

LO MISTICO COMO SINTESIS ENTRE BIEN Y BELLEZA

MARÍA ELTON

FÉNELON, interpretando el pensamiento de PLATÓN, dice que «lo que hace del hombre un dios, es *preferir* a otro que a sí mismo por amor, hasta olvidarse, sacrificarse y contarse por nada. Ese amor es una inspiración divina, es la belleza inmutable que arrebató al hombre y lo saca de sí mismo, haciéndole semejante a ella por la virtud»¹. La contemplación de la belleza viene a ser así, en sí misma, una actitud moralmente buena. Pero se trata de una contemplación que es fundamentalmente amor, preferencia por otro, salida de sí, ausencia de goce en el sentido de autoafirmación personal.

Sigue diciendo FÉNELON que «el *amor de la belleza* es, para PLATÓN, *todo el bien del hombre*, hasta tal punto que el hombre no puede ser feliz en sí mismo, y que lo que hay de más divino en él es salir de sí por el amor»². De este modo FÉNELON —basándose en la sabiduría antigua— pone la contemplación de la belleza en un nivel psicológico tan principal que implica la perfectibilidad del

1. «Voilà, suivant Platon, ce qui fait de l'homme un dieu, c'est de préférer par amour autrui à soi-même, jusqu'à s'oublier, se sacrifier, se compter pour rien. Cet amour est, selon lui, une inspiration divine; c'est le beau immuable qui ravit l'homme à l'homme même, et qui le rend semblable à lui par la vertu» (FÉNELON, *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne*, OUVRES DE FÉNELON, París 1853, Tome II, p. 775). El cursivo en el texto es mío.

2. «Platon dit souvent que l'amour du beau est tout le bien de l'homme; que l'homme ne peut être heureux en soi, et que ce qu'il y a de plus divin pour lui, c'est de sortir de soi par l'amour...» (*Ibid.*, p. 776).

hombre entero. Admirar lo bello no es, pues, mero regocijo, entretenimiento pasajero, exaltación de algo del hombre, pasatiempo. Se trata de un acercamiento de los valores morales y estéticos que no tiene nada de yuxtaposición, ni de subordinación arbitraria de los unos a los otros.

Hay en estas consideraciones una búsqueda de aquello que levanta el corazón del hombre hacia lo más universal³, uniéndose así FÉNELON a una de las aspiraciones más modernas de la filosofía, que es la búsqueda de la universalidad, también en el gusto estético. KANT afirma en la *Crítica del juicio* que el gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación —*lo bello*— mediante una satisfacción o un descontento *sin interés alguno*. Lo bello es, pues, objeto de una satisfacción «universal», la cual no se fundamenta en una inclinación cualquiera del sujeto, ni en cualquier interés reflexionado, sino en la libertad del sujeto en relación a la satisfacción que dedica al objeto. La base de esa satisfacción no se encuentra en condiciones privadas de las cuales sólo su sujeto dependa, sino que se funda en aquello que puede presuponer también en cualquier otro. En el juicio de gusto se pretende, según dice KANT, una universalidad subjetiva⁴. Pues bien, si FÉNELON pretende también alcanzar la universalidad en la contemplación de la belleza, lo intenta de una manera novedosa con respecto a la modernidad kantiana, porque la universalidad no la encuentra en una intersubjetividad, en la propia subjetividad, sino *fuera de sí mismo*, por un movimiento del alma que la hace olvidarse de sí misma, perderse, abismarse en el amor simple de la belleza infinita⁵. Para contemplar la belleza se requiere la simplicidad del espíritu.

FÉNELON descubre también, en la sabiduría pagana, una identificación de la bondad de una acción con su belleza, lo cual implica que el amor extático es la acción más bella. La inclinación hacia lo universal no mediada por el interés particular, la admiración por la amistad pura, es, según FÉNELON, algo tan propiamente humano

3. «C'est ce beau universel qui enlève le coeur...» (*Ibid.*, p. 775).

4. Cfr. Kant, I, AK, V, 211-212.

5. «Sa gloire et sa perfection sont de sortir de soi, de s'oublier, de se perdre, de s'abimer dans l'amour simple du beau infini» (FÉNELON, *Instruction et avis...*, p. 776).

que constituye la idea de virtud que estaba impresa en el corazón de los paganos, de aquellos hombres que no conocían en absoluto la creación, que el amor propio cegaba, y para quienes la vista de Dios era algo completamente ajeno⁶. Esta concepción de la virtud se encuentra en la idea del desinterés perfecto que reina en la política de todos los antiguos legisladores, que pensaban que era preciso preferir las leyes, la patria, la justicia, a sí mismos, lo cual era considerado como lo bello, lo bueno, lo justo, lo perfecto⁷. Se encuentra también en CÍCERÓN, que dice que los hombres interesados son privados de la excelencia de la amistad natural, que debe ser buscada por sí misma y para sí misma⁸. CÍCERÓN toma su doctrina de los diálogos socráticos de PLATÓN, según los cuales uno debe vincularse a lo perfecto, que significa también lo bueno y lo bello, sólo por el amor de la belleza, del bien, de la verdad, de la perfección en sí misma⁹. Por eso CÍCERÓN dice que «si nosotros pudiéramos ver con nuestros propios ojos la belleza de la virtud, seríamos arrebatados de amor por su excelencia»¹⁰.

Esa profunda aspiración humana a la belleza, es tomada muy en serio por SÓCRATES en el *Gorgias*, hasta llegar a afirmar que no recibir el castigo correspondiente a la injusticia cometida es el mayor y el primero de todos los males¹¹, afirmación que chocaba fuerte-

6. «Voilà l'idée de la vertu et de l'amitié pure, imprimée dans le coeur des hommes qui n'ont jamais connu la création, que l'amour —propre aveugloit, et qui étoit aliénés de la vie de Dieu» (*Ibid.*, p. 777).

7. «Cette idée du parfait désintéressement régnoit dans la politique de tous les anciens législateurs. Il falloit préférer à soi les lois, la patrie, parce que la justice le vouloit, et qu'on devoit préférer à soi-même ce qui est appelé le beau, le bon, le juste, le parfait» (*Ibid.*, p. 776).

8. «...Les hommes intéressés sont privés de cette excellente et très naturelle amitié qui loit être cherchée par elle-même et pour elle-même...» (*Ibid.*, p. 774).

9. «Ces deux grands philosophes, dont l'un rapporte les discours de l'autre dans ses Dialogues, veulent qu'on s'attache à ce qu'ils appellent τὸ καλόν qui signifie tout ensemble le beau et le bon, c'est-à-dire le parfait, par le seul amour du beau, du bon, du vrai, du parfait en lui-même» (*Ibid.*, p. 775).

10. «De lá vient que Cicéron, qui n'a fait que répéter leurs maximes, dit que «si nous pouvions voir de nos propres yeux la beauté de la vertu, nous serions ravis d'amour par son excellence» (*De offic.* lib. 1)» (*Ibid.*, p. 775).

11. PLATÓN, *Gorgias*, Madrid, Ed. Gredos, 1986, 475b-479c.

mente al espíritu convencional de la época. CALICLES —uno de los representantes de la sofística en esa ocasión— expresa su desagrado ante la concepción socrática del bien, diciendo que lo bueno no se refiere a la «ley» —que en ese caso expresa el bien universal— sino a la «naturaleza»¹² —es decir al bien del más fuerte y, por tanto, a un bien particular—¹³. Pero precisamente toda la argumentación de PLATÓN contra él se dirige a rebatir ese convencionalismo, esa desconfianza de la eternidad de la ley moral, que la rebaja a una cosa puramente humana, precaria, transitoria, haciendo discutible, pues, la identificación del bien y la belleza. Esta disociación está implicada en la afirmación del sofista POLO —en esa misma ocasión— según la cual es más *feo* cometer injusticia que sufrirla, pero no es *peor*¹⁴.

FÉNELON recoge esta argumentación platónica y tematiza *lo bello* como una superación del interés particular. Por el amor a la justicia es preciso sacrificarse, morir, sin dejarse ningún recurso¹⁵. Considera que la perfección del hombre es, hasta tal punto, el salir de sí por el amor, que él quiere constantemente —por una impresión que lleva en sí desde su origen— persuadir a los otros y persuadirse a sí mismo de que ama a sus amigos sin ningún motivo interesado que le haga volver sobre sí mismo. Esta idea es muy fuerte en el hombre, a pesar del amor propio¹⁶.

Sin embargo, dice FÉNELON que los paganos que han alabado tanto la virtud desinteresada, la practican mal. Nadie podría creer que un amor sin gracia, fuera de Dios, pueda ser algo más que un amor propio disfrazado. Solamente el Ser infinitamente perfecto puede, como objeto por su infinita perfección, y como causa por su infinito poder, sacarnos fuera de nosotros mismos, y hacernos pre-

12. *Gorgias*, 483a.

13. *Gorgias*, 488b.

14. *Gorgias*, 474c-474d.

15. «Il falloit au contraire, pour l'amour de cet ordre, se dévouer, périr, et ne se laisser aucune ressource» (FÉNELON, *Instructions et avis...*, p. 776).

16. «Cette impression est donné à l'homme dès son origine. Sa perfection est tellement de sortir de soi par l'amour, qu'il aime sans retour sur soi les amis auxquels il s'attache. Cette idée est si forte, malgré l'amour-propre, qu'on auroit honte d'avouer qu'on n'aime personne sans y mêler quelque motif intéressé» (*Ibid.*, p. 776).

ferir aquello que no somos a nuestro propio ser¹⁷. Según FÉNELON, PLATÓN dice que ese amor que prefiere lo perfecto infinito a sí, es un movimiento del alma *divino e inspirado*¹⁸.

Si el amor desinteresado es la acción humana más bella, si es el acabamiento del hombre y lo que lo hace realmente feliz, sus posibilidades de realización constituyen un desafío para el pensamiento práctico, que debe abandonar, para comprenderlo, ciertos prejuicios naturalistas que consideran la perfección humana como algo independiente de toda «sobrenaturaleza», y que, ciertamente, no estaban presentes en la sabiduría clásica pagana. PIEPER admite que el eros platónico «ascendido para la contemplación de lo originariamente bello adopta una forma que abandona todo desear egoísta y que se podría designar lo más exactamente como *adoración*»¹⁹. Se trata de un salto que se da desde la interioridad psíquica humana hacia lo que la trasciende, que difícilmente puede realizarse con las puras fuerzas de esa psicología.

En la misma definición que hace DIOTIMA del eros se ve la divinización que su actividad puede producir en el hombre: el Amor es un genio que está entre lo divino y lo mortal, que interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, que rellena el hueco que hay entre lo divino y lo humano de tal modo que el Todo quede ligado consigo mismo²⁰. Esa unión se realiza cuando el que es iniciado por este genio en las cosas del amor, por la contemplación de las *cosas bellas* —los cuerpos, las almas, las normas, las ciencias, los discursos...— alcanza una *visión de la belleza en sí*²¹. Esa visión es una acción distinta a la contemplación de las bellezas particulares —intramundanas, pertenecientes

17. «J'avoue que les païens, qui ont tant loué la vertu désintéressé, la pratiquoient mal. Personne ne croit plus que moi que tout amour sans grâce, et hors de Dieu, ne peut jamais être qu'un amour-propre déguisé. Il n'y a que l'Être infiniment parfait qui puisse, comme objet par son infinie perfection, et comme cause par son infinie puissance, nous enlever hors de nous-mêmes, et nous faire préférer ce qui n'est pas nous á notre propre être». (*Ibid.*, p. 777).

18. «...mais enfin cet amour qui préfère le parfait infini á soi, est un mouvement divin et inspiré, comme parle Platon». (*Ibid.*, p. 776).

19. Josef PIEPER, *Entusiasmo y delirio divino*, Madrid, Rialp, p. 145.

20. PLATÓN, *El Banquete*, Madrid, Ed. Gredos, 1986, 202c.

21. *El Banquete*, 210a-211c. Los cursivos en el texto son míos.

al ámbito del semi-ser, de las apariencias—, que se realiza con un órgano especial y en un momento diferente²². Nada impide identificar esa visión con un salto místico, porque implica además *unión*, *contacto* con la verdad —que se encuentra en un mundo ideal, claramente trascendente—, desde el cual el ser humano vive virtudes reales y no aparentes²³.

La admiración por la belleza es, pues, amor puro, amor de la belleza en sí misma sin ninguna vuelta sobre sí, sin regocijo, sin goce particular, con un total desinterés. FÉNELON considera que PLATÓN afirma ese salto místico cuando dice: «es la belleza universal la que levanta el corazón, y le hace olvidar toda belleza particular»²⁴. Afirma SÓCRATES que la *belleza en sí* no se muestra «como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un conocimiento, ni como algo que existe en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera...»²⁵. El amor puro a la belleza por naturaleza transporta al hombre, haciéndole de tal modo semejante a ella que vive la virtud «divinamente», y es capaz de dar la vida por otro.

Esa plenitud humana le puede parecer natural al hombre desde una perspectiva que podríamos llamar ontológica, pero no desde su psicología. Es frecuente la afirmación de que no *podemos* amar desinteresadamente. Ante ella, cobra una especial importancia la tematización que hace FÉNELON de la experiencia mística, constituyendo así una ontología del espíritu que se hace muy necesaria en una modernidad que se ha caracterizado como antropocéntrica, subjetivista, immanentista... Dice FÉNELON que la idea de «abismarse en el amor simple de la belleza infinita» es un pensamiento que «asusta al hombre enamorado de sí mismo y acostumbrado a hacerse el centro de todo»²⁶. Al plantearnos, pues, la contemplación de la belleza

22. *El Banquete*, 210e.

23. *El Banquete*, 212a.

24. «Il est aisé de voir que Platon parle d'un amour du beau en lui-même, sans aucun retour d'intérêt. C'est ce beau universel qui enlève le coeur, et qui fait oublier toute beauté particulier» (*Instructions...*, p. 775).

25. *El Banquete*, 211a. El cursivo es mío.

26. *Instructions...*, p. 776.

en sí, surge el tema del mal como un asunto ético fundamental. La idea de la adoración de la belleza infinita basta «para hacer estremerse al amor propio, y para indignar a un orgullo secreto e íntimo que refiere siempre insensiblemente a sí el fin al cual nosotros debemos restituírnos»²⁷.

La voluntad se engaña y se curva sobre sí misma en forma de deseo de placer. Si PLATÓN reconoce, según FÉNELON, que lo que hay de más divino en el hombre es salir de sí por el amor, y que el placer que se experimenta en el transporte de las pasiones no es más que el efecto de la inclinación del alma por salir de sus límites estrechos, y por amar fuera de ella la belleza infinita; cuando ese transporte termina en la belleza pasajera y engañosa que reluce en las creaturas, es el amor divino que se extravía y que es desplazado²⁸. Así, el descubrimiento del goce en las cosas bellas como una actividad de complacencia del hombre, tiene unas repercusiones más o menos nefastas para su calidad ética.

Nos encontramos, pues, ante la alternativa de abandonarse enteramente a la contemplación de la belleza según un movimiento del alma que es amor puro, desinterés, y que implica la perfección del hombre; o regocijarse en las cosas bellas particulares, según una tensión anímica que implica interés, deseo de placer, vuelta sobre sí, búsqueda egoísta de la exaltación del sí mismo. Esta alternativa se constituye desde una identificación del bien y la belleza como algo que trasciende al ser humano, y en unión con lo cual el hombre se realiza, se completa, se perfecciona, llega a ser aquello a lo cual tiende por naturaleza. Desde esta perspectiva el arte cobra una significación especial en relación al perfeccionamiento moral del hombre, que es, como veremos, el estatuto que debe tener el arte según PLATÓN.

Desde otra filosofía se ha identificado la belleza con la perfec-

27. *Ibid.*, p. 276.

28. «Platon dit souvent que l'amour du beau est tout le bien de l'homme; que l'homme ne peut être heureux en soi, et que ce qu'il y a de plus divin pour lui, c'est de sortir de soi par l'amour; et en effet le plaisir qu'on éprouve dans le transport des passions n'est qu'un effet de la pente de l'âme pour sortir de ses bornes étroites, et pour aimer hors d'elle le beau infini. Quand ce transport se termine au beau passager et trompeur qui reluit dans les créatures, c'est l'amour divin qui s'égare et qui est déplacé...» (*Ibid.*, p. 776).

ción de la obra artística, haciéndola existir por sí misma, independientemente de Dios. En ese caso, la instancia absoluta a la que se endereza el trabajo artístico es un *bien supremo* en el orden de la *creación del espíritu*, y no en el orden del fin absolutamente último. Entonces el artista puede amar a Dios sobre todas las cosas, pero lo hace en cuanto hombre, y no en cuanto artista²⁹. Para ALBERTI y LEONARDO, en el Renacimiento, el artista no se funde con Dios, sino que él mismo se convierte en una especie de dios, que conoce la naturaleza a partir de postulados creados por la mente humana. El origen del arte es, pues, puramente intelectual, ya que lo que pretende el artista es demostrar su sabiduría propia mediante una operación manual³⁰.

Nos encontramos, pues, con la disociación entre bien y belleza que se daba en la sofística, aunque se trata de una disociación distinta a la del sofista POLO: éste reconocía todavía que la belleza se da en un plano ideal al que no tenemos acceso por medio de nuestras acciones morales interesadas, con lo cual la belleza quedaba enaltecida, mientras que en esta concepción moderna del arte, lo que se rebaja a un nivel puramente antropocéntrico es precisamente lo bello. Algo semejante sucede con el arte que critica PLATÓN en *La República*, diálogo en que se pone en juego si la complacencia se debe poner en una belleza que es trascendental en una realidad pura, que está más allá del hombre, o en la pretendida belleza de una realidad adulterada, esencialmente intramundana e inmanente al sujeto humano. Según esta alternativa el arte se puede constituir como un fin en sí, valioso por su originalidad o por el virtuosismo de sus productos, o, al contrario, puede valer por el efecto psicológico que produce, por el perfeccionamiento moral que suscita.

Me parece que esta contraposición se manifiesta claramente en *La República* cuando, a propósito del origen de una auténtica *paideia*, PLATÓN lo sitúa en una conversión del alma que la vuelve completamente desde el mundo contingente hacia el Bien trascendente. Esa

29. Cfr. Jacques MARITAIN, *La responsabilidad del artista*, Buenos Aires 1961, p. 25. Los subrayados son míos.

30. Cfr. Lionello VENTURI, *Historia de la crítica de Arte*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, S. A., p. 39.

vuelta implica un movimiento anímico total, que aparta al alma del mundo que nace para alcanzar la contemplación del ser y de la parte más luminosa del ser³¹. La *noesis* que plantea SÓCRATES en *La República* se constituye como una *elevación del alma* a la cual han colaborado las artes³². Ese movimiento psicológico tiene todas las características de esa especie de salto místico desde las cosas bellas a la belleza en sí, que plantea DIOTIMA en *El Banquete*; porque aparta de todo lo particular y contingente³³. Por otra parte, PLATÓN tiene intención en *La República* de considerar el arte que más conenga a esa rotación o enderezamiento del alma³⁴. Es decir que a PLATÓN no le interesa que los hombres puedan producir objetos de arte, sino que el arte pueda transformar a los hombres³⁵.

Esta alternativa es, a mi parecer, muy radical en *La República*, porque no se trata sólo de optar entre un arte «escéptico», por decirlo de algún modo —que prescinde de una belleza trascendente—, y que busca una belleza intramundana o antropocéntrica que no es ni buena ni mala; y un arte que incide en la calidad ética del hombre. No, en este diálogo se plantea la influencia psicológica del arte de tal modo que es o una técnica del bien o una técnica del mal.

En el libro décimo de *La República* se critica la poesía trágica precisamente por su alejamiento de la verdad, de la realidad pura. El autor de las tragedias, al ser un *imitador* que se encuentra a una distancia de tres grados de lo natural³⁶, incide en un nivel psicológico bajo del ser humano, en la parte de nosotros más alejada de la razón y no dispuesta por sí misma para ningún fin bueno³⁷. PLATÓN pone la desgracia en las cosas humanas, mirada desde la aflicción que produce la tragedia, en un nivel de realidad ínfimo —ninguna de las cosas humanas merece una gran preocupación, porque no se evidencia claramente si la desgracia son bienes o males los que nos

31. PLATÓN, *La República*, Madrid, Ed. Gredos, 1986, 518c-518d.

32. *La República*, 432c. El cursivo es mío.

33. *La República*, 533c.

34. *La República*, 518d.

35. Cfr. Nicolás GRIMALDI, «El estuto del arte en Platón», en *Anuario Filosófico*, 1982, vol. XV, n. E, p. 153.

36. *La República*, 597e. El cursivo es mío.

37. *La República*, 603b.

acarrea—³⁸. La tragedia es un arte que se dirige a saciar y a colmar de gozo el deseo de gemir³⁹, por lo que encierra al hombre en el goce de su propio placer, no permitiéndole que su parte más esclavizada se someta al dictado racional⁴⁰.

Sin embargo PLATÓN afirma en el *Fedón* que la filosofía es el *arte supremo*⁴¹, y en el libro tercero de *La República* considera la función educativa del arte. Todo lo que compone la *musiké* —la bella dicción, la armonía, la gracia y la euritmia— está en relación directa con la simplicidad de carácter, en la que resplandece la verdad y la belleza⁴², e influye de tal manera en la psicología humana, purificándola, que hace que ésta concluya en el *amor de la belleza*⁴³. Es cierto que, en estos diálogos, PLATÓN juzga el arte desde una intención marcadamente ética, pero eso depende de su concepción del hombre como alguien que se perfecciona trascendiéndose por el amor —que es entendido también como el conocimiento puro del Bien— y que, por tanto, no puede tener un goce estético aislado de esa perfección psicológica. Eso explica que FÉNELON haya incluido en sus instrucciones morales para alcanzar el amor puro, una interpretación de la contemplación de la belleza platónica.

38. *La República*, 604c.

39. *La República*, 605d.

40. *La República*, 604c. y 604d.

41. PLATÓN, *Fedón*, Madrid, Ed. Gredos, 61a.

42. *La República*, 400e-402a.

43. *La República*, 403c. El cursivo es mío.