

## FUNDAMENTACION ONTOLOGICA DE LA BELLEZA

LUIS REY ALTUNA

*Quid est ergo pulchrum?*  
*Et quid est pulchritudo?*  
(AGUSTÍN, *Confes.*, IV, 13)

Rebasado apenas el cincuentenario de la publicación más documentada sobre la Estética de SAN AGUSTÍN, y transcurridos varios decenios desde la aparición, entre nosotros, de una tesis doctoral dedicada a la interpretación filosófica del pensamiento estético agustiniano, no parece desaconsejable emprender hoy el retorno, una vez más, al hontanar inagotable de la belleza, y tratar de esclarecer su temática siguiendo, en buena parte, las huellas del hiponense.

La bibliografía disponible a este objeto, pese al interés despertado por el tema en revistas especializadas y en obras generales afectas al agustinismo, es verdaderamente exigua, si bien podría explicarse el hecho por la riqueza y profundidad de otros ámbitos doctrinales<sup>1</sup>.

Sin embargo, el auge alcanzado, en nuestro tiempo, por las publicaciones de carácter artístico constituye un argumento insoportable a favor de una nueva lectura sobre la vieja Estética de SAN AGUSTÍN. Y ello en el sentido de penetrar, hasta el límite posible, en el núcleo mismo del ser, a partir de los fenómenos estéticos observables.

La tarea así entendida, de rango especulativo abierto, no renuncia a planteamiento metafísico alguno, aun cuando pudiera resultar complicado o sutil. Y lo curioso del caso es, por otra parte,

1. Cfr. V. CAPÁNAGA, Bibliografía agustiniana, en *Obras de San Agustín* (Madrid 1950), pp. 284 ss. Vide K. SVOBODA, *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources* (Brno 1933); L. REY ALTUNA, *Qué es lo bello. Introducción a la Estética de San Agustín* (Madrid 1945).

que muy pocas cuestiones se han venido formulando tan sencillamente al hilo de la historia.

«Tí esti to kalón», se interrogaron platónicamente los antiguos griegos. *Quid est ergo pulchrum*, tradujeron los escolásticos medievales, con expresión agustiniana. ¿Qué es lo bello? indagaron, científica o filosóficamente, los autores de la Estética moderna, en tanto que el campesino sin letras admiraba, en silencio, el espectáculo siempre nuevo de una puesta de sol.

Si el mundo físico apenas despierta hoy otra actitud que la empírica, el horizonte estético, en cambio, tolera y aun en cierto modo exige un tratamiento filosófico. Metafóricamente hablando, cabría optar por una perspectiva de largo alcance, una suerte de coordenadas, donde se inscribe el planteamiento ontológico de lo bello en sus acepciones predicamental, trascendental y trascendente, si nos es dado utilizar términos de preclaro abolengo metafísico.

#### BELLEZA PREDICAMENTAL

A tenor de este primer apartado, podríamos ubicar el concepto «ser-bello» frente al «no-ser-bello», con oposición de contrariedad, dentro de una gama estética de signo operativo, o de contradicción, en una actitud de ideación abstracta.

Mas al margen de una aproximación del ser a la belleza o de la belleza al ser —para no prejuzgar su eventual identificación— parece oportuno recordar aquí la tesis aristotélica de que «el ser en cuanto ser», objeto de la Filosofía «primera» no excluye una diversidad interpretativa en torno al mismo.

Por el contrario, como es sabido, distingue ARISTÓTELES «cuatro modos de ser» —substancia y accidente, verdadero y falso, acto y potencia, y finalmente las categorías o predicamentos—, con estas palabras iniciales del libro cuarto de su *Metafísica*: «El ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad»<sup>2</sup>.

2. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro IV, 1003 a. Edición trilingüe por Valentín García Yebra (Madrid 1970).

El principio, pues, de la analogía se aviene a presidir, y aun a justificar dichas distinciones modales, así como otro principio, el de la especificación, canaliza, a través de las formas, esencias diferentes, y un tercero, llamado de individualidad, con referencia a la materia, abre el camino a la multiplicidad de los seres concretos.

Aunque el «ser-bello» no haya sido explicitado en el «tetrajós» aristotélico, bien pudiera incluirse en el marco predicamental de la «cualidad» estética, de la «relación» subjetivo-objeiva y de la «acción» artística, entre las demás categorías.

Sin embargo, hay un texto muy representativo, tal vez el único, del encuentro, y vinculación íntima, de la belleza con el ser. «El principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas —se nos dice— es lo bueno y lo bello»<sup>3</sup>. ¿Alude esta afirmación, entre resonancias platónicas, al modo de ser cualitativo? Así parece, sin prejuzgar otras posibilidades.

Pudiera entenderse, por ejemplo, que el «ser-bello» admite las consideraciones estática y dinámica, como el «orden» y la «energía» aristotélicos, o sus equivalentes «armonía» y «vitalidad», para nuestra terminología. Y es que, como si de un plebiscito se tratara, tanto la experiencia como la cultura humana se han puesto de acuerdo en un cierto dualismo categorial, reflejado en la historia de la Estética.

Pitagóricos y aristotélicos, al igual que los estéticos contemporáneos, sin echar en olvido a los pensadores del mejor medioevo y al racionalismo iniciador de una ciencia autónoma de lo bello, han podido suscribir, como nota específica de belleza, la vieja fórmula de la «claridad, integridad y proporción», o la más reciente de la «unidad en la variedad».

Por otra parte, la línea de inspiración platónica —el género de causa es el más bello, dijo el maestro— desde el emanatismo plotiniano hasta el idealismo romántico, ha venido enriqueciendo la Estética con una categorización dinámica de lo bello, merced a los conceptos de fuerza y creatividad.

Un planteamiento dicotómico radical no resistiría, con todo, la más ligera crítica histórica. Bastaría recordar que el vocablo

3. *Metafísica*, libro V, 1013 a.

griego «symmetría» aparece literalmente en PLATÓN, en ARISTÓTELES y en PLOTINO, o perseguir las huellas que haya dejado a la posteridad el término «taxis» del estagirita, relacionable con los latinos *ordo*, *ordinatio* y aun *ratio* <sup>4</sup>.

De hecho el principio aristotélico del «orden» obtuvo, en la *Poética*, un rango de normativa literaria, si bien la definición de belleza allí consignada —«magnitud y orden»— implicaría unas notas conceptuales atentas no sólo a la disposición de las partes integrantes sino también a la dinámica de la obra bella <sup>5</sup>.

Fue, no obstante, en la *Metafísica* donde, tras la expresión de que «el ente es doble, uno en acto y otro material», pudimos leer afortunadamente: «Y puesto que el Bien y la Belleza son cosas diversas (pues el primero está siempre unido a la acción mientras que la Belleza se da también en las cosas inmóviles), los que afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza o del Bien, se equivocan... Y las principales especies de lo Bello son el orden, la simetría y la delimitación, que se enseñan sobre todo en las ciencias matemáticas» <sup>6</sup>.

Cotejando este fragmento del libro XIII con el del libro V arriba mencionado, al margen de la nota común a todo principio como «lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce», parece patentizarse, una vez más, junto con el vínculo entre bondad y belleza, su doble articulación ontológica con los principios últimos, al menos con el de causa final <sup>7</sup>.

No resulta fácil —hemos de reconocerlo— descubrir las huellas aristotélicas, tan leves como distantes, habida cuenta sobre todo de los intereses que atrajeron a los hombres del «Peripathos» —astrónomos, físicos, políticos, naturalistas— fuera del campo de la Estética. Algo semejante ocurre con los sabios de la «Stoa». Algunos, los antiguos, apenas son tributarios de la hermosa concepción heraclítica del universo. Otros, los medios y nuevos, se encierran en un humanismo «apático», aunque ennoblecido por un

4. *Filebo*, 64 c. *Metafísica*, 1078 a, b. *Enneadas*, II, 9, 16.

5. *Poética*, 1450 b.

6. *Metafísica*, libro XIII, 1078 b.

7. *Metafísica*, libro V, 1013 a.

ideal de armonía, tanto entre los miembros del cuerpo orgánico como entre las partes racionales y morales del alma.

En la espesa fronda de la cultura greco-latina no faltan rompiendo de luz, como la unidad, paradójicamente misteriosa y diáfana, en PLOTINO. Su interpretación ontológica de la belleza se mueve en horizontes nada proclives a fórmulas rigurosas, y por otra parte, al correr de la historia, nos va a salir al encuentro una figura egregia, representativa de la antigüedad clásica, ya en declive, y de la naciente filosofía medieval.

AGUSTÍN DE HIPONA, al margen, o más bien por encima de una y otra, significa hoy —al menos para sus epígonos— un excepcional tratadista de Estética, no sólo por haber escrito tres libros *De pulchro et apto*, dos *De ordine* y seis *De musica*, sino por todo el conjunto de su obra filosófica y teológica, impregnada de fina sensibilidad.

Y para despejar cualquier sombra de duda al respecto, quede constancia, desde ahora, del papel preponderante que va a jugar, en la Estética agustiniana, el principio fundamental del «orden». La aseveración explícita de que «nada hay ordenado que no sea bello» representará, por parte del hiponense, la síntesis de las dos líneas de pensamiento anteriormente esbozadas: armonía y dinamismo.

Suele invocarse, como definición del orden agustiniano, la consignada en *De civitate Dei* que dice así: «Orden es una disposición por la que las cosas semejantes y desemejantes ocupan su respectivo lugar»<sup>8</sup>. Noción, al parecer, de índole estática más que dinámica, pudiera resultar estéticamente infecunda. En los libros *De ordine*, sin embargo, cabe espigar algunos textos penetrados de actividad ordenadora. Este, por ejemplo: «Orden es aquello por lo que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido»<sup>9</sup>. O también acudir a un pasaje de marcado carácter apologético, pero más fiel a nuestro propósito: «La bondad de Dios ordena todo lo mutable de tal modo que sus elementos se hallen en la más perfecta

8. *De civitate Dei*, lib. XIX, c. XIII.

9. *De ordine*, lib. I, c. X, n. 28.

armonía, hasta que, con ordenados movimientos, vuelven a su procedencia»<sup>10</sup>.

No iría descaminado, en consecuencia, quien de los precedentes textos obtuviera la idea de que la armonía es el resultado de un orden dinámico, de una ordenación, en fin, integradora de unidad e igualdad como condiciones objetivas de belleza<sup>11</sup>. Tales exigencias vienen dictadas por la propia naturaleza humana y, en último término, por el Supremo Ordenador universal.

La irrupción del pensamiento estético agustiniano en la historia ha podido despertar una actitud de sorpresa, cuando no un gesto de admiración, y en algún caso —inexplicable— una mera alusión de historiador parcial. A raíz, no obstante, de la monografía del profesor checoslovaco Karel Svoboda, la rehabilitación y justa valoración estética del hiponense está cumplida.

«La síntesis de la Estética antigua hecha por AGUSTÍN —puedo concluir el ilustre filósofo— es crítica, orgánica, no pasiva, ecléctica, y contiene además considerables elementos originales... Merced a esta labor de conjunto, edificando sobre viejos cimientos, se ha erigido no solamente la filosofía, sino toda la civilización antigua, de la cual también forma parte AGUSTÍN, al menos por su Estética»<sup>12</sup>.

Constituye un testimonio más de la vigencia histórica del hiponense, en el panorama estético, el dato de que hubo tratados de principios de siglo que le atribuyeron la fórmula magistral *splendor ordinis*, como definición de la belleza, omitiendo que nunca fue escrita por AGUSTÍN, sino en todo caso por CICERÓN —referida a un representante del Orden Senatorial, Aulo Cecina—, si es que no se prefiere invocar el *lucidus ordo*, bella cadencia de un hexámetro horaciano<sup>13</sup>.

Un autor de éstos se expresaba: «La definición *splendor ordinis* encierra todas las condiciones indispensables de la belleza, cuya esencia formula directa y plenamente; constituida por el género

10. *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum*, lib II, c. VII.

11. *De vera religione*, c. XIX, n. 55.

12. K. SVOBODA, *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources*. Traducción española por Luis Rey Altuna (Madrid 1958), p. 333.

13. CICERÓN, *Pro Aulo Cecina*, X. HORACIO, *Ars poetica*, v. 41.

próximo, el orden, y la diferencia específica, el esplendor, la definición es asimismo clara, breve y coherente»<sup>14</sup>.

Y no faltaría, en palabras del Profesor FRANCISCO MIRABENT, una rotunda contestación al talante escolástico de Charles LACOUTURE. «Ni el *splendor veri* de los platónicos —escribió—, ni el *splendor ordinis* de SAN A<sup>o</sup>USTÍN, ni el *splendor formae* de SANTO TOMÁS, con que se pretende definir la belleza, según la clasificación de MARITAIN, se ajustan a los métodos actuales de la investigación estética»<sup>15</sup>.

En efecto, la conceptualización metafísica en Estética, al igual que en otros campos especulativos, no debería anticiparse al análisis empírico o fenomenológico. Mas, una vez consumado este proceso, tampoco es preciso renunciar a tareas investigadoras de mayor alcance.

Sin embargo, por lo que a las anteriores fórmulas se refiere, y con independencia de si el *splendor veri* se hallaría históricamente más cerca de PLOTINO o de AGUSTÍN que de PLATÓN, late en ellas una aspiración incontenible a descubrir explicaciones profundas. Y puesto que toda filosofía pretende, a fin de cuentas, una fundamentación ontológica, aun a riesgo de cometer excesos, lo propio sucede a la ciencia estética, en actitud filosófica, aun cuando, por descontado, nadie la eximiría, en el peor de los casos, de una comprobación experimental.

Por otra parte, no es insólito recurrir, en todo quehacer investigador, a la sugerente hipótesis, incluso a la metáfora luminosa, fenómeno éste al que no es ajena la Estética. Mas semejante iluminación, aun careciendo del rigor exigible al conocimiento verdadero, nos va a conducir inexorablemente al ser.

Permítasenos reproducir aquí un autorizado testimonio, florilegio además de la doctrina estética agustiniana. «Como para la mayoría de los filósofos —escribió el Profesor SVOBODA—, para AGUSTÍN el problema fundamental de la Estética radica en el ser de la belleza. Y él delimita lo bello negativa y positivamente. De un modo negativo, restringe lo bello al campo de los sentidos superiores, la vista y el oído, separándolo de lo útil; y en actitud

14. Ch. LACOUTURE, *Esthétique fondamentale* (Paris 1900), p. 37.

15. Cfr. *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 12 (Madrid 1945).

positiva, determina lo bello fijando sus propiedades. Ha enumerado toda una serie, mas no siempre de la misma manera.

«Tales propiedades pueden agruparse, aproximadamente, así. La más común es la *forma*, antítesis de la materia; ella confiere a las cosas la existencia y la belleza. Viene dictaminada por el *número*, dentro del espacio y del tiempo. En la forma y en el número, de ordinario, se da una *proporción*, y tan sólo excepcionalmente lo bello es simple —un tono o un color puros— y no compuesto. Entre las relaciones, la más bella es la *igualdad* o la semejanza, a las cuales precisa vincular la simetría. Menor importancia revisten la *gradación*, la *variedad*, que a veces se asocia a la igualdad, la *distinción* y el *contraste*. Las partes iguales, semejantes o contrarias, están ligadas por una concordancia mutua, por la armonía. Como resultado reina entre ellas el *orden* y constituyen un *todo*, más hermoso que las partes, a condición de que incluya la *unidad*, última y suprema condición de la belleza».

Finalmente, el juicio personal de Karel SVOBODA se cierra así: «He aquí un ensayo sugestivo de sistema estético formalista, por más que hubiera hecho falta, en general, determinar con mayor precisión las relaciones de estas propiedades entre sí, y aun pueda ponerse en duda la utilidad del formalismo estético»<sup>16</sup>.

Con ocasión de un Congreso de Filosofía, allá por los años cincuenta, y a propósito de una ponencia de Luigi STEFANINI, docente a la sazón en la Universidad de Padua, había observado Adolfo MUÑOZ ALONSO que, en la Filosofía cristiana, el orden estético no pertenece a planos inferiores al orden ontológico o al orden ético. La belleza, insistía el recordado profesor español, sea o no un trascendental del ser, en el sentido tradicional, es, en la Estética cristiana, *una relación esencial y existencial del ser* —el subrayado es nuestro— y de los seres a los que condiciona y eleva. El ser es perfecto en el grado de belleza que atesora<sup>17</sup>.

Lo bello predicamental, sin embargo, relaciona, cualifica o actúa, a tenor de las categorías aristotélicas, en cuanto que un ser *recibe, posee o produce belleza* no necesariamente en el orden de

16. K. SVOBODA, *Op. c.*, pp. 328, 329.

17. Cfr. *Atti nel VII Convegno di Studi filosofici cristiani tra professori universitari*, Gallarate, 1951 (Padova 1952).

la sustantividad, pero con una unidad superior, por ejemplo, a los estratos de HARTMANN en el objeto estético.

Por lo demás, en el primitivo interrogante «qué es lo bello» subyace una exigencia, ante todo, de conocimiento esencial e implícitamente existencial. En definitiva, las posibles respuestas, desde la ingenua del *Hippias* «una virgen hermosa» hasta la expresada en las *Confessiones* «lo que se ama por sí mismo», todas ellas presuponen y desarrollan las perfecciones o virtualidades del ser. Un ser, por otra parte, al que, en una consideración netamente agustiniana, habría que calificar y aun definir como «lo ordenado», producto de una ordenación o actividad ordenadora. Y en cuanto este «orden» conformador de la belleza, a la luz del pensamiento estético de SAN AGUSTÍN, se eleva a categoría universal, nos introduce inexorablemente en el camino del ser real, no menos universalizable que la propia belleza.

#### BELLEZA TRASCENDENTAL

Acaba de enunciarse el apartado más comprometido, y posiblemente más profundo, de una filosofía estética. Su temática se abre paso entre los capiteles románicos y las cresterías góticas del Medioevo, lo que no impide advertir algunos antecedentes históricos en la antigüedad clásica.

Por lo pronto, el término trascendentalidad, o propiedad trascendental del ser, remite a ciertas nociones aristotélicas contenidas en la *Metafísica*. Textos relativos al *unum* y al *verum* se nos ofrecen amablemente entre sus páginas<sup>18</sup>. Por el contrario, ni el trascendental *bonum*, tan frecuentado por los pensadores cristianos, ni sobre todo el enigmático *pulchrum*, de venerable ascendencia platónica, se nos hacen familiares en la búsqueda peripatética.

Como punto luminoso, a la vez que orientador, podríamos nuevamente recordar que «el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello»<sup>19</sup>. No suele pro-

18. *Metafísica*, lib. IV, 1003 a, 1011 b.

19. *Metafísica*, lib. V, 1013 a.

digarse el estagirita en alusiones al Bien, sol de las Ideas para su maestro, y carecemos por ende de la apoyatura necesaria al tratar de incluirlo entre las propiedades trascendentales del ser. El texto invocado señala, al menos, una vía por la que intentaremos transitar con las cautelas precisas.

Ante todo sorprende que el texto en cuestión se refiera tan sólo a «muchas» cosas y no a «todas» las cosas, si bien pudiera quedar compensada la deficiente generalización por el carácter de «principio» asignado tanto a «lo Bueno» como a «lo Bello». Y no es ocioso apuntar que los términos emparejados «agathón» y «kalón» plantean, como veremos, problemas hermenéuticos. La traducción, por ejemplo, de «kalón» por «bueno» se asume por GARCÍA YEBRA en el siguiente texto: «Es deseable lo que aparece como bueno y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno»<sup>20</sup>. Pudiera apoyarse esta licencia traslaticia en el conjunto del pasaje citado, donde se lee: «Y más influye en el deso la apariencia que la apariencia en el deseo, porque la intelección es el principio»<sup>21</sup>. Lo cual no impide afirmar, en versión algo más libre, que deseamos algo porque nos parece bueno o bello más bien que nos parece así porque lo deseamos.

En el mismo capítulo del libro XII de la *Metafísica* figura una expresión de alcance teológico y aplicabilidad estética. «Cuantos opinan —allí se nos dice— que lo más bello y lo más bueno no están en el principio... piensan incorrectamente»<sup>22</sup>. Principio que no puede menos de coincidir con Dios mismo «substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles»<sup>23</sup>.

Un destacado texto, referido con anterioridad, al indicar que «el Bien y la Belleza son cosas diversas» puntualiza que «el primero está siempre unido a la acción, mientras que la Belleza se da también en las cosas inmóviles»<sup>24</sup>. ¿Nos hallamos tal vez ante el primer discernimiento entre lo bello objeto de intelección y lo bueno objeto de apetición? Y en ese caso la universalización de

20. *Metafísica*, lib. XII, 1072 a.

21. *Metafísica*, lib. XII, 1072 a.

22. *Metafísica*, lib. XII, 1072 b.

23. *Metafísica*, lib. XII, 1073 a.

24. *Metafísica*, lib. XIII, 1078 a.

la belleza aparecería no menos viable que la de la bondad, sin salirnos del aristotelismo.

Mas si prescindieramos de tales disquisiciones, por una parte, y diéramos licencia poética, por otra, a la filosofía de PLOTINO —el Uno es hontanar desbordante de bellezas en retorno— habríamos de conceder a AGUSTÍN DE HIPONA la primicia en el claro planteamiento del tema de la trascendentalidad de lo bello.

Los pasajes propicios a un «orden» trascendental nos son ya conocidos aun cuando no hubiéramos dirigido la atención a textos tan rotundos como los siguientes. *Nihil autem esse praeter ordinem video*, se lee en los libros filosóficos *De ordine*<sup>25</sup>. Y en el *De vera religione* se añadía: *Nihil est ordinatum quod non sit pulchrum*<sup>26</sup>. La conclusión buscada fluye por sí sola. Todo es bello. Adviértase, con todo, que la segunda expresión enuncia un principio objetivo universal, mientras que la primera se instala, al parecer, en la subjetividad de la propia visión, aunque fuera presuntamente objetiva. En realidad no debería sorprendernos el planteamiento y desarrollo de la tesis trascendentalista bajo el prisma estético, tanto empírico como conceptual, del hiponense.

La aparición, sin embargo, del *pulchrum* como propiedad trascendental del ser en sentido estricto suele fijarse en torno al año mil doscientos, cuando Guillermo de AUXERRE, Maestro de Teología en la Universidad de París, evocaba un pensamiento agustiniano según el cual los tres elementos *species, numerus, ordo*, distintivos de la belleza, configuran asimismo la bondad de las cosas, para concluir paladinamente: *Idem est in substantia eius bonitas et eius puchritudo*<sup>27</sup>.

Tal es al tesis del historiador de la Estética medieval Edgar de BRUYNE, quien reconoce que «la introducción de la belleza en el conjunto de las propiedades trascendentales está implícita desde mucho tiempo atrás»<sup>28</sup>. Dos nombres acreedores obviamente a esta introducción serían SAN AGUSTÍN y el PEUDO-DIOMISIO. El pri-

25. *De ordine*, lib. I, c. VI, n. 15.

26. *De vera religione*, c. XLI, n. 77.

27. G. DE AUXERRE, *Summa aurea super quatuor libros sententiarum*, II, 9, 4.

28. E. DE BRUYNE, *Historia de la Estética medieval*, Traducción española (Madrid 1968), Vol. III, p. 11.

mero —lo acabamos de ver— a través de su concepción del orden mundano y aun trascendente. En cuanto al segundo, su renovada presencia, a lo largo del siglo XIII, contribuyó, en forma decisiva, a la identificación del Bien y la Belleza, punto de partida para la inmediata consideración trascendental.

Es digna de notarse, a este propósito, la coincidencia en defender el *bonum* trascendental y subsidiariamente el *pulchrum* —frente a la actitud secesionista albigense— de clérigos seculares, como Felipe el CANCELLER y Pedro HISPANO, de frailes dominicos, como Alberto MAGNO y Tomás de AQUINO, de maestros franciscanos, como Alejandro de HALES y BUENAVENTURA, sin menoscabo de los místicos HUGO y RICARDO, en la Abadía parisiense de San Víctor. En términos generales comenta el mismo DE BRUYNE: «La Estética del siglo trece ha surgido de problemas teológicos y presenta un carácter profundamente religioso; la belleza de las cosas es función de la del Creador, y la actitud que el hombre debe adoptar, frente a la belleza y los placeres resultantes de ella, debe determinarse por la moral del cristianismo»<sup>29</sup>.

He aquí, pues, el marco histórico de una cuestión de rango no menos teológico que metafísico. Y ello explica que los maestros universitarios de París midieran sus armas dialécticas con los cátaros de ALBIG, bajo el lema de que el bien natural, oriundo de la Bondad divina, se manifiesta en la Belleza, rostro al fin de la Bondad en la tradición agustiniana.

Pero, ¿tendría hoy sentido la pregunta sobre la trascendencia del *pulchrum*, y cabría esperar, por tanto, una adecuada respuesta?

«Hay problemas —escribió en su día Xavier Zubiri—, que tan sólo se plantean en ciertas épocas; incluso problemas planteados y resueltos, tal vez por azar en una época, quedan aislados en la ciencia porque su estado histórico no permite darles sentido. El sistema de preguntas —concluía— nace de la estructura total de la situación de la inteligencia humana»<sup>30</sup>. Lo curioso de nuestro caso es que el tema, a vueltas de siglos y aun edades, retoñará inesperadamente con acrecido vigor.

29. BRUYNE, *Op. c.*, p. 13.

30. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1963), p. 16.

Con efecto, al correr del año 1920, se publicaba en París —bien lejano ya el 1220 de la *Summa aurea*—, el ameno tratado de Jacques MARITAIN *Art et scholastique*. Entre sus frondosas páginas clareaba con nitidez la tesis de la trascendentalidad. «Lo bello pertenece al orden de los *trascendentales*, es decir, de los objetos de pensamiento que sobrepasan toda limitación de género o categoría, y que no se dejan encerrar en ninguna clase, porque lo penetran todo y se encuentran en todo. Al igual que la unidad, la verdad y el bien, la belleza es el ser mismo tomado bajo un cierto aspecto, es una propiedad del ser; no es un accidente sobreañadido al ser, ni añade al ser una mera relación de razón, es el ser mismo en cuanto deleita por su sola intuición a una naturaleza intelectual. Así toda cosa es bella, como toda cosa es buena, al menos bajo una cierta relación. Y como el ser está presente en todas las cosas y en todas ellas es distinto, lo bello está igualmente difundido por todo y en todo es vario. Lo mismo que el ser y los demás trascendentales, la belleza es esencialmente *análoga*, lo que significa que se dice a título diverso, *sub diversa ratione*, de los diversos sujetos a los cuales se refiere; cada especie o clase de ser *es* a su manera, es *buena* a su manera y a su manera es *bella*»<sup>31</sup>.

Como réplica, no menos dogmática, al punto de vista maritainiano, surgía, en 1923, la antítesis mantenida por el Padre MUNYONCK, en estilo no propicio, al parecer, para una síntesis ulterior o metábasis dialogante.

«Nada hay menos probado —escribía— que el carácter trascendental de la belleza; nada nos parece más arbitrario que atribuir semejante opinión a SANTO TOMÁS. Se podría decir aún que consideraciones serias, apoyadas sólidamente sobre el pensamiento tomista, pueden conducirnos a una conclusión diametralmente opuesta.

«Dígase lo que se quiera, el *placet* pertenece a la definición esencial de la belleza, como la relación de la inteligencia es esencial a la verdad y la referencia a la voluntad lo es a la bondad. Ahora bien, el *placet*, el placer (estético) pertenece por definición al bien deleitable, que, a diferencia del bien honesto, es un valor

31. MARITAIN, *Art et scholastique* (Brujas 1965), p. 52.

inherente al sujeto. El bien deleitable es, pues, esencialmente proporcional a la naturaleza particular del sujeto.

«He aquí por qué hay cosas que no nos agrada ver y otras que nos proporcionan gran placer. Tocamos con esto el fondo del debate. El bien deleitable, al terminar en el sujeto, es manifiestamente diverso, según la diversidad del mismo sujeto. Está tan determinado como la naturaleza del sujeto mismo. ¿Cómo hablar aquí de su carácter trascendental? Toda especie sería trascendental con el mismo título. Ahora bien, la belleza implica el placer, el bien deleitable. Es, pues, imposible, a priori, colocarla entre las propiedades trascendentales»<sup>32</sup>.

Mas en el coro dominicano se darían cita voces bien diferentes. Justamente en 1946 publicó nuestra «Revista de Filosofía» un artículo original de Mateo FEBRER intitulado *Metafísica de la Belleza*.

Su tesis fundamental se contiene ya en las primeras expresiones: «La belleza es un verdadero trascendental, una propiedad del ser que se distingue formalmente de las otras, aunque objetivamente sean una misma realidad». Y no podría negarse al oponente visos de solidez argumental. «El angélico —concede— no afirma expresamente la trascendentalidad, pero en cambio deja de tal manera preparada la materia que no habrá más que aproximar sus principios para que brote como una lógica, sencillísima y espontánea conclusión». A tal postura intelectual accede el Padre FEBRER, por virtud de los textos originales seleccionados, como trataremos de exponer seguidamente.

Se parte de una identificación real de lo bello y lo bueno, a tenor de las palabras tomistas *pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur*<sup>33</sup>. Y aunque difieren formal o conceptualmente, en puridad *pulchrum est idem bono sola ratione differens*<sup>34</sup>. Distinción que se explicita, en el mismo pasaje, al indicar que lo bello comporta cierta relación a la facultad cognoscitiva, añadiendo que, a diferencia del bien, el cual tan sólo satisface cuando es poseído, lo bello produce complacencia merced a la simple contemplación. Y no de otro modo

32. MUNNYNCK, *L'Esthétique de Saint Thomas d'Aquin* (Milán 1923).

33. *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 5, a. 4, ad 1.

34. *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 27, a. 1, ad 3.

debería interpretarse, al parecer, la difundida fórmula estética del aquinatense *pulchrum est id cuius ipsa apprehensio placet*<sup>35</sup>.

Por su parte, ha estimado nuestro comentarista que tales principios constituyen una firme base para situar el trascendental de la belleza junto a los de la bondad, la verdad y la unidad, y ha elaborado sobre los mismos supuestos la siguiente definición de belleza: *adaequatio (formaliter) vel adaequabilitas (fundamentaliter) rei perfectae et intellectus*<sup>36</sup>. Y no parece objetable la precedente definición, troquelada sobre sus análogas de Verdad (*adaequatio rei et intellectus*) y de Bondad (*adaequatio rei et voluntatis*), toda vez que, según el propio FEBRER, el goce estético no deberá figurar en la fórmula propuesta, por tratarse tan sólo de un puro efecto.

La persistente vinculación del *pulchrum* al *bonum*, como apoyatura mutua en orden a la trascendentalidad, ha generado, en consecuencia, el riesgo de su indistinción. De ahí el afán legítimo por deslindar ambos campos especulativos.

De hecho vino a incidir en semejante preocupación el artículo sobre *La belleza noción trascendental*, original de Osvaldo LIRA, Profesor en la Universidad de Santiago de Chile, y publicado por la «Revista de Ideas Estéticas». Al tipificarse la belleza, en dicho estudio, por relación al ente intencional o verdad, y la bondad por referencia al ente físico, se llega a definir como «la plena expansión de la verdad».

No deja de sorprender esta última consideración, recargada tal vez de intelectualismo, aun cuando no desmereciera de alguna línea tomista. Sin embargo, el mismo Profesor LIRA, acaso en actitud autocrítica, se encargaría de subrayar la identificación real de lo bueno y lo bello siguiendo la tradición agustiniana. «Lo que es bueno —afirmó— es y debe ser bello, precisamente porque es bueno, así como lo que es bello es y debe ser bueno, precisamente porque es bello»<sup>37</sup>.

Un medievalista calificado, Etienne GILSON, volvería por los

35. *Summa theologica*, I<sup>a</sup>, q. 5, a. 4, ad 1.

36. M. FEBRER, *Metafísica de la Belleza*, en «Revista de Filosofía» (Madrid 1946), p. 556.

37. O. LIRA, *La belleza noción trascendental*, en «Revista de Ideas Estéticas» (Madrid 1945), n. 10.

fueros de la directriz tomista, al escribir: «Esta naturaleza de la aprehensión estética concebida como la aprehensión cognoscitiva, en cuanto tal, será para nosotros la última palabra en esta cuestión»<sup>38</sup>.

Las Estéticas moderna y contemporánea, en general, parecen haberse despreocupado de los planteamientos filosóficos sobre lo bello. Y ha ocurrido así justamente por causas y motivos tal vez fútiles. Los hombres del setecientos se sintieron más cerca de los comportamientos subjetivos que de las grandes generalizaciones. Los personales intereses tan estimables como la sensibilidad en un BAUMGARTEN, el sentimiento en un SHAFESBURY, o el juicio de gusto en un KANT, por ejemplo, no deberían obstaculizar vuelos estéticos más altos. De otra parte, los idealismos absolutos, como el de HEGEL, o los psicologismos novedosos, como el de FECHNER, se encargarían, por exceso o por defecto, de distorsionar el fenómeno estético, en el mundo cultural decimonónico.

Apenas incoada la década de los sesenta, en nuestra centuria, reemprendidos los viejos caminos metafísicos a la vez que instaurada una profunda analítica, se perfilan ya nuevos ensayos, y aun resultados fecundos, de filosofía de lo bello<sup>39</sup>.

Y pudiera valer, como paradigma, entre nosotros, el estudio publicado en «Realitas», original de Carlos FERNÁNDEZ CASADO, bajo el título *Enfoque de la Estética desde la filosofía de Zubiri*. Como síntesis de su contenido, cabe reproducir aquí uno de sus párrafos, acaso el más representativo. «Aprovechamos este momento —se nos dice— de encontrar reunidas verdad, bondad y belleza, para elevarnos del orden de la talidad al de la trascendentalidad e incluir a la tercera entre los modos generales del ser, a lo que no llegaron los escolásticos, aunque estuvieron a las puertas de hacerlo. Con el *verum* y el *bonum* se debe admitir el *pulchrum*, bien como modos generales del ser según la Escolástica, bien atendiendo a la estricta función trascendental de inteligencia, voluntad y sentimiento, por la cual las realidades inteligidas, queridas y sentidas tienen estructura trascendental»<sup>40</sup>.

38. E. GILSON, *Pintura y realidad* (Madrid 1961), p. 152, nota.

39. L. PAREYSON, *L'Estetica e i suoi problemi* (Milano 1961).

40. C. FERNÁNDEZ, «Realitas» *Seminario Xavier Zubiri* (Madrid 1972-1973).

Aunque la versión doctrinal dada por los epígonos pudiera no coincidir siempre con el pensamiento del maestro, en este caso parece haber primado una encomiable fidelidad. Con efecto, por abril de 1975, dictaba el Profesor ZUBIRI —hoy desaparecido— su segunda y última lección sobre Filosofía de la Estética. Lamentablemente la «Sociedad de Estudios y Publicaciones», entidad motora de «Realitas», no ha incluido todavía el tema en los volúmenes recientemente editados. Por ello nos vemos sometidos al recurso de una información particular, con las naturales reservas.

A partir de la fruición estética producida por la realidad en sí misma, o por sus cualidades reales, propone ZUBIRI un ámbito en el que se actualiza el estrato del *pulchrum*. Dicho ámbito no constituye ninguna esfera separada, al estilo platónico ni nada fuera de las cosas reales: es una trascendencia en las mismas cosas bellas, reales y concretas. Se trataría aquí de una actualización dinámica y abierta del *pulchrum*, donde caben todas las cosas, tanto las bellas como las feas, en una suerte de co-pertenencia.

Introducida, pues, la trascendentalidad de lo bello con carácter propio, la «realidad» se ofrece a la inteligencia como *verum*, cobra el aspecto de *bonum* para la voluntad y se presenta al sentimiento como *pulchrum*. Y así como en el *verum* trascendental se incluye la falsedad y el *bonum* remite como contrapunto al mal, también el *pulchrum* comprende el momento de lo feo. Análogamente a como sucede con el *verum* y el *bonum*, la disyuntiva bello o feo, fundada en la limitación de la realidad, es la que hace posible el carácter trascendental del *pulchrum*.

Admitido, por consiguiente, que la trilogía inteligencia-apetición-sentimiento, correlatos de verdad-bondad-belleza, deberían interpretarse no en acto sino en potencialidad actualizable, tendríamos reforzada, por mutua coherencia, la trascendentalidad.

#### BELLEZA TRASCENDENTE

Si, en principio, nada se opondría a la sublimación de la *pulcritudo* trascendental hasta una esfera tal de perfección que comprendiera todas las perfecciones entitativas, es preciso, por el contrario, asumir el precedente epígrafe con un buen acopio de modes-

tia socrática. Y en todo caso el sujeto abierto a la trascendencia no debería excluir planteamiento alguno, desde el psicológico hasta el teológico, pasando por el fenomenológico y el ontológico.

Se ha de reconocer, sin embargo, que la cuestión procede de una vieja estirpe filosófica. No contenta, en efecto, la sabiduría griega con su ideal de belleza humana, se remonta a un mundo estético superceleste, tal como se nos describe en uno de los más bellos fragmentos platónicos.

«Pues otro tanto dirás —está hablando SÓCRATES— de la idea del Bien como causa del conocimiento y de la verdad». Porque «siendo muy bellas ambas cosas, esto es, la ciencia y la verdad, pensarás con razón si juzgas aquella idea como algo distinto y mucho más hermoso»<sup>41</sup>. Según se desprende del contexto, la belleza acompaña, si es que no los impregna totalmente, tanto al Bien, sol de las ideas, como a la verdad. De donde pudo surgir la fórmula *splendor boni*, en la que A. FOUILLÉE sintetizaba la doctrina estética de PLATÓN, o *splendor veri*, com otros han preferido, merced a una simple inferencia lógica.

Se ha de reconocer, sin embargo, que la trascendencia platónica de las ideas no implica, por sí misma, una alteridad individualizada, a diferencia del pensamiento de ARISTÓTELES, cuando éste invocaba el «motor inmóvil», en la *Física*, o el «principio primero», o «acto puro», en la *Metafísica*.

Si recordáramos ahora la definición plotiniana de lo bello como «lo que se origina por la participación de la mente que viene de lo divino», nos volveríamos a encontrar con la trilogía ideal platónica, perfectamente compatible con una identidad óptica. «Se debe considerar —ratifica PLOTINO— como lo primero la hermosura que también es bondad; el alma es hermosa por la mente»<sup>42</sup>.

En una actitud emanatista —dentro o fuera del panteísmo— se hace laboriosa cualquier depuración conceptual, a diferencia, por ejemplo, de una doctrina personalista, como la de Agustín de HIPONA, en la que cobraría pleno sentido el esplendor de una

41. *República*, lib. VII, 508 e.

42. *Enneadas*, I, 6, 2 ss.

Verdad sustantivada en Dios «ley de todas las leyes y arte del Artista omnipotente»<sup>43</sup>.

Comienzan incluso a ser inteligibles, a su luz, palabras en apariencia esotéricas, como las que se transcriben seguidamente. «De tal manera aquel Supremo Artífice ordenó sabiamente sus obras al único fin de la belleza, y del tal modo aquella bondad no siente envidia alguna a las bellezas criadas, puestas por ella en la existencia, que ningún poseedor de algún reflejo de verdad es apartado de la Verdad misma»<sup>44</sup>. Semejante vinculación agustiniana de la belleza a la verdad, y por su medio a la Divinidad, iba a dejar profunda huella en los escolásticos medievales.

Más que por su forma literaria y por su perfil biográfico, interesan las *Confessiones* de AGUSTÍN por reflejar en una y otro la patética historia de un alma sedienta de Verdad, de Bondad y de Belleza. A partir de una incontenible búsqueda amorosa, recorre estéticamente la belleza de los cuerpos, la blancura de la luz, las dulces melodías, la fragancia de las flores, todo lo cual despierta el amor de una hermosura espiritual que no está sujeta a forma y color corpóreos, de cierta voz que no apaga el tiempo, de un perfume que el viento no arrebata, de un buen sabor que comiendo no se menoscaba y de un abrazo que no separa la santidad. «Esto es —concluye— lo que amo cuando amo a mi Dios»<sup>45</sup>.

Con no menos bella imagen finge él la respuesta común de todas las criaturas —tierra, mar, cielo y abismos—, a quienes han ido preguntando por algo que llene de una vez su amor insatisfecho. «No somos nosotros —exclaman ellas— el Dios que buscas... El fue quien nos hizo». Y concluye AGUSTÍN, entre místico y poeta: «La pregunta era mi contemplación; la respuesta, su hermosura»<sup>46</sup>.

En una exposición sucinta del mundo estético agustiniano, no resulta difícil descubrir el camino psicológico, por el que discurre, en definitiva, un pensamiento propicio a la trascendencia.

«Buscando —él escribió— por qué razón ponderaba la hermo-

43. *De vera religione*, c. XXXI, n. 57.

44. *De vera religione*, c. XXXIX, n. 72.

45. *Confessiones*, lib. X, c. 6.

46. *Confessiones*, lib. X, c. 6.

sura de los cuerpos celestes o terrestres... di con la inmutable y eterna Verdad que está sobre mi espíritu mutable»<sup>47</sup>. Esa razón, por descontado superior a los sentidos, conduce a unas verdades que son conocimientos necesarios, inmutables y comunes a todos los espíritus. Por otra parte, no puede confundirse con la mente humana, que varía en la claridad y extensión de las verdades conocidas<sup>48</sup>. Nos queda, pues, la solución de pensar en un Dios como fundamento y principio de la Verdad. «Porque si existiera algo superior a Dios —arguye, intuitivo y lógico— ese tal más bien sería Dios; pero si no existe, la misma Verdad es Dios»<sup>49</sup>.

Este argumento se encuentra desarrollado en otro lugar, aunque bajo una forma claramente estética. «Pregunta qué es lo que determina el goce sensible. Tan sólo hallarás que la armonía, toda vez que mientras lo inarmónico produce dolor, la armonía se resuelve en placer. Reconoce, por consiguiente, cuál es la suprema armonía. No salgas afuera. Reconcéntrate dentro de ti —la verdad habita en lo más íntimo del hombre— y si encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo... He ahí la armonía superior a todas las demás. Mírala bien y armonízate con ella»<sup>50</sup>.

Las notas de inmutabilidad y necesidad afectas a la verdad, así como la armonía interior precursora de la suprema armonía, pudieran no implicarse, en rigor, hasta constituir una escala de acceso a la Divinidad trascendente. De hecho, las doctrinas idealistas, lo mismo la platónica que la hegeliana, en sus diferentes planos, parecen no imponer tal exigencia. Pero no deberá olvidarse, frente a cualquier acusación de incorrección dialéctica, que AGUSTÍN cuenta en su haber filosófico con la teoría de las ideas ejemplares, merced a las que se establece un vínculo probatorio impregnado de realismo.

Que el converso de CASSICIACO llegara hasta Dios por estos senderos, se nos confirma a través de cualquiera de sus coloquios íntimos. «¡Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva! ¡Tarde te amé!»<sup>51</sup>.

47. *Confessiones*, lib. VII, c. 17.

48. *De libero arbitrio*, lib. II, cc. X, XII.

49. *De libero arbitrio*, lib. II, c. XV.

50. *De vera religione*, XXXIX, n. 72.

51. *Confessiones*, lib. III, c. 4.

Los escritos agustinianos son, por fortuna, generosos en vocablos y conceptos que ayudan a precisar las relaciones existentes entre el Creador y las criaturas, aun desde el punto de vista estético. Se nos dice, verbigracia, que Dios es «la misma fuente», «la raíz o región originaria» de toda Verdad, Bondad y Belleza<sup>52</sup>. Y todavía es posible tropezar con locuciones de marcado corte platónico: «todo lo bello es tal por la participación de la misma belleza» y «por cuya imitación son bellas y en cuya comparación feas todas las demás cosas»<sup>53</sup>. Pero no faltan pasajes encargados de poner en claro que esta participación o imitación de la belleza no concluye para AGUSTÍN, como ocurría en PLATÓN, la explicación última de por qué son bellas las cosas bellas. Lo son efectivamente por la idea de Belleza, pero bien entendido que ésta reside en la Divinidad, fuente, principio y origen, por creación, de toda belleza.

Ya no puede extrañarnos que, convertido en tratadista de música —una obra en todo caso original— invite AGUSTÍN al alma a volverse hacia Dios, persuadiéndola para que en vez de amar los colores, las voces y las rosas, sombras no más de la igualdad, ame a Dios, la igualdad y semejanza consigo mismo, la indivisibilidad en el espacio y la inmutación en el tiempo<sup>54</sup>.

Como es obvio, no se trataría aquí de una inmutabilidad ideal, tal como la entenderían nuestros axiólogos, en su mundo de los valores, también fuera del espacio y del tiempo. Los valores estéticos, por lo demás, no se plantean siquiera el ser de la Belleza como cuestión última. Al igual que el resto de la tabla valórica y con independencia del orden jerárquico que pudiera establecerse, participan de objetivas propiedades. En puridad, no «son», como suele decirse, simplemente «valen». Y al afirmar que lo bello «vale», se sobrentiende no sólo para una persona física en particular, sino para todos en general, salvas siempre las diferencias subjetivas inevitables.

52. *De ordine*, lib. II, c. XIX, n. 51. *Enarrationes in Psalmos*, LXVIII, n. 18.

53. *De ordine*, lib. II, c. XIX, n. 51; *De Genesi ad litteram*, c. XVI, n. 58.

54. *De musica*, lib. VI, c. XIV, n. 44. Cfr. L. REY ALTUNA, *San Agustín y la música*, en *AVGVSTINVS*, vol. V, n. 18 (Madrid 1960).

Sin prescindir del todo de la distinción neokantiana entre «bienes» y «valores» —en expresión de RICKERT—, y no olvidando que cabría hablar de «valores de bienes», como en Max SCHELER, por alusión al modo de ser de sus portadores, podemos considerar ya firme, sobre todo, la conquista fenomenológica de dos niveles valóricos: el inferior comprensivo de los valores utilitarios o económicos, placenteros y vitales; y el superior, integrante de los denominados por Nicolai HARTMANN «espirituales», a saber, los morales, estéticos y veritativos.

La feliz coincidencia de estos valores espirituales, en terminología al menos, con las clásicas propiedades trascendentales del ser, de que nos hemos venido ocupando con anterioridad, tolera algunas consideraciones afines, sin perder de vista, ahora, la opción a una eventual trascendencia.

Parecería rebuscado el trasladar aquí la especulación estética de HARTMANN sobre las aporías del valor, sobre su problema metafísico o sobre su relatividad, compatible con un carácter absoluto, todo ello referido a los valores espirituales en general y especialmente a los estéticos. Mas no sería ajeno a nuestro tema un atisbo siquiera del punto de vista filosófico del estético germano.

«Si se quisiera decir lo que es el ser bello mismo, habría que decirlo primero en relación con el caso individual —lo que es demasiado complicado— y en segundo lugar habría que decirlo como lo dice el artista —no por comprensión, sino por visión y sensibilidad—, pero esto no nos daría un concepto. Esta es la razón y el sentido de la irracionalidad de lo bello y de los valores estéticos en general. No se pida, pues, lo imposible a la Estética. Así como renunciamos a dar una imponente metafísica de lo bello, así también tenemos que renunciar a la descripción de su carácter axiomático. Lo único que puede hacerse aquí se limita a ciertos rasgos fundamentales, tomados en parte del análisis de objetos y en parte imitados de la relación con otros campos de valores»<sup>55</sup>.

Y viniendo a lo decisivamente obtenido por el pensamiento de HARTMANN, los valores estéticos, pese a su relación con el placer, no son «valores de los actos», ni de visión ni de creación, sino «valores de los objetos» de dichos actos. Y a diferencia de los

55. N. HARTMANN, *Estética*, Traducción española (México 1977), p. 417.

valores morales, dependientes del «ser-en-sí del hombre y de sus actos», y de los valores cognoscitivos, afectos a entes convertidos en objetos «únicamente a través del sujeto cognoscente», los valores estéticos son valores del «ser objeto como tal, valores del mereo ser objeto». Nada impide, sin embargo, que el «valor del objeto» se traduzca en «ser-para-nosotros». Pero no bastaría afirmar, se nos puntualiza, que aquél es «el valor de algo que aparece», ni añadiendo «en cuanto aparece». Deberá decirse, concluye, «el valor estético es el valor del aparecer mismo»<sup>56</sup>.

Curiosamente, esta obra póstuma de HARTMANN culmina con un Apéndice «para la ontología del objeto estético». Sabido es cómo, en el estudio fenomenológico central del «objeto estético», era descubierto un «valor de desrealización», acercándose a lo que Max BENSE llamaría «co-realidad». Pero, al propio tiempo, el autor de la teoría de los estratos del objeto estético —un primer plano y un trasfondo, con modalidades artísticas— reconoce que «los estratos del objeto estético son los mismos estratos ónticos que constituyen la fábrica del mundo» y que denomina cosa, vida, alma y mundo espiritual, distribuidos de diverso modo según las diferentes artes<sup>57</sup>.

Ahora bien, avizorando el horizonte eidético en lo que él llama «visión activa-creadora sintéticamente figurativa de algo que está más allá de todo ente» se comprende que «el artista puede hacer lo que según la fe de los creyentes es exclusivo de la Divinidad: revelar»<sup>58</sup>. A esta «revelación» que el creador artístico hace a través de los distintos estratos del objeto estético, comunicando lo entrevisto en la idea sin ni siquiera necesitar saberlo, denomina HARTMANN «transparencia». Y tan sólo gozan, según él, de semejante prerrogativa los supremos grados de belleza, ni son muchos los artistas que alcanzan esa «profundidad de transparencia» o «intuibilidad del aparecer»<sup>59</sup>.

Tal vez alguien esperaba asistir al momento culminante de la estética hartmanniana, en que desde la «transparencia» se tendie-

56. HARTMANN, *Op. c.*, p. 418.

57. HARTMANN, *Op. c.*, p. 532.

58. HARTMANN, *Op. c.*, p. 548.

59. HARTMANN, *Op. c.*, p. 549.

ra un puente a la «trascendencia». Más bien fue el estético francés Etienne SOURIAU quien acertó a distinguir, en la obra de arte, entre los varios planos o modos de existencia, la denominada por él «existencia trascendente»<sup>60</sup>.

Finalmente, como colofón de la posible apertura axiológica hacia la belleza trascendente, no del todo perfilada, y en virtud de la invitación formulada por Max SCHELER —el maestro de HARTMANN—, *zurück zum Augustinus*, de nuevo acudimos al trascender del lenguaje agustiniano. «Pregunta a las cosas —dijo— y mira si no te responden cada una a su manera: Dios nos hizo. Esto preguntaron los más nobles filósofos, y por el arte llegaron a conocimiento del artista»<sup>61</sup>. Lo que el rigor dialéctico refrendaría en los siguientes términos: «La belleza de todas las cosas es como la voz testimonial de Dios», puesto que «si son bellas las cosas que hizo cuánto más bello será el que las hizo»<sup>62</sup>.

Un comentarista y traductor especializado de SAN AGUSTÍN ha observado que al destacar el hiponense la hermosura de Dios se inspira más bien en los filósofos griegos que en los pensadores cristianos, sobre todo occidentales. Y aun aventura la tesis de que tanto PLATÓN como PLOTINO habían asociado estrechamente la idea de belleza a la noción de Dios<sup>63</sup>. Parece, en todo caso, fuera de discusión que, aun cuando ciertos principios estéticos se hilaran en rucas ajenas, el tapiz entretejido conserva el sello inconfundible de SAN AGUSTÍN.

Y no sería dificultoso reconocer su influencia en las primitivas escuelas medievales, a las que dieron el nombre universal un ISIDORO DE SEVILLA o un ANSELMO DE CANTERBURY, por ejemplo. Así como en las universidades recién nacidas del siglo trece, teológico y místico a la vez.

Cabe destacar, por lo pronto, dentro de la línea franciscana, el tratado *De creatura secundum qualitatem seu de pulchritudine*

60. Cfr. REY ALTUNA, *Análisis formal del objeto estético*, en «Anuario filosófico», vol. XI-2 (Pamplona 1978).

61. *Sermo CXLI*, cc. I, II.

62. *Enarratio in psalmos*, ps. CXLVIII.

63. P. LABRIOLLE, *Dialogues philosophiques*, II, *Dieu et l'ame* (Paris 1939), p. 402. Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 210 a, 211 e, 221 b, *Fedro*, 246 e, *República*, II, 381 c. PLOTINO, *Enneadas*, I, 6, 6-9.

*creati*, original de Alejandro de HALES. Deudor, espiritualmente, de los textos agustinianos, el maestro parisiense alcanza las cumbres de la Divina Belleza, *summe pulchrum et summe delectabile*, paradigma y fuente de toda belleza creada, toda vez que *pulchritudo creaturae est vestigium pulchritudinis increati*<sup>64</sup>.

Su más brillante discípulo, Juan de FIDANZA o BUENAVENTURA, legó asimismo a la juventud estudiosa su *Itinerarium mentis in Deum*, no sólo camino místico, sino también análisis riguroso del goce estético, en cotejo con los placeres sensibles. El «Doctor Seráfico», sin negar jamás la belleza de este mundo, envuelto en las auras poéticas de Asís, plantea la disyuntiva de que *aut sistitur in pulchritudine creaturae aut por illam tendetur in aliud*<sup>65</sup>. Y justamente, a partir de ese «tender a otra cosa», se dibuja, siguiendo una vez más los pasos de AGUSTÍN, la hermosura del mundo universo, formado y ordenado como un todo deleitable. Mas escuchemos su descripción insustituible.

«Todo lo creado se me vuelve penoso de contemplar cuando pienso en esa Belleza incomparablemente trascendente, de la que emanan todas las formas. Lo confieso para vergüenza mía, la belleza y el esplendor de las criaturas ha engañado a mi vista. ¡Pero cuánto más bello que la creación entera apareces Tú a los ojos de aquéllos, a quienes revelaste una gota tan sólo de tu inestimable belleza!»<sup>66</sup>.

Se ha escrito con razón que los discípulos más aventajados de ALBERTO DE COLONIA fueron TOMÁS DE AQUINO y ULRICO DE ESTRASBURGO.

Por lo que al primero de estos últimos respecta, nos es ya conocida la doctrina sobre las condiciones objetivas de belleza. Y la teoría del arte, expuesta sobre todo en el «Comentario a la *Ética nicomaquea*», contribuyó a poner orden en las diversas «Retóricas» de las Escuelas monacales. Su tesis de que «la actividad artística del hombre se define ante todo en función de la actividad creadora de Dios», recibe confirmación, al hilo del tratado, estableciéndose una conexión interna entre el artista creado y el Ar-

64. Cfr. BRUYNE, *Op. c.*, vol. III, pp. 97, 119.

65. E. DE BRUYNE, *Op. c.*, p. 232.

66. *Ibid.*, p. 234.

tista Creador, de forma que «la ciencia de Dios se refiere a todas las cosas creadas como la ciencia del artífice a los artefactos. Las cosas naturales, dependen del entendimiento divino, las artificiales, del entendimiento humano»<sup>67</sup>. Y si, por otra parte, traemos a la memoria la moral tomista del *motus rationalis creaturae ad Deum* no escaparemos a la convicción de que un sentido teológico penetra toda actividad humana, incluso la artística.

Por su parte, ULRICO DE ESTRASBURGO, aun vistiendo el hábito de Domingo de Guzmán, parece asociarse al franciscanismo de sus contemporáneos, en punto al optimismo estético sobre la hermosura del universo, a través de la cual asciende hasta la Suprema Belleza. Las influencias platónica y agustiniana en su pensamiento no dejan lugar a dudas, así como la suya propia en el Maestro ECKEHART y en NICOLÁS DE CUSA, entre otros.

Tratemos de percibir su intimidad, a través de los siguientes párrafos. En Dios la belleza y lo bello se identifican: en esta luz pura la consonancia entre la naturaleza y el ser concreto, en la que nosotros advertimos diferencia por nuestra debilidad intelectual, es tan perfecta que se resuelve en identidad. En su naturaleza las tres Personas se coordinan en un acorde maravilloso... Pero Dios es también bello cuando lo consideramos en relación con el mundo: es, en efecto, la causa eficiente, ejemplar y final de toda belleza. En fin, El mismo, si lo comparamos con las criaturas, es de una belleza supereminente, increada e indestructible, incapaz de crecimiento o de disminución, absolutamente pura y no mezclada de falsedad, sin variaciones en el tiempo, sin comparación posible con otra cosa, bella de todo punto y que unifica en sí todos los ideales concebibles<sup>68</sup>.

No parece sino que, subrepticamente, se deslizara en estas líneas la fiugra de JUAN DE FIDANZA y nos recordara la visión agustiniana del universo *ad modum cuiusdam pulcherrimi carminis*, reiteración casi literal del texto originario, y una de las más bellas expresiones del orden universal<sup>69</sup>.

67. *Ibid.*, pp. 331, 332.

68. Cfr. BRUYNE, *Op. c.*, vol. III, pp. 289, 290.

69. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, 2. AGUSTÍN, *Epistola CXXXVIII*, c. I, n. 5. Cfr. REY ALTUNA, *La forma estética del universo agustiniano*, en AVGVSTINVS, vol. I, 2 (Madrid 1956).

Hay un apunte, en las *Confesiones* de AGUSTÍN, literario y pictórico, que tolera, sin desdoro, un trasplante desde el siglo IV al XV. «Van los hombres —se nos dice— a admirar las cumbres de los montes, las ingentes olas del mar, las cataratas de los ríos, la inmensidad del océano y las órbitas estelares...»<sup>70</sup>. El descubrimiento del paisaje, como suele observarse, por los pintores del Renacimiento, tiene como se ve remotos precedentes estéticos. Y el antropocentrismo renaciente, no exento de consideraciones teocéntricas, ha sabido mirar, con ojos limpios, las bellezas naturales.

Se ha de reconocer, por otra parte, que la inspirada creación de multitud de obras de arte religioso constituyó un claro estímulo para idear una belleza trascendente. Y en su confirmación pudiéramos evocar, entre nosotros, las teresianas «Moradas del castillo interior» —mística poesía en espontánea prosa—, o el «Yéndolas mirando, con sola su figura vestidas las dejó de su hermosura» —delicado encuentro de las criaturas con la Belleza originaria, en San Juan de Cruz—, o el «Cuando contemplo el cielo de innumerables luces adornado...» de la agustiniana «Noche serena»<sup>71</sup>.

Pero no se agota la experiencia estética en los místicos del quinientos, inmersos, por lo común, en la trascendencia. Es preciso aludir, sin demora, al siglo XVII y a la obra más representativa de estética trascendente intitulada «De la hermosura de Dios y su amabilidad». Del autor, Juan Eusebio NIEREMBERG, alguien ha destacado «su marcada erudición platónica y tendencia agustiniana» en «una verdadera Estética de lo divino»<sup>72</sup>.

Reparemos un instante en cualquiera de sus fragmentos, donde se conjugan la galanura de un estilo apenas explicable dado su origen familiar y la no menos sorprendente proyección mística de su ascética ignaciana. «Dios es el que es —proclama NIEREMBERG con lírica exultación—, la flor de la hermosura, lo puro da la luz, lo suave de la bondad, lo sumo de la altura, lo gracioso de la liberalidad, lo acertado de la sabiduría, lo dulce de la afabilidad, lo poderoso de la fortaleza, lo claro del resplandor. Y aunque es to-

70. *Confesiones*, lib. X, c. 8.

71. Cfr. REY ALTUNA, *La espiritualidad de Santa Teresa, desde una perspectiva agustiniana*, en Revista AVGVSTINVS, vol. XXVII, 106 (Madrid 1982).

72. J. L. MICÓ BUCHON, *Hombre, belleza y Dios* (Madrid 1969), p. 34.

do lo bueno no se dice nada de lo que es, porque es sobre eso mismo bueno, como advierte SAN DIONISIO, sobre la beldad de la hermosura, sobre la claridad de la luz, sobre lo amable de la altura, sobre lo cuerdo de la sabiduría, sobre la eficacia de todo poder y sobre la dulcemente de toda suavidad»<sup>73</sup>.

Al ensayar, por nuestra cuenta, una simple glosa, no bastaría acudir a la metáfora de la luz, de tan notorio arraigo en la tradición platónico-agustiniana. Sería tal vez oportuno invocar los nombres de quienes supieron mirar con intensidad al cielo estrellado: los sabios, como TALES y GALILEO, los contemplativos, como AGUSTÍN DE HIPONA y LUIS DE LEÓN, los moralistas, como PLATÓN y KANT.

Es cierto, por contraste, que la ciencia decimonónica volvía los ojos, persistente, a los datos experimentales, entre los que no podrían figurar, por principio, los fenómenos trascendentes. Ni los artistas encerrados en la propia subjetividad, ni los pensadores adscritos al empirismo, ni acaso los filósofos afectos a la axiología tendrían sitio en una Estética de la trascendencia.

Más bien contarían en ella, con lugar reservado, los «altísimos poetas» —para usar el título que el DANTE otorgó a VIRGILIO—, los místicos, los soñadores, los espíritus, en fin, que aspiran a descubrir un má sallá explicativo de lo inmanente y transitorio.

A la sugerente expresión aristotélica de que «el filósofo es de algún modo mitófilo» responde BOCCACIO con su sentencia admirable: «la poesía es teología». Y no parece casual que este último aserto hubiera sido recogido por Raïsa MARITAIN en su ensayo *De la poesía como experiencia espiritual*, para transmitirlo a la inspiración del siguiente comentario.

«La poesía se me aparece como fruto de un contacto del espíritu con la realidad, en sí misma inefable, y con su origen que es el mismo Dios en el movimiento de amor que lo lleva a crear imágenes de su belleza». Y exclama rotundamente: «Dios. La poesía. Una actividad interior absolutamente recta y pura va a uno y a otra, va, quizás, de uno a otra. El recogimiento divino estalla en salmos, y la quietud del poeta a veces descubre a Dios.

73. F. E. NIEREMBERG, *De la hermosura de Dios y su amabilidad*, libro I, c. 1 (Madrid 1879).

Pero lo más frecuente es que los poetas, los artistas, opongan, si no Dios a la poesía, por lo menos las exigencias de uno y de otra. Reconocen, generalmente, el origen divino de sus dones. Y poetas y músicos dicen: Todas las fuentes están en Ti, pero miran las exigencias de la ley de Dios como un obstáculo a su libertad creadora y la obediencia a esa ley como una mutilación. No saben que esta ley es espiritual y, por consiguiente, liberadora de nuestra propia libertad». Y erigiéndose en una suerte de musa promotora de las bellas artes, recomienda a sus cultivadores: «Los artistas, los poetas, por prejuicio o por real imposibilidad, no conocen o no quieren saber más que lo que hacen, o, más bien, lo que se hace en ellos: su emoción, la concepción de la obra en ellos, su trabajo, su expresión. Si por un acto de humildad pudieran admitir la realidad de un mundo objetivo de los seres y de las leyes que el Creador de los poetas ha puesto también en la existencia, les serían descubiertos nuevos y múltiples campos de belleza. Se convertirían entonces —algunos de ellos, los más grandes— en verdaderos inspirados, profetas de este mundo, y la experiencia espiritual de la verdad divina aumentaría, armonizaría, iluminaría en ellos la experiencia espiritual del estado poético»<sup>74</sup>.

La trascendencia implícita en esta bella página del «Diario» de Raïsa no parece guardar tanta distancia con la transparencia profunda de que nos hablara HARTMANN. Si aquélla era reservada a los grandes artistas, ésta se contrae al gran arte o a las grandes obras, puesto que, según piensa el estético alemán, «casi todos los artistas fallan ante la grandeza de esta tarea —hacer visible por primera vez lo que nunca ha sido—, pues, en su mayoría, no son videntes ni portadores de ideas»<sup>75</sup>.

Empeño más arduo sería determinar quiénes, entre los llamados artistas, pudieran optar al título de «grandes». Actos conmemorativos, aún no lejanos, sugieren nombres de fama universal en sus respectivas artes: el músico Haydn y el pintor Murillo. Y es posible admitir que los «Oratorios» del primero elevan el espíritu a la trascendencia, mientras que, en las «Vírgenes» humanas del segundo, se ilumina religiosamente una clara transparencia.

74. RAISA MARITAIN, en Publicación «Nova et vetera» (Paris 1969).

75. N. HARTMANN, *Op. c.*, p. 549.

Al margen de todo concepto antropológico de la Divinidad, ya desde antiguo depurado por la filosofía cristiana, de hecho nos es lícito acceder, en actitud amorosa —*num amamus aliquid nisi pulchrum?*<sup>76</sup>— a la fuente de la belleza, por medio de las hermosuras criadas.

Cumpliendo nuestro itinerario, y sin la tensión, ya extemporánea, de emprender nuevas rutas, tan sólo queda reiterar, en síntesis, que el fenómeno estético gravita simultáneamente sobre una doble imposta: el hombre, sujeto activo —contemplador o creador—, y el objeto bello, envuelto en forma idealizada quizás, o, mejor, inscrito en una fundamentación ontológica.

Por otra parte, es de justicia reconocer en Aurelius AUGUSTINUS al maestro ejemplar que nos precedió, en el camino hacia la belleza, con luminosas consideraciones. Su vital trayectoria, desde la inquieta juventud del retórico hasta la serena reflexión del filósofo y la intuición madura del teólogo —*habet autem decorem suum singula quaeque aetas*<sup>77</sup>—, pudiera interpretarse a través de un texto esclarecedor, cuya afinidad con la temática de hoy parece imponer el traslado inmediato.

*Naturae igitur omnes quoniam sunt et ideo habent modum suum, speciem suam et quamdam secum pacem, profecto bonae sunt*<sup>78</sup>. Concebido, por tanto, el ser de toda naturaleza como bondad y hermosura, y aun como paz —*tranquillitas ordinis*—, nos cumple ya inquirir la vía de acceso a la Suma Verdad, de acuerdo con la siguiente inferencia agustiniana: *Si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina autoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei*<sup>79</sup>.

La Filosofía, al igual que la Estética, se configura, al fin, como una especulación integrante de las más hondas aspiraciones humanas, y, en virtud del criterio de analogía, como una apertura a la verdadera Trascendencia<sup>80</sup>.

76. *Confessiones*, lib. IV, c. 13.

77. *De diversis quaestionibus*, q. XLIV.

78. *De civitate Dei*, lib. XII, c. 5.

79. *De civitate Dei*, lib. VIII, c. 1; lib. XIX, c. 13.

80. Cfr. V. CAPÁNAGA, *Buscando a Dios con San Agustín*, en *Revista AVGVSTINVS*, Vol. XXVIII (Madrid 1983).