sententiis*, IV, d.44, q.2, a.4, qc.1, ad 4.

nós —la corporeïtat, en ell, queda reduïda a la mínima expressió— i, per ço, el màximament capaç de «transparentar» o «irradiar» la bellesa espiritual. El blanc, però, igual que els sants, no és lluminós per si mateix, com el sol,¹⁰⁷ sinó que ho és en virtut de la llum d'un altre, com la neu:

La *claritas* que estava en el cos de Crist representava la futura *claritas* del seu cos, així com la *claritas* dels seus vestits designava la futura *claritas* dels sants, que serà superada per la *claritas* de Crist, com el candor de la neu és superat pel candor del sol [*sicut candor nivis superatur a candore solis*].¹⁰⁸

Els qui hagin travessat el Leteu (per seguir amb la metàfora del Dant) i, amb la sang de Crist s'hagin rentat, depurat, emblanquit de l'opacitat de la culpa, esdevindran miralls irradiadors de la *claritas Dei*: «Diu Gregori, en els seus *Moralia*, que els vestits de Crist es tornaren resplendents “car, en el cim de la *claritas* celestial, tots els sants se li adheriran refulgents [*fulgentes*] amb la llum de la justícia. El nom de “vestits” significa els justos que [el Crist] unirà a si [*sibi adiunget*]”». ¹⁰⁹ En aquesta mateixa línia interpretativa, el núvol resplendent que cobrí els deixebles a la muntanya del Tabor (*nubes lucida obumbravit eos* [Mt 17:5]) pot considerar-se com una figura del món renovat, que reflectirà per tota la seva superfície, com un mirall, la *claritas divina*: «El núvol lluminós [*nubes lucida*] ... també pot significar convenientment la *claritas* del món renovat, que serà el tabernacle dels sants [*sanctorum tabernaculum*]. Per ço, quan Pere es disposava a fer les tendes, un núvol lluminós embolcallà [*obumbravit*] els deixebles».¹¹⁰

9. «NIGRA SUM, SED FORMOSA»

El constitutiu formal del *pulchrum* és la *claritas* o, en paraules de sant Albert, la «resplendentiam formae super partes proportionatas materiae»;¹¹¹

107 Cf. Ap 1:16: «Facies eius sicut sol refulget in virtute sua».

108 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, III, q.45, a.2, ad 3. És important recordar que la paraula llatina *candor* significa 'claror', 'resplendor', 'brillantor' i, al mateix temps, 'blancor'.

109 Sant Gregori el Gran, *Moralia sive Expositio in Job*, cap. 6 (PL 76: 640), citat per sant Tomàs, *Summa Theologiae*, III, q.45, a.2, ad 3.

110 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, III, q.45, a.2, ad 3.

111 Sant Albert Magne, *De Pulchro et Bono* (cit. n. 5), q.9, a.1, ad 2.

com que el blanc, entre tots els colors, és el màximament lluminós, la purificació de l'ànima, ço és, aquell procés per mitjà del qual l'ànima esdevé apta per a «irradiar», per a «traslluir» la llum divina, al mateix temps que remou tota negror d'ella, l'embelleix, la «pulcrifica».¹¹² Si embellir significa emblanquir, ¿com pot entendre's que, en el *Càntic dels càntics*, es posi en boca de l'Esposa: «Nigra sum sed formosa, filiae Ierusalem»?¹¹³ Sant Bernat de Claravall descriu aquesta perplexitat:

Vegem ja què significa «Sóc negra, però formosa». ¿No hi ha cap contradicció en aquestes paraules? En absolut. Ho dic pels més senzills [*simplices*] que no saben distingir entre el color i la forma [*inter colorem et formam*], car la forma pertany a la composició, mentre que la negror és un color. Per ço, no tot allò que és negre és deforme. La negror de les pupil·les, per exemple, no ofèn; i certes pedres precioses negres agraden com a ornament; els cabells negres en rostres blancs [*candidis vultibus*] augmenten la bellesa [*decorem*] i la gràcia. Ço mateix pots comprovar-ho en coses innombrables. Hi ha una infinitat de coses, arreu, que en llur superfície trobaràs descolorides [*decoloria*], però en la composició belles [*decora*].¹¹⁴

Sant Bernat distingeix dos elements en el *pulchrum*: un de més superficial (el color), que té a veure amb l'aparença externa més immediata; i un altre de més profund (la forma), que apunta al principi arquitectònic de l'objecte, a la seva estructura o composició.¹¹⁵ El primer, en la metafísica tomista de la bellesa, equivaldria a la proporció o a la integritat (al constitutiu material del *pulchrum*); el segon, a allò que, pròpiament parlant, imprimeix la bellesa a

112 Els miralls espirituals, segons sant Albert (*Commentarii in librum B. Dionysii Areopagite De Coelesti Hierarchia*, cap. 3, § 2), igual que passa amb els materials, «cal que siguin purs [*munda*], que no arrossequin una taca [*macula*] en el seu fons [*in profundum*], com succeeix en la contemplació d'una menstruada [*sicut contingit in adspectu menstruatae*]». Trad. a partir de l'edició de P. Simon, *Alberti Magni Opera Omnia*, XXXVII/2 (Münster: Aschendorff, 1993).

113 Ct 1:4.

114 Sant Bernat de Claravall, *Sermones super Cantica canticorum* 25.2.3 (ed. J. Leclercq et al, *Sermones super Cantica canticorum: 1-35* [Roma: Editiones Cistercienses, 1957], 164). Totes les traduccions dels passatges llatins de sant Bernat són de l'autor de l'article.

115 Cf. P. Lia, *L'estetica teològica di Bernardo di Chiaravalle* (Florència: Edizioni del Galluzzo e Fondazione Ezio Franceschini, 2007).

l'ens, ço és, a la llum, a la resplendor, a la *claritas* (al constitutiu formal del *pulchrum*). També sant Tomàs atribueix una funció determinant a la forma en la constitució del *pulchrum*. A diferència del benedictí, però, senyala una dependència de la forma respecte un principi més radical, la *claritas* o *esse*. La matèria participa de la forma i la forma participa de la *claritas*, mentre que la *claritas* no participa de res, ans és participada per totes les coses: «Omnis forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod [Dionysius] subdit, quod “singula” sunt “pulchra secundum propriam rationem”». ¹¹⁶

Sant Bernat utilitza aquesta distinció entre el color i la forma a l'hora de justificar la compatibilitat entre la negror i la bellesa de l'Esposa:

Potser aquest sigui el cas de l'Esposa, que si bé posseeix, sens dubte, la bellesa de la composició, no està mancada, durant la seva peregrinació per la terra, de la piga de la negror. Ben diferent serà quan, en la Pàtria, s'exhibirà gloriosa a l'Espòs de la glòria [*Sponsus gloriae*], no tenint cap taca [*maculam*], ni cap arruga, ni cap cosa d'aquesta mena. Si digués que no té negror, s'enganyaria a si mateixa i en ella no hi hauria veritat. No et sorprenguis, per tant, perquè digui: «sóc negra» i, a continuació, es gloriï perquè és bella [*formosa*]. ¿Com no serà bella [*formosa*], aquella a qui se li diu: «vine, formosa meva [Ct 2:10]»? Si li diu: «vine», és perquè encara no ha arribat; a menys que algú pensi que no li diu a aquesta de pell negra que encara sofreix mentre avança per la via [*veniendo in via*], sinó a aquella benaurada [*beatae illi*] que, ja sense cap negror, regna en la Pàtria. ¹¹⁷

10. LA NEGROR DE LES TENDES DE QUEDAR

La bellesa de l'Esposa, en l'estat de via, no refulgeix en tota la seva virtualitat, ans es manifesta velada, atenuada, com un clarobscur. Just després d'afirmar «Nigra sum, sed formosa, filiae Jerusalem», continua el text: «sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salomonis». ¹¹⁸ Les tendes de Quedar han de posar-se en relació amb la negror de l'Esposa: «Com que Quedar sig-

116 Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 5.

117 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 25.2.3 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 164-165).

118 Ct 1:4.

nifica tenebres, sembla convenir clarament amb la negror».¹¹⁹ L'opacitat o negror de les tendes, pròpia de l'estat de via, ens impedeix de contemplar immediatament, i, per tant, d'irradiar (com és propi, principalment, del color blanc), la llum divina:

¿Què són les tendes [*tabernacula*] sinó els nostres cossos en els quals pelegrinem? «No tenim ací una ciutat permanent, ans en cerquem una de futura [He 13:14]». Però lluitem [*militamus*] en ells, com en les tendes, justament per a violentar el Regne. En efecte, «la vida de l'home sobre la terra és una lluita [Jb 7:1]», i baldament lluitem en aquest cos, som pelegrins del Senyor, ço és, de la llum. Car el Senyor és llum i, quan algú no està amb ell, viu en les tenebres, ço és, a Quedar. I reconeixerà com a seva aquesta veu plorosa: «Ai de mi, que el meu desterro s'ha prolongat! He habitat entre els habitants de Quedar, durant molt de temps ha pelegrinat la meua ànima [Ps 119:5-6]». Així doncs, aquest habitacle del nostre cos no és la mansió d'un ciutadà [*civis mansio*] ni la casa d'un indígena [*indigenae domus*], ans la tenda d'un soldat [*tabernaculum militantis*] o l'hostal d'un viatger [*stabulum viatoris*]. Aquest cos és una tenda [*tabernaculum*] i una tenda de Quedar, que posant-se davant de l'ànima, com un objecte seu, li sostreu, durant un temps, la visió de la llum incircumscripita [*incircumscripti luminis*], i no li permet veure-la gens, a menys que sigui, en enigma, a través d'un mirall [*per speculum quidem in aenigmate*], però no cara a cara [*facie ad faciem*].¹²⁰

Mentre hom habita a les tendes de Quedar, li resulta impossible tenir el rostre net de qualsevol taca, arruga o piga: «¿Veus per què la negror és inherent a l'Església, i les arrugues estan presents en les ànimes més belles [*pulcherrimis*]?»». En la mesura que l'Església es troba en estat de via, és a dir, en la mesura que és una Església militant, que no ha assolit, encara, la seva consumació, que és la contemplació *facies ad faciem* de la llum incircumscripita, no podrà deixar de dir, com l'Esposa que cerca a l'Espòs absent, «nigra sum».

119 Sant Bernat de Claravall, *Sermones super Cantica canticorum* 26.1.1 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 169).

120 Idem (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 170).

11. ELS PAVELLONS DE SALOMÓ I LA BELLESA DE L'ESPOSA

D'altra banda, l'Esposa del *Càntic* també compara la seva bellesa amb els pavellons de Salomó:

¿Què significa, doncs, «Formosa sum sicut pelles Salomonis [Ct 1:4]»? Quelcom magnífic i admirable, crec jo, si ens fixem, no en aquest Salomó, sinó en aquell de qui es diu: «Ací hi ha algú més gran que Salomó [Mt 12:42]». Car aquest Salomó meu és Salomó de tal manera, que no solament significa Pacífic —i així és com ha d'interpretar-se el nom Salomó—, ans també s'anomena Pau [*Pax*], quan sant Pau ens mostra que «Ell és la nostra pau [Ef 2:14]». I en aquest Salomó no dubto que pugui trobar-se allò que no vacil·laria en comparar amb la bellesa de l'Esposa [*decori sponsae*]. Especialment en relació a les seves tendes [*pelles*], fixa't en el que diu el Psalm: «Estens el cel com una tenda [*pellem*] [Ps 103:2]». Indubtablement, no fou aquell Salomó, malgrat que fou molt savi i molt poderós, qui estengué el cel com una tenda; més aviat fou el qui no solament és savi, sinó la mateixa Saviesa, qui l'estengué i qui el creà. Aquest i no aquell [Salomó] és qui diu: «Quan preparava els cels —es refereix, indubtablement, al Pare— jo ja hi era [Pr 8, 27]». El seu poder i saviesa ja estava present amb el Creador dels cels.¹²¹

Sant Bernat interpreta les *pelles Salomonis* com els cels visibles, corporis, i el Salomó que les ha estès com la segona persona de la Trinitat, el Verb etern de Déu, de qui s'afirma en el Prefaci de l'Evangeli segons sant Joan: «Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est».¹²²

121 Sant Bernat de Claravall, *Sermones super Cantica canticorum* 27.1.2 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 182).

122 Jo 1:3. Sant Tomàs, per a explicar aquest versicle, es val de la doctrina filosòfica d'encuny agustiniana del *verbum cordis*; cf. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 1, lect. 2: «Qualsevol que faci quelcom és necessari que, en la seva saviesa, preconcebí allò que és la forma i raó de la cosa feta [*forma et ratio rei factae*]; com la forma preconcebuda en la ment de l'artista [*artificis*] és la raó de l'arca fabricada. Déu, doncs, no fa res sinó pel concepte del seu enteniment, que és la saviesa concebuda des de l'eternitat, ço és, el Verb de Déu i Fill de Déu i, per aquest motiu, és impossible que faci quelcom sinó és pel Fill. Diu Agustí en el *De Trinitate* que el Verb és l'art plena de totes les raons dels vivents [*ars plena rationum viventium*]. I, així, resulta patent que totes les coses que fa el Pare, les fa per Ell».

La Saviesa de Déu estén els cels com una tenda preciosa, «*pulcherima*», que cobreix tota la superfície de la terra, el sol, la lluna i la gran varietat d'estrelles amb què es delecta la mirada de l'home:

¿Hi ha quelcom més formós [*formosius*] que aquesta tenda? ¿Quelcom més bell [*ornatius*] que el cel? Molt poc és ço o àdhuc no res en comparació amb la glòria i la bellesa de l'Esposa [*gloriae et decori sponsae*]; tot sucumbeix per si mateix, allò que és transitori i la figura mateixa d'aquest món són coses corpòries sotmeses als sentits dels cos. «Les coses que es veuen són temporals, mentre que les que no es veuen són eternes [2Co 4:18]». Però existeix una certa bellesa racional de l'Esposa [*rationalis quaedam sponsae species*] i una efígie espiritual [*spiritualis effigies*], car és imatge de l'eternitat [*imago aeternitatis*].¹²³

¿En què consisteix, doncs, aquesta bellesa espiritual de l'esposa que és *imago aeternitatis*? La resposta de l'abat benedictí s'arreglera perfectament amb la de sant Tomàs en el seu comentari al *Psalms 25*:

I totes aquestes coses, ço és, les bones obres, els dons de Déu i els mateixos sants són la bellesa [*decor*] de la casa de Déu, en tant que resplendeix [*reluet*] en ells la gràcia divina, la qual embelleix [*pulchrificat*] com la llum [*lux*]; diu Ambròs, en aquest sentit, que sense la llum totes les coses són lletges [*sine luce omnia sunt turpia*].¹²⁴

L'Esposa —és a dir, l'Església— és bella en tant que participa, mitjançant la gràcia, de la *claritas Dei*; en virtut de ço forma part, o, expressat més radicalment, és la bellesa de la casa de Déu, perquè Déu habita en ella en la mateixa mesura que ella s'ha conformat a la Summa Bellesa a través de la *claritas gratiae*.¹²⁵ en la vida present de manera incipient, germinal; en la futura, de manera plena, perfecta, consumada. Aquesta bellesa («el candor d'una ànima santificada»)¹²⁶ excedeix amb escriu la *pulchritudo* de tot l'univers sensible: «I per ço l'Església», afirma sant Bernat, «que ha rebut

123 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 27.1.2-2.3 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 183).

124 Sant Tomàs, *Super Psalms 25*, n.5.

125 Cf. Sant Tomàs, *Super Psalms 25*, n.5: «Hic decor est ex habitatione Dei; sicut domus non est pulchra nisi inhabitetur».

126 Sant Tomàs, *Super Psalms 50*, n.4.

la promesa de la felicitat futura, s'ocupa, entretant, de preparar-se, d'engalanar-se amb un vestit cobert d'or, cenyida amb tota mena de gràcies i de virtuts, per tal que sigui trobada digna i capaç de la plenitud de la gràcia». ¹²⁷

En un cert sentit, l'Esposa, àdhuc en el seu estat actual de viadora, ja està en el cel espiritual; per aquest motiu, la seva bellesa és superior a la del cel visible i corpori, si bé aquest últim, en el seu gènere, per la immensa varietat d'astres que l'ornamenten, és *pulcherrimum*:

Però hi ha el cel del cel [*caelum caeli*], del qual diu el Profeta: «Canteu al Senyor, que ascendeix sobre el cel del cel [*super caelum caeli*] vers l'Orient [Ps 67:33-34]». Aquest cel és intel·lectual i espiritual; el qui féu els cels amb saviesa [*in intellectum*], creà aquest, l'instituí en l'eternitat i ell mateix l'habita [*ipsumque inhabitat*]. Però no creguis que la devoció de l'Esposa es quedi fora d'aquest cel, en el qual sap que habita l'estimat [*dilectum*], car on hi ha el seu tresor, allà hi ha el seu cor [cf. Mt 6:21]. Rivalitza enormement amb els qui estan davant del Rostre pel qual ella sospira; i mentre no pugui ajuntar-se amb ells en la visió [*videndo*], malda per conformar [amb l'estimat] la seva vida [*vivendo*], exclamant més amb la seva conducta que amb la seva veu: «Senyor, jo estimo la bellesa de la teva casa, el lloc on resideix la teva glòria [Ps 25:8]». ¹²⁸

Pel seu cos, que és de terra, l'Esposa s'assembla a les tendes de Quedar i, per la seva ànima, «que és del cel [*quae de caelo est*]», ¹²⁹ s'assembla als pavellons de Salomó, que designen simbòlicament el cel del cel, la bellesa de la casa de Déu: «¿Existeix un signe més evident del seu origen celestial, que mantenir la seva semblança ingènita en la regió de la dissemblança, que prendre possessió, desterrada en la terra, de la glòria d'una vida cèlibe, i viure, en un cos gairebé bestial, la vida d'un àngel?». ¹³⁰ Aquestes accions, continua exposant el monjo cistercenc, no poden explicar-se a partir d'un poder terrenal, ans únicament a partir d'un que prové del cel, la gràcia:

127 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 27.2.3 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 183).

128 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 27.2.4 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 184).

129 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 27.4.6 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 185).

130 Idem (ed. Idem).

Però escolta més clarament: «Vaig veure la ciutat santa de la nova Jerusalem baixar del cel, procedent de Déu, abillada com s'adorna una núvia per al seu espòs». I afegeix: «Aleshores vaig sentir una veu forta, que deia des del setial: “Aquest és el tabernacle [*tabernaculum*] de Déu amb els homes, i des d'ara habitarà amb ells”». ¿Per a què? Crec que per a prendre per a si una Esposa d'entre els homes. Quina cosa tan admirable! Venia per a prendre una Esposa, però no venia sense Esposa. Cercava una Esposa i l'Esposa estava amb ell mateix.¹³¹

Evidentment, només hi ha una sola Esposa: «*una est columba mea* [Ct 6:8]». Però com que l'Espòs tenia la voluntat de formar, a partir d'una multitud d'ovelles, un sol ramat amb un sol Pastor, «encara que ja tenia una Esposa unida a si des del principi —la multitud dels àngels—, també li va plaure convocar d'entre els homes l'Església i unir-la amb aquella que procedeix del cel, per tal que hi hagi una Esposa i un Espòs».¹³²

La unió entre l'Església de la terra i l'Església del cel, de manera que l'una i l'altra acabin conformant una sola Esposa per a un sol Espòs, es realitza en el Verb de Déu fet carn, ço és, en la persona de Crist:

El mateix que va baixar és el mateix que va pujar, per tal que ningú no pugés al cel, sinó aquell que n'ha baixat: un mateix i únic Senyor, Espòs en el cap i Esposa en el cos. No en va ha vingut a la terra l'home celestial [*homo caelestis*], car a molts que eren terrens els va fer semblants a si, celestials [...]. I des d'aleshores, a la terra es viu com en el cel.¹³³

L'Esposa, en la mesura que, durant el seu estatge per la terra, habita en l'Espòs —l'un i l'altra esdevenen «duos in carne una»—;¹³⁴ habita també, baldament sigui de manera parcial i limitada, en la bellesa de la casa de Déu, en la nova Jerusalem, en els pavellons de Salomó:

Quina humilitat i quina sublimitat! És la tenda de Quedar [*tabernaculum Cedar*] i el santuari de Déu; un habitacle terrenal i un palau celeste; una casa de fang [*domus lutea*] i una aula règia; un cos mort i

131 Idem (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 185-186).

132 Idem (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 186).

133 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 27.4.7 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 186).

134 Idem (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 187).

un temple de llum [*templum lucis*]; menyspreada pels superbs i Esposa de Crist. És negra, però és bella, filles de Jerusalem [*Nigra est, sed formosa, filiae Ierusalem*]: encara que el treball i el dolor [*labor et dolor*] del prolongat exili l'hagin descolorit [*decolorat*], l'adorna, tanmateix, la bellesa celestial [*species caelestis*], l'adornen els pavellons de Salomó. Si us horroritza negra, admireu-la formosa; si la menyspreu humil, contempleu-la sublim.¹³⁵

12. ELS PAVELLONS DE SALOMÓ I LA NEGROR DE L'ESPOSA

Els pavellons de Salomó, fins ara, s'han comparat amb la bellesa de l'Esposa, i les tendes de Quedar —opaques, tenebroses—, amb la seva incapacitat per a participar, en la vida present, d'una felicitat i d'una bellesa perfectes. Però resta encara una altra possibilitat interpretativa: relacionar les *pelles Salomonis* amb la negror del rostre de l'Esposa. Les pells que cobrien les tendes de Salomó «eren, sens dubte, negres, i estaven diàriament exposades al sol i als embats de la pluja. I no en va, ans perquè l'estança interior, que estava ornamentada, es conservés més resplendent, més llustrosa [*nitidior*]. Per aquest motiu l'Esposa no nega la negror; solament l'excusa».¹³⁶

Per a servir la *claritas* interior i, fins i tot, per a augmentar-la, el rostre no pot romandre blanc, impol·lut, sinó que necessita ennegrir-se, ésser marcat per cicatrius. A través d'aquests signes exteriors de desgast, de treball, de lluita, es manifesta la bellesa espiritual amb major plenitud.¹³⁷ Un

135 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 27.7.14 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 191).

136 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 28.1.1 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 191).

137 J. Torras i Bages sosté que la supressió de la lluita —i, consegüentment, de les ferides que, inevitablement, l'acompanyen— no solament és impossible, en la vida present, sinó ni tan sols desitjable. Cf. «La ciència del patir», dins *Obres Completes* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989), vol. 6: 400-1: «El patir ensenya; i qui no el coneix no coneixeria la vida en tota la seva realitat, perquè el sofriment és part imprescindible d'ella. Així com no hi ha a la terra llum sense ombra, tampoc hi ha vida sense sofriment. Voler ignorar-lo, tapar-lo amb aparents plaers, fer-se la il·lusió que la vida només ens ha de proporcionar satisfaccions, és un engany, és un atemptat a la Veritat, inventat per la covardia; i l'home ha d'armar-se per la lluita escoltant l'oracle de l'antiga revelació que li diu: “La vida de l'home sobre la terra és un combat [Jb 7:1]”. Sense la lluita l'home es torna fluix, perd l'energia, queda disminuït i la potència que el Creador li ha comunicat per a accions virtuoses queda esvaïda».

rostre, per harmònic, regular i proporcionat que sigui, no se'l contemplarà com a bell, a menys que irradii «una refulgència de la *claritas* divina»;¹³⁸ però aquest aquest raig diví, en l'estat actual de caiguda, no podria brillar en un rostre a menys que s'embolcallés amb vels,¹³⁹ a menys que es revestís amb la negror que imprimeixen els signes del combat interior.

La llum espiritual requereix una certa opacitat exterior per a revelar-se. Un rostre perfecte, intacte, indubtablement resultaria bell, però amb una bellesa buida, purament exterior, cosmètica. La *formositas* de l'Esposa (molt més profunda) es revela en la negror del seu rostre, o, més exactament, en la negror translúcida del seu rostre; translúcida perquè comunica la *claritas* espiritual, de manera anàloga a com la transparència de la nit, per dir-ho amb la metàfora de Carles Cardó, deixa passar els raigs de l'estelada:¹⁴⁰ «[L'Esposa] es revesteix amb la piga de la compassió [*compassionis naevum*], per tal d'alleujar o de curar en l'altre la malaltia que pateix; s'ennegreix pel zel del seu candor [*candoris zelo*],¹⁴¹ pel benefici, pel guany, pel lucre de la seva bellesa [*lucro pulchritudinis*].¹⁴²

L'arquetip d'aquesta negror transparent, lluminosa, es troba en la persona de Crist i, molt especialment, en el Crist sofrent de la Passió:

L'ennegritament [*denigratio*] d'un en blanqueja a molts [*multos candidos facit*], no perquè estigui tenyit per la culpa, ans perquè la seva cura, la seva sol·licitud, el fereix [*afficitur*]. «Us convé que mori un home pel bé del poble, i no que es perdi tota la nació [Jo 11, 50]»: convé que un s'ennegreixi [*denigretur*] pel bé de tots fent-se semblant a la carn del

138 Sant Tomàs, *Super Psalmos*, 35, n.5.

139 Cf. Dionís Areopagita, *Celestis Hierarchia*, cap 1, §2 (PG 3: 121) citat a sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.9: «Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum».

140 Cf. C. Cardó, *La nit transparent* (Barcelona: Ariel, 1957), 11-12: «Per una divina paradoxa, la tenebra és transparent i la llum és opaca. De dia, el mantell de llum amb què el sol embolcalla l'hemisferi és mur impenetrable a les fines fibrades dels estels: cal que el mantell es replegui, arrossegat pel sol en la seva caiguda, perquè la transparència de la tenebra deixi passar els raigs acariciants de l'estelada. La nit és la nostra il·luminació. Ella ens fa veure altres llums i altres mons, sempre vells i sempre nous, que ens parlen des del gran silenci sideral».

141 Quant a *candor*, cf. n. 108. L'Esposa esdevé exteriorment opaca i negra, per tal que pugui manifestar-se la llum i la blancor del seu esperit; en suma, per tal que pugui manifestar-se la seva bellesa interior.

142 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 28.1.1 (ed. J. Leclercq et al. [cit. n. 114], 193).

pecat, i no que tota la nació es condemni per la negror del pecat; que l'esplendor i la figura de la substància de Déu s'enfosqueixi [*obnubiletur*] en la forma del servent per la vida dels servents; que la blancor de la vida eterna [*candor vitae aeternae*] s'ennegreixi [*nigrescat*] en la carn per a purgar la carn; que el qui posseeix una forma més bella entre els fills dels homes [*speciosus forma prae filiis hominum*], per a il·luminar els fills dels homes, s'obscurixi [*obscuratur*] en la passió, que s'enlletgeixi [*turpetur*] en la creu, que quedi lívid [*palleat*] en la mort; que no hi hagi en ell ni atractiu ni bellesa [*species neque decor*], per a obtenir per a si una Esposa atractiva i bella, una Església sense màcula i sense arruga. Reconec la tenda de Salomó i fins i tot abraço al mateix Salomó en la seva tenda ennegrada. També Salomó té negror, però solament en la pell: és negre per fora, en la pell, però no a l'interior [*non intus*]. «Tota la glòria de la filla del rei està a l'interior [Ps 44:14]». ¹⁴³

El fet que pugui parlar-se de bellesa àdhuc en la lletgesa i deformitat de la Passió, on tota harmonia i tota integritat es veuen erosionades, torna a posar de relleu que el constitutiu formal del *pulchrum* solament pot residir en la *claritas*, en el «segell de la llum divina en nosaltres» ¹⁴⁴ (en la «forma», segons sant Bernat); encara aquesta resplendor es trobi principalment a l'interior, també pot revelar-se corporalment tenyida de tenebra, en un clarobscur. ¹⁴⁵

13. EPÍLEG: LA DELECTACIÓ ESTÈTICA O EL SOMRIURE DE BEATRIU

En la bellesa de la casa de Déu, on ningú no pot arribar sense submergir-se abans a les aigües del Leteu, l'acció de Beatriu ja no es compara amb la gràcia, ans amb la llum de la glòria o *lumen gloriae*. L'una i l'altra, participacions de l'ànima humana respecte la naturalesa divina, únicament divergeixen segons el grau, segons la intensitat, però no perquè pertanyin a gèneres diferents: «La gràcia de l'Esperit Sant que tenim en el present, baldament no sigui igual a la glòria en acte [*in actu*], és, tanmateix, igual a ella en virtut [*in virtute*], com la llavor dels arbres, en la qual està en potèn-

143 Sant Bernat de Claravall, *Sermones in Canticum canticorum* 28.1.2 (ed. Idem).

144 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.84, a.5, in c.

145 Cf. R. Garrigou-Lagrange, *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual* (Buenos Aires: Desclée de Brower, 1945), 115-131.

cia tot l'arbre». ¹⁴⁶ La gràcia és donada a l'home *in via*, o sigui, mentre està sobre la terra, mentre que la glòria li és concedida *in patria*, en el Paradís. La primera conté a la segona en estat germinal, incoatiu («*gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae*»), ¹⁴⁷ mentre que, en la segona, es realitza la plenitud i la consumació de la primera.

La llum de la glòria és indispensable a l'ànima humana per assolir la possessió de la seva felicitat o beatitud, de la qual Beatriu n'és símbol, com evidència el significat mateix del seu nom. Segons sant Tomàs, la *beatitudo* consisteix en la visió de l'essència divina per part de l'enteniment. Per aconseguir aquesta visió, és indispensable que la nostra intel·ligència sigui elevada, mitjançant un ajut diví, per sobre dels límits de la seva naturalesa. El nom que els teòlegs han donat a aquest ajut, a aquesta il·luminació divina, és el de *lumen gloriae*.

L'Angèlic, comentant un versicle del llibre dels Psalms («*In lumine tuo videbimus lumen [35:10]*»), distingeix tres graus d'il·luminació divina a l'ànima humana: ¹⁴⁸ la llum natural de la raó, que és una «*refulgentia divinae claritatis in anima*»; el *lumen gratiae*, pel qual l'home participa de manera real (però, al mateix temps, accidental) de la naturalesa i de la vida de Déu; ¹⁴⁹ i, finalment, el *lumen gloriae*, que permet a la intel·ligència de l'home contemplar directament a Déu, que és la Veritat primera, i veure en Ell totes les altres coses, ço és, totes les veritats derivades. ¹⁵⁰

La voluntat, quan descansa en el bé contemplat pel nostre enteniment, es delecta, frueix, gaudeix en un acte d'amor que, si bé no realitza la nostra felicitat formal, és consegüent a ella i la perfecciona:

146 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.114, a.3, ad 3.

147 Sant Tomàs, II-II, q.24, a.3, ad 2.

148 Cf. Sant Tomàs, *Super Psalmo 35*, n.5. La llum en la qual veu la criatura racional, observa Fra Tomàs, no és una llum creada, com aquella de la qual es diu en el *Gènesi* «*fiat lux [1:3]*»; la criatura racional veu en la llum de Déu: «*in lumine tuo*, és a dir, en la llum per la qual tu brilles [*lucis*], que és una semblança de la teva substància [*similitudo substantiae tuae*]».

149 Cf. E. Forment, *Sabiduría Cristiana. Fe, gracia y libertad* (Valencia: EDICEP, 2015), 77-91.

150 Cf. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.10, a.11, ad 7: «El nostre enteniment, baldament hagi estat fet per a veure a Déu, no pot, tanmateix, per la seva virtut natural, veure a Déu, ans per la llum de la glòria [*lumen gloriae*] que li és infosa. I, per tant, eliminat tot vel [i.e. es refereix al doble vel de la culpa i de les criatures, a través de les quals coneix al Creador], no és necessari que l'enteniment vegi a Déu per essència, a menys que l'il·lumini la llum de la glòria; en efecte, la mateixa carència de glòria serà un impediment per a la visió divina».

Tota delectació és un cert accident propi, consegüent a la felicitat o a alguna part d'ella.¹⁵¹ En efecte, es delecta aquell que posseeix algun bé que li és convenient, ja sigui en la realitat [*in re*], en l'esperança [*in spe*] o, almenys, en la memòria [*in memoria*]. El bé convenient, si de veritat és perfecte, constitueix la mateixa felicitat de l'home; però si és imperfecte, constitueix una certa participació de la felicitat [*quaedam beatitudinis participatio*], ja sigui pròxima, remota o, almenys, aparent. Resulta manifest, doncs, que ni tan sols la delectació que és consegüent al bé perfecte és la mateixa essència de la felicitat, ans una conseqüència d'aquesta, com un accident propi [*per se accidens*].¹⁵²

Sant Tomàs mostra l'absurd de cercar el fi últim de l'home en un acte de la voluntat mitjançant una analogia: compara la possessió del fi sensible per part de la potència sensitiva amb la possessió del fi intel·ligible per part de l'enteniment.

Si els diners s'aconguessin per un acte de la voluntat, en el mateix instant de desitjar-los, s'aconguirien. Però els diners [i.e. pel sol fet de desitjar-los] segueixen absents i únicament s'aconsegueixen quan la mà els aprehèn o d'alguna manera semblant, i, aleshores, hom es delecta en els diners posseïts.¹⁵³

Una cosa semblant ocorre respecte el fi intel·ligible: inicialment, desitgem la seva possessió, que solament assolim «quan es fa present en nosaltres mitjançant un acte de l'enteniment, i, llavors, la voluntat delectada descansa [*conquiescit*] en el fi ja aconseguit»¹⁵⁴. L'amor és, en un cert sentit, antecedent i consegüent a la possessió del bé intel·ligible:

Gregori fa consistir la vida contemplativa en l'amor de Déu [*in caritate Dei*], en la mesura que algú, per l'amor de Déu [*ex dilectione Dei*] s'inflama [*inardescit*] a contemplar la seva bellesa. I com que tothom es delecta quan ha aconseguit allò que estima, la vida contemplativa

151 Cf. Sant Tomàs, *Super Sententiis*, I, d.3, q.4, a.2, in c. Els accidents propis són aquells que, si bé no pertanyen a l'essència —altrament no serien accidents—, flueixen necessàriament d'ella.

152 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.2, a.6, in c.

153 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.4, in c.

154 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.4, in c.

culmina [*terminatur*] en la delectació, que es troba en l'afecte, i que fa que l'amor augmenti.¹⁵⁵

L'essència de la felicitat consisteix en la contemplació de la Bellesa divina per part de l'enteniment, però aquest acte, lluny de qualsevol intel·lectualisme eixorc, va precedir i antecedit d'un acte de la voluntat, l'amor.¹⁵⁶ Com sintetitza amb gran precisió conceptual Bartomeu de Medina en el seu comentari a la *Summa*: «Vita beata non est amare quod habes, sed habere quod amas».¹⁵⁷ L'autor de la *Commedia* es fa ressò d'aquesta doctrina tomista en parlar sobre la felicitat dels benaurats:

E dei saper che tutti hanno diletto
quanto la sua veduta si profonda
nel vero in che si queta ogni intelletto.

Quinci si può veder come si fonda
l'esser beato nell'atto che vede,
non in quel ch'ama, che poscia seconda.¹⁵⁸

El Dant expressa amb un rigor admirable l'acció de Beatriu com a llum de la glòria.¹⁵⁹ Ofereix una definició estrictament teològica quan s'hi refe-

155 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.1, in c.

156 Cf. J. Bofill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección* (Barcelona: Cristiandad, 1950), 183-184: «Antecedentemente a la visión beatífica, se requiere como disposición imprescindible que la voluntad esté rectificada por el amor de Caridad; es decir, que la Persona ame a Dios no tan sólo como su bien propio, con un movimiento de deseo que la virtud de la Esperanza alimenta; sino como *infinitamente amable en Sí mismo y por sí mismo*, correspondiendo con una desinteresada entrega a la entrega y solicitud divinas».

157 Bartomeu de Medina, *In I-II*, q.3, a.4. Citat a S. Ramírez, *De hominis beatitudine. In I-II Summae Theologiae Divi Thomae Commentaria (QQ. I-V)* (Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, 1972), vol. 3: 247. Sobre aquesta qüestió també pot consultar-se J. Pieper, *El ocio y la vida intel·lectual* (Madrid: Rialp, 2017), 229-237.

158 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Paradís 28.106-111. «I aquesta santa munió es delecta / en tant que la llur vista es fa profunda / en el Ver, que és la pau de l'intel·lecte. // Ara, doncs, pots comprendre com es funda / l'èsser beat en l'acte d'esguardar / no en l'estimar, que a l'esguardar secunda».

159 La interpretació de Beatriu com a *lumen gloriae*, que es deu a P. Mandonnet, fou durament criticada per É. Gilson. Quant a aquesta polèmica, cf. E. Gilson, *Dante y la filosofía* (Pamplona: EUNSA, 2011), 53-57.

reix com aquella que fa llum entre el vertader, ço és, Déu, i la nostra intel·ligència: «che lume fia tra'l vero e lo 'ntelletto»¹⁶⁰. Un cop al Paradís, on no pot entrar-se sense la llum de la glòria, el Poeta comença el seu viatge per les esferes del cel. Al llarg d'aquest trajecte, Beatriu exerceix la seva acció il·luminadora sobre l'enteniment del Dant de manera progressiva, ço és, amb una intensitat creixent:

chè la bellezza mia, che per le scale
dell'eterno palazzo più s'accende,
com' hai veduto, quanto più si sale,

se non si temperasse, tanto splende,
che'l tuo mortal podere, al suo fulgore,
sarebbe fronda che trono scoscende.¹⁶¹

A mesura que el Dant ascendeix per l'«escala del palau etern», per l'escala de la casa de Déu, més participa de la llum de la glòria i més capaç esdevé de contemplar la Bellesa de la Divinitat:

La capacitat de veure a Déu no pertany a l'enteniment creat per la seva naturalesa, ans per la llum de la glòria [*lumen gloriae*], en virtut de la qual l'enteniment es constitueix en una certa deïformitat [*in quadam deiformitate*]. Per tant, com més participi l'enteniment de la llum de la glòria més perfectament veurà a Déu [*intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit*].¹⁶²

160 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Purgatori 6.45. La llum de la glòria està entre el nostre enteniment i Déu no com un medi *in quo* es vegi a Déu a manera de semblança representativa, com la rosa està reflectida en el mirall, sinó com un medi *sub quo*, com el sol es veu en la llum causada pel propi sol. El *lumen gloriae* és una llum creada per Déu que té com a finalitat perfeccionar la nostra intel·ligència per tal que pugui contemplar *facie ad faciem* la Bellesa divina, que és el focus i l'origen de tota altra llum. En el *lumen gloriae*, que és una llum creada, contemplem la llum increada. Cf. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.5 ad 1 i ad 2.

161 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Paradís 21.7-12. «Car la bellesa meva rutilant / més s'arboria en l'etern palau fent via, / a mesura que més es va enfilant; // i si no es temperés, tant lluiria, / que el teu poder mortal, al seu fulgor, / arbre que el llamp ha esgalabrat seria».

162 Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.6, in c.

La multiplicitat de les esferes, com es declara explícitament des del primer cel, el de la lluna, no és altra cosa que un artifici poètic per a significar la diversitat de graus de felicitat que es dona entre els benaurats.¹⁶³

El Dant representa l'acció de la llum de la glòria sobre el seu enteniment mitjançant el símbol de la mirada de Beatriu. Els ulls de l'estimada, que cada vegada fascinen més i més al Poeta, aboquen, derramen, vessen sobre els seus ulls la visió de la Bellesa de la Divinitat. Segons la suggestiva interpretació de Pierre Mandonnet, el Dant, perfectament informat de la doctrina tomista que situa l'essència de la felicitat en la visió de la intel·ligència i no en l'acte d'amor que la segueix, com volia l'escola agustiniana, representa l'acció de la llum de la glòria a partir de dos símbols: la mirada de Beatriu i el seu somriure. El primer es refereix a l'enteniment, al qual perfecciona proporcionant-lo al seu fi últim sobrenatural, la contemplació facial de Déu; el segon fa referència a la voluntat, que descansa i es delecta en la consecució del fi últim.¹⁶⁴

De la mateixa manera que l'acció il·luminadora prové dels ulls de Beatriu, hom tendria a cercar, sens dubte, el somriure en els seus llavis. Mandonnet, amb gran finor interpretativa, considera que aquesta lectura és errònia:

En cas contrari [és a dir, en el cas que Beatriu somrigués amb els llavis], el somriure produiria directament la felicitat de la voluntat, i çò seria contrari a la doctrina de sant Tomàs, que situa la felicitat en allò que aquesta té d'específic, en la visió de la intel·ligència, i solament a manera de conseqüència, en la voluntat. El Dant expressa aquesta singularitat situant el somriure de Beatriu en els seus ulls.¹⁶⁵

El somriure de Beatriu —que és el somriure de la llum de la glòria— sempre és en els ulls; la delectació amorosa no pot deslligar-se d'aquella visió que n'és la causa, com testimonien els següents fragments:

I després, vaig elevar a la meua senyora [*alla mia donna*] la mirada, sentint-me esdevenir estupefacte: dins dels seus ulls, cremava un somriure

163 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Paradís 4.37-42«Se't mostraven, aquells [esperits] que assignament / tenen aquí, només per senyalar-te / l'esfera inferior sensiblement. // Car és amb senyals que cal parlar-te [*Così parlar conviensi al vostro ingegno*]; / del sentit, en vosaltres, procedeix / el que després la intel·ligència aparta».

164 Cf. P. Mandonnet, *Dante le Théologien* (cit. n. 43): 217-218.

165 P. Mandonnet, *Dante le Théologien* (cit. n. 43), 218.

tal [*dentro alli occhi suoi ardea un riso*], que jo em pensava tocar, amb els meus, el fons de la meva gràcia i del meu Paradís»;¹⁶⁶ «Beatriu em mirà amb els ulls plens d'espurnes d'amor [*Beatrice mi guardò con li occhi pieni di faville d'amor*]»: ¹⁶⁷ «Els ulls [del Dant] foren les portes per on ella [Beatriu] entrà amb el foc i, des d'aleshores, jo sempre cremo [*ella entrò col foco ond' io sempr' ardo*]». ¹⁶⁸

Aplicant aquesta doctrina a l'àmbit de la bellesa podem concloure que l'essència de l'experiència estètica no resideix en la delectació, en la fruïció, en el plaer que suscita, ans en la contemplació d'aquella *claritas* que constitueix el principi formal del *pulchrum*. La delectació de la voluntat, en l'àmbit estètic, no pot deslligar-se de la visió intel·lectual que la precedeix, ni la visió, de la delectació consegüent. Igual que Beatriu, totes les coses belles, en tant que irradiadores, en major o menor mesura, de la *claritas* divina, «somriuen amb els ulls», i el seu somriure (la delectació) es relaciona amb la mirada (la contemplació de la *claritas*) com l'efecte amb la seva causa.

Vic, 8 d'agost de 2020

Solemnitat de sant Domènec de Guzmán

166 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Paradís 15.31-36.

167 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Paradís 4.139-140.

168 D. Alighieri, *Divina commedia* (cit. n. 17), Paradís 26.14-15.