UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

El problema de la belleza: las aportaciones filosóficas de la estética fenomenológica de Dietrich von Hildebrand

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Alicia Rodrigo Fernández

Directores

Rogelio Rovira Madrid

Madrid

© María Alicia Rodrigo Fernández, 2022

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

El problema de la belleza: las aportaciones filosóficas de la estética fenomenológica de Dietrich von Hildebrand

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Alicia Rodrigo Fernández

DIRECTOR

Rogelio Rovira Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Lógica y Filosofía Teórica

Programa de doctorado: D9AC - DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

El problema de la belleza: las aportaciones filosóficas de la estética fenomenológica de Dietrich von Hildebrand

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Alicia Rodrigo Fernández

DIRECTOR

Rogelio Rovira Madrid

A mi pequeña Edith,
quien me dio la fuerza suficiente
para llevar a término este proyecto

A Javier, Jaime, Samuel, Alicia y Eva,
por hacer de este mundo un lugar
infinitamente más hermoso

A José Antonio,
quien me ha mostrado y me ha
permitido gozar de la belleza de la entrega

A. M. D. G.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 7

I BELLEZA Y VALOR **31**

Capítulo 1 LA BELLEZA Y LAS CATEGORÍAS DE LA IMPORTANCIA **31**

1. EL VALOR Y LO SÓLO SUBJETIVAMENTE SATISFACTORIO 36
2. EL BIEN OBJETIVO PARA LA PERSONA 43
3. ÚLTIMAS DISTINCIONES RESPECTO AL VALOR 53

Capítulo 2 LA ESFERA DE LA BELLEZA Y LOS VALORES ESTÉTICOS **57**

1. LA FAMILIA DE LOS VALORES ESTÉTICOS 57
2. LA BELLEZA METAFÍSICA A LA LUZ DE LOS DISTINTOS SENTIDOS DEL VALOR 68
   - 2.1. La belleza metafísica de los valores cualitativos 70
   - 2.2. La belleza metafísica de los valores ontológicos 80
   - 2.3. La belleza metafísica de los valores de perfección 83
   - 2.4. La belleza metafísica del valor formal de ser algo 86

II ¿EXISTE ALGO QUE NO SEA BELLO? LA BELLEZA TRASCENDENTAL **89**

Capítulo 3 LA BELLEZA METAFÍSICA DEL VALOR FORMAL DE SER ALGO Y SU CARÁCTER FORMAL **89**

1. EL VALOR FORMAL DE SER ALGO Y LA BELLEZA TRASCENDENTAL 91
2. LOS DOS TIPOS DE BELLEZA TRASCENDENTAL Y LOS DISTINTOS TIPOS DE UNIDADES 97
   - 2.1. El valor formal de la existencia y el valor formal de ser-algo en relación con los distintos tipos de unidades. 98
   - 2.2. Los distintos tipos de unidades desde una perspectiva estética: las unidades estéticas. ¿Un nuevo tipo de unidad? 107
3. EL CARÁCTER FORMAL DE LA BELLEZA TRASCENDENTAL. 125

Capítulo 4 LÓGICA DEL CONCEPTO DE BELLEZA 131

1. CLASIFICACIÓN DE LOS DISTINTOS TIPOS DE BELLEZA 133
2. LA LÓGICA DEL CONCEPTO DE BELLEZA: LA ANALOGÍA. 146
3. EL LUGAR DE LA BELLEZA EN LA LÓGICA DEL CONCEPTO DE BELLEZA 155
4. EN DEFINITIVA ¿EXISTEN O NO SERES ESTÉTICAMENTE NEUTRALES? 166

Capítulo 5 LA CRÍTICA HILDEBRANDIANA DEL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR* (I): SUS FUNDAMENTOS EN LA CRÍTICA DE LA CONVERTIBILIDAD DEL *ENS* Y EL *BONUM* 169

1. CONSISTENCIA DE LA TESIS ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR 170
2. CRÍTICA DE HILDEBRAND AL PRINCIPIO *ENS ET BONUM CONVERTUNTUR*. .. 179
   - 2.1. El valor frente a otras formas de importancia y su irreductibilidad al appetitus 181
   - 2.2. El valor no depende de su puesta en relación con la persona 202
3. CRÍTICA AL PRINCIPIO *ENS ET BONUM CONVERTUNTUR* A PARTIR DEL DESARROLLO DE LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DEL VALOR DE HILDEBRAND 209
   - 3.1. Primera consideración sobre la relacionalidad del bien. 210
   - 3.2. La importancia como momento distintivo del ente. 214
   - 3.3. Todo ser dotado de un valor exige una respuesta adecuada. 220
   - 3.4. La esencial relacionalidad del bonum aristotélico-tomista. 229

Capítulo 6 LA CRÍTICA HILDEBRANDIANA DEL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR* (II): LAS RAZONES DE LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DE LOS VALORES ESTÉTICOS 243

1. CONSECUENCIAS DE LA CRÍTICA HILDEBRANDIANA DEL PRINCIPIO *ENS ET BONUM CONVERTUNTUR* PARA UNA CRÍTICA DEL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR*. 244
   - 1.1. Primeras consecuencias extraídas de la crítica de Hildebrand 244
   - 1.2. La importancia como momento distintivo del ente: el caso de la belleza 251
   - 1.3. La belleza y los valores estéticos exigen una respuesta adecuada .. 254
2. LOS VALORES ESTÉTICOS FRENTE AL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR* 268
   - 2.1. La respuesta afectiva y no volitiva ante los bienes dotados de valor 268
   - 2.2. La belleza de lo visible y de lo audible, o belleza estética, no puede entenderse simplemente como algo fundado en la belleza trascendental. 278

3. LA CRÍTICA AL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR* Y LA BELLEZA TRASCENDENTAL 284

3.1. El pulchrum de la tradición aristotélico-tomista y los dos tipos de belleza trascendental en Hildebrand. 285

3.2. El pulchrum y la belleza metafísica del valor ontológico 287

3.3. Los distintos tipos de belleza metafísica contemplados por Hildebrand y el principio ens et pulchrum convertuntur. 290

III LA BELLEZA Y LOS SENTIDOS 293

Capítulo 7 LA BELLEZA DE LO VISIBLE Y DE LO AUDIBLE Y LOS SENTIDOS 293

1. LA BELLEZA DE LO VISIBLE Y DE LO AUDIBLE COMO ALGO INTRÍNSECAMENTE IMPORTANTE. 294

1.1. Distinciones fundamentales con relación a la belleza de lo visible y de lo audible 296

1.2. La belleza de lo visible y de lo audible y la corporalidad 304

1.3. La aporía de la belleza estética 306

2. LA BELLEZA DE LO VISIBLE Y DE LO AUDIBLE EN SU RELACIÓN CON LOS SENTIDOS DE LA VISTA Y DEL OÍDO. 309

2.1. El eminente papel del sentido de la vista y del oído para la belleza en la propuesta hildebrandiana. 312

2.2. ¿Quedan los valores estéticos restringidos al ámbito de lo visible y de lo audible? 320

CONCLUSIONES 325

RESUMEN 341

ABSTRACT 345

BIBLIOGRAFÍA 363

ABREVIATURAS Y CITAS

Obras de Hildebrand

Gesammelte Werke	*GW*
Was ist Philosophie?	*WiPh?*
Das Wesen der Liebe	*WrL*
Substitute für wahre Sittlichkeit	*Sub. Sitt.*
Die Umgestaltung in Christus	*Um. Ch.*
Die Menschheit am Scheideweg	*DMS*

En las citas de las obras de Hildebrand que están recogidas en sus *Obras Completas* (*Gesammelte Werke*) —véase el apartado de bibliografía— se indicará, en primer lugar, la referencia de la cita con la paginación de la obra en dichas *Obras Completas* y, posteriormente, tras una barra «/» el número de página que se corresponde con la paginación de la traducción española de dicha obra referida en la bibliografía.

Obras de otros autores

Summa Theologiae[1]	*ST*
Quaestiones disputatae de veritate[1]	*DV*
Crítica del Juicio[2]	*KU*

[1] Al citar esta obra, cuando además de la referencia al original, atendiendo a la cuestión y artículo, se incluya un número de página, éste se corresponde con la traducción española de la obra referida en la bibliografía.
[2] En las citas de esta obra, junto a la referencia de la Academia, figura un número de página que se corresponde con la paginación de la traducción española de la obra referida en la bibliografía.

INTRODUCCIÓN[1]

1. EL PENSAMIENTO DE DIETRICH VON HILDEBRAND EN EL PANORAMA ACTUAL

Nos encontramos ante una discreta pero creciente relevancia del pensamiento de Dietrich von Hildebrand en nuestros días. Hecho que podemos apreciar si nos damos cuenta del amplio número de obras que, en los últimos años, se vienen reeditando de este autor. Esto sucede, especialmente, con las ediciones en inglés de sus obras que están siendo reeditadas por la Hildebrand Press. Así, por ejemplo, *What Is Philosophy?* (2021), *Jaws of Death: Gate of Heaven* (2020), *Graven Images: Substitutes for True Morality* (2019), *Morality & Situation Ethics* (2019), *Ethics* (2020), *In Defense of Purity* (2017), *The Art of Living* (2017) o *Liturgy & Personality* (2016). También, de gran relevancia para nuestro trabajo, nos encontramos con la reciente publicación, por parte de esta misma editorial, de la primera traducción al inglés de los dos volúmenes de la *Estética*[2] de este autor: *Aesthetics*, vol. I (2016)[3] y *Aesthetics*, vol. II (2019)[4], así como con la reedición del artículo de Hildebrand «Beauty in the Light of the Redemption» (2019)[5].

[1] Esta tesis doctoral ha sido desarrollada en el marco de una beca para la formación de doctores del programa nacional de formación del profesorado universitario (FPU) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España.

[2] Dietrich von Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, en *GW*, vol. V. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1977; *Ästhetik*, vol. 2: *Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*. *Nachgelassenes Werk*, en *GW*, vol. VI. Josef Habbel, Regensburg, 1984. Sobre la forma de citar véase p. 5.

[3] Dietrich von Hildebrand, *Aesthetics*, vol. 1. Trad. Fr. Brian McNeil. Hildebrand Project, Steubenville, 2016.

[4] Dietrich von Hildebrand, *Aesthetics*, vol. 2. Trad. John F. Crosby, John Henry Crosby y Fr. Brian McNeil. Hildebrand Project, Steubenville, 2018.

[5] Dietrich von Hildebrand, *Beauty in the Light of the Redemption*. Hildebrand Press, Steubenville, 2019. El cual se encuentra acompañado en esta obra de la primera traducción al inglés de su artículo «Ästhetizismus und künstlerische Einstellung»: «Aestheticism and the True Disposition to Art», traducido por John Henry Crosby. Artículo que fue primeramente publicado en 1927 y posteriormente incluido en las colecciones de artículos de Hildebrand *Zeitliches im Lichte des Ewigen*. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge, Regensburg, Josef Habbel, 1932 y *Die Menschheit am Scheideweg*. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze. Hrsg. und eingeleitet von Karla Mertens. Josef Habbel, Regensburg, 1955.

Por su parte, en español, nos encontramos con reediciones de algunas de las obras de este autor, como su *Ética* (2020)[6], *Las formas espirituales de la afectividad* (2016)[7] o *Deformaciones y perversiones de la moral* (2011)[8], así como con recientes traducciones de obras que aún no habían sido traducidas al español, que vienen a sumarse a una amplia colección de sus obras con las que ya contábamos en nuestra lengua: *Moralia* (2020)[9], *La filosofía y la personalidad de Max Scheler* (2019)[10], *Mi lucha contra Hitler* (2016)[11], *La idea de la acción moral* (2014)[12] o *Moralidad y conocimiento ético de los valores* (2006)[13].

Asimismo, encontramos numerosos trabajos sobre el pensamiento de este autor, especialmente en el ámbito de la ética, la afectividad, la epistemología o incluso la sociología, entre los que podemos destacar los siguientes: los trece artículos de diversas temáticas recogidos en un número especial de la *American Catholic Philosophical Quarterly* dedicado a Hildebrand[14], el artículo de Alessandro Salice, «Communities and Values. Dietrich von Hildebrand's Social Ontology»[15], o las obras de Elisa Grimi, *Epistemologia della morale nel pensiero di Dietrich von Hildebrand*[16], o Martin Cajthaml y Vlastimil Vohánka, *The Moral Philosophy of Dietrich von Hildebrand*[17]. También contamos con obras recientes de autores españoles que versan sobre estos temas: Rogelio Rovira, *Los tres centros espirituales de la persona: introducción a la filosofía de Dietrich*

---

[6] Dietrich von Hildebrand, *Ética.* Trad. Juan José García Norro. Ediciones Encuentro, Madrid, 2020, 3ª ed.
[7] Cuya primera traducción al español fue: Dietrich von Hildebrand, *Las formas espirituales de la afectividad*. Trad. Juan Miguel Palacios. Facultad de Filosofía UCM, Madrid, 1996 y que ahora cuenta con una nueva edición que también incluye un amplio fragmento del segundo capítulo de la obra de Hildebrand *El corazón* (Dietrich von Hildebrand, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*. Trad. Juan Manuel Burgos. Palabra, Madrid, 2009): Dietrich von Hildebrand, *Las formas espirituales de la afectividad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2016.
[8] Dietrich von Hildebrand y Alice Jourdain, *Deformaciones y perversiones de la moral*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011.
[9] Dietrich von Hildebrand, *Moralia*. *Obra póstuma*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Palabra, Madrid, 2020.
[10] Dietrich von Hildebrand, *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*. Trad. Israel Castillo. Ediciones Encuentro, Madrid, 2019.
[11] Dietrich von Hildebrand, *Mi lucha contra Hitler*. Trad. Gloria Esteban Villar. Rialp, Madrid, 2016.
[12] Dietrich von Hildebrand, *La idea de la acción moral*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Ediciones Encuentro, Madrid, 2014.
[13] Dietrich von Hildebrand, *Moralidad y conocimiento ético de los valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Trad. Juan Miguel Palacios. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006.
[14] *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4 (2017).
[15] Alessandro Salice «Communities and Values. Dietrich von Hildebrand's Social Ontology» en Alessandro Salice y H. B. Schmid (ed.), *The Phenomenological Approach to Social Reality*. Springer, Berlin, 2016, pp. 237-57.
[16] Elisa Grimi, *Epistemologia della morale nel pensiero di Dietrich von Hildebrand*. Mímesis, Milán, 2020.
[17] Martin Cajthaml y Vlastimil Vohánka, *The Moral Philosophy of Dietrich von Hildebrand*. The Catholic University of America Press, Washington, 2019.

von Hildebrand[18], Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*[19], Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*[20], o Urbano Ferrer, *Amor y comunidad: un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*[21].

Por otra parte, en el ámbito de la estética, también han comenzado a publicarse algunos artículos que toman en consideración los aportes de Hildebrand en este ámbito filosófico, especialmente en el mundo de habla inglesa a raíz de la publicación de la traducción al inglés de la *Estética* de Hildebrand: Mátyás Szalay, «Living the Beauty – Experiencing Beauty. Contributions to a Critique of the Aesthetics of Dietrich von Hildebrand» (2018)[22], Robert Lee Miller, «Religious Significance of the Notion of Second Order Beauty» (2017)[23], los trabajos de Mark K. Spencer «Dietrich von Hildebrand's Aesthetics and the Value of Modern Art» (2019)[24], «Beauty and Being in von Hildebrand and the Aristotelian Tradition» (2019)[25]; Rogelio Rovira «"Beauty is truth, truth beauty". Apuntes sobre los sentidos de la relación entre la belleza y la verdad con ocasión de unos versos de John Keats» (2014)[26], o Ramón Díaz Olguín, «El problema de la belleza "espiritual" en la estética de Dietrich von Hildebrand» (2020)[27]. No obstante, más allá de estos trabajos que acabamos de señalar, aún no hay estudios sistemáticos relevantes acerca de la belleza en el pensamiento de este autor. Vacío que, por medio de la presentación de este trabajo, tratamos de comenzar a solventar.

---

[18] Rogelio Rovira, *Los tres centros espirituales de la persona: introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*. Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2006.
[19] Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*. Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.
[20] Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*. Rialp, Madrid, 2003.
[21] Urbano Ferrer, *Amor y comunidad: un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*. Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.
[22] Mátyás Szalay, «Living the Beauty – Experiencing Beauty. Contributions to a Critique of the Aesthetics of Dietrich von Hildebrand» en *Sztuka i Filozofia / Art and Philosophy*, n. 52 (2018), pp. 23-39.
[23] Robert Lee Miller, «Religious Significance of the Notion of Second Order Beauty» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4 (2017), pp. 589-605.
[24] Mark K. Spencer, «Dietrich von Hildebrand's *Aesthetics* and the Value of Modern Art» en *Quaestiones Disputatae*, vol. 10, n. 1 (2019), pp. 52-71.
[25] Mark K. Spencer, «Beauty and Being in von Hildebrand and the Aristotelian Tradition», en *The Review of Metaphysics*, 73 (2019), pp. 311–334.
[26] Rogelio Rovira, «" Beauty is truth, truth beauty". Apuntes sobre los sentidos de la relación entre la belleza y la verdad con ocasión de unos versos de John Keats» en José María Torralba, *Mundos de papel. Las difusas fronteras entre ficción y filosofía*. Biblioteca nueva, Madrid, 2014, pp. 147-158.
[27] Ramón Díaz Olguín, «El problema de la belleza "espiritual" en la estética de Dietrich von Hildebrand» en *Open Insight*, vol. 11, n. 21 (2020), pp. 163-204.

Pero, más allá de solventar un vacío en lo referente al estudio de la obra de un autor, ¿por qué nos detenemos a estudiar a Hildebrand y, en concreto, su estética? Hace ya más de diez años que leí por primera vez una obra de Hildebrand, se trataba de su *Ética*[28], más bien, de fragmentos de esta obra, que trabajamos durante un seminario sobre la filosofía de los valores, impartido por el Prof. Juan Miguel Palacios, en la Universidad Complutense de Madrid. Su filosofía, a través de estos pasajes trabajados, me causó una honda impresión, que ha marcado, desde entonces, mi forma de mirar el mundo y de acercarme a los textos filosóficos. En aquel momento, estoy segura, no me habría imaginado elaborando un trabajo de esta naturaleza sobre la belleza en el pensamiento de este autor, tan significativo a la par que desconocido. Pues, como ya señalara García Norro[29], la obra de Hildebrand era relativamente desconocida en los ámbitos académicos en el momento en el que se publicó la primera traducción española de su *Ética* (1983) y esto sigue siendo así en gran medida, aún a pesar de lo que hemos expuesto con relación a las publicaciones de y sobre Hildebrand.

Sin embargo, sirviéndonos de algunos de los muchos trabajos que se han realizado acerca de la obra de este autor, podemos mencionar algunos de los motivos que manifiestan la relevancia de su pensamiento. Y es que Hildebrand, «uno de los hombres que habían participado de manera más apasionada, vigorosa y profunda en el debate espiritual del siglo XX»[30], nos ha legado numerosas aportaciones al campo de la filosofía:

> Como todo verdadero pensador, Hildebrand no fue ajeno en su enseñanza ni en sus escritos a ningún gran problema filosófico. Sus contribuciones a la teoría del conocimiento, la antropología filosófica, la psicología de la vida afectiva, la metafísica, la estética y la filosofía social han sido numerosas y de reconocido valor. Pero fue sobre todo a la ética a la que dedicó la mayor parte de su trabajo intelectual[31].

Entre las aportaciones de la obra de Hildebrand cabe destacar los fundamentales descubrimientos que realizó en relación con la filosofía de los valores desde una perspectiva fenomenológica. Pues, conforme a la afirmación de Crosby: «Nos parece que

---

[28] Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, *GW*, vol. II. Josef Habbel Verlag, Regensburg, 1973.
[29] Cf. Juan José García Norro, «Presentación del traductor» en Hildebrand, *Ética*. pp. 13-17.
[30] Juan Miguel Palacios, «Presentación: Memoria de Dietrich von Hildebrand» en *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, pp. 9-16, p. 9.
[31] *Ibid*., p. 12.

él [Hildebrand] ha descubierto la verdadera idea del valor, y que los mejores trabajos de otros filósofos del valor son sólo preliminares y fragmentarios en comparación con lo que él ha visto»[32].

Así, «Uno de los grandes méritos de la ética de Hildebrand es el de haber distinguido por primera vez con claridad tres diversas categorías de importancia: la de lo que produce satisfacción meramente subjetiva, la de lo importante en sí mismo, y, finalmente, la de lo objetivamente bueno para una persona»[33]. De este modo:

> Al enseñar cómo el valor difiere de lo que él denomina «la importancia de lo subjetivamente satisfactorio», así como de «la importancia del bien objetivo para la persona», von Hildebrand va mucho más allá de la obra de Scheler, con la que está profundamente en deuda, y logra por primera vez una completa *prise de conscience* filosófica del valor. Estas distinciones son absolutamente fundacionales para la filosofía del valor, como veremos, y deberían servir como la base de todo futuro trabajo de los filósofos del valor.[34]

La importancia de lo sólo subjetivamente satisfactorio y la importancia del valor apuntan a dos tipos de importancia radicalmente distintos, a dos categorías de la importancia —como las denomina Hildebrand— diferentes, de modo que la importancia de lo sólo subjetivamente satisfactorio no puede entenderse como un grado inferior con

---

[32] «It seems to us that he [Hildebrand] has discovered the real idea of value, and that the best work of other value philosophers is only preliminary and fragmentary in comparison with what he has seen» (John F. Crosby, «The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum», en *Aletheia*, vol. 1, n. 2 (1977), pp. 231-336, p. 235). Respecto a las citas que son traducciones de obras de las que no existe una edición en español, hemos de indicar que las traducciones son propias y que, a continuación, en nota a pie de página, incorporamos la cita original del autor correspondiente. Esto ocurre también en el caso de las obras de Hildebrand y, especialmente, de la obra fundamental en la que se basa este trabajo, su *Estética*, pues no existe una traducción al español de esta obra. Por el contrario, de aquellas obras de las que sí hay una traducción al español, nos hemos servido de dichas traducciones, que citamos siguiendo la correspondiente edición española, con la referencia de dicha traducción. Cuando haya excepciones se indicará en la correspondiente nota a pie de página. Respecto al modo de citar, especialmente en lo relativo a las obras de Hildebrand recogidas en sus *Obras Completas* —pues también se incluye esa referencia en nota a pie de página—, véase p. 4.

[33] Palacios, «Memoria de Dietrich von Hildebrand», p. 13.

[34] «In showing how value differs from what he calls 'the importance of the subjectively satisfying,' as well as from 'the importance of the objective good for the person,' von Hildebrand goes far beyond the work of Scheler, to which he is deeply indebted, and achieves for the first time a full philosophical prise de conscience of value. These distinctions are absolutely foundational for value philosophy, as we will see, and ought to serve as the basis of all future work by value philosophers.» (John F. Crosby, «Are Being and Good Really Convertible?: A Phenomenological Inquiry» en *The New Scholasticism*, vol. 57, 4 (1983), pp. 465-500, p. 475). Hay traducción española: «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?». Trad. Ignacio García de Leaniz, en *Diálogo Filosófico*, 17 (1990), pp. 170-194, p. 177, respecto a la cual, la traducción presentada, tiene alguna pequeña modificación.

respecto a la importancia del valor. Es tan honda y esencial la diferencia entre ambos tipos de importancia «que ello le lleva a Hildebrand a descubrir que se trata de dos categorías de lo importante esencialmente distintas, y no sólo de una diferencia gradual»[35]. Aspecto que es fundamental señalar puesto que esta distinción no fue vista por ningún otro autor entre los primeros fenomenólogos que escribieron acerca del valor[36]. Como nos indica Sánchez-Migallón: «Este decisivo descubrimiento axiológico […], no fue visto por Scheler, quien sólo establece una diferencia gradual de altura donde nuestro autor la ve esencial»[37]. Y, más aún, «esta tesis, por las consecuencias que de ella se derivan, es seguramente la aportación más original y valiosa de Hildebrand a la ética fenomenológica, y es desde luego basilar para comprender todo su pensamiento»[38]. Entre esas consecuencias encontramos una fundamental: si no se lleva a cabo esta crucial distinción, no es posible alcanzar una *prise de conscience* del valor[39].

Otra de las consecuencias que se deriva de la distinción entre la categoría del valor y la de lo sólo subjetivamente satisfactorio es una explicación de la acción moralmente mala «sin duda más fiel a la realidad que la de Scheler, la cual termina revelándose insuficiente»[40] pues:

> la maldad no estriba, como pretende Scheler, en que se obre en desacuerdo con el orden jerárquico de los valores, sino más bien en apartar los ojos de su vista y volvernos a otras cosas, interesándose en la vida exclusivamente por la primera categoría de importancia antes mencionada [la categoría de lo sólo subjetivamente satisfactorio].[41]

También es especialmente relevante el descubrimiento, o al menos, la clara demarcación explícita, de la tercera categoría fundamental de la importancia, la del bien objetivo para la persona, respecto a las otras dos categorías de la importancia, así como el desarrollo de las relaciones en que se encuentra con las otras dos categorías de la importancia: «La distinción de von Hildebrand entre la importancia del valor y la importancia de las cosas beneficiosas y perjudiciales para la persona, está ausente en

---

[35] Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético*, p. 39.
[36] Cf. Crosby, «The Idea of Value», p. 277.
[37] Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético*, p. 39, n. 7.
[38] *Ibid*., pp. 39-40.
[39] Cf. Crosby, «The Idea of Value», p. 278.
[40] Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético*, p. 66.
[41] Palacios, «Memoria de Dietrich von Hildebrand», p. 14.

Scheler, y representa otro de los muchos aspectos en los que von Hildebrand le supera decisivamente»[42].

Asimismo, adquiere gran relevancia en la obra de Hildebrand, y en su puesta en relación con otros autores, el haber elaborado de forma temática la naturaleza de la relación de exigencia: «Uno de los grandes logros de la filosofía del valor de von Hildebrand es haber elaborado por primera vez la naturaleza de la relación debida que se da entre un ser valioso y la respuesta correcta a él»[43] pues, por ejemplo, en su puesta en relación con la filosofía tomista, este descubrimiento supone la captación filosófica plenamente explícita de un dato que está implícitamente reconocido en muchos lugares de esta filosofía pero que, sin embargo, no se encuentra de forma consciente ni en todos los lugares relevantes[44]. Durante el desarrollo de este trabajo nos detendremos en la peculiar relación de exigencia que Hildebrand reconoce en relación con el valor de la belleza.

Además, dentro del ámbito de la axiología, podemos destacar, como una aportación original de Hildebrand, la distinción entre los valores ontológicos y los valores cualitativos como dos grandes dominios de valores en los que puede dividirse el reino de los valores[45], a los que se sumará, en el desarrollo de su filosofía, la distinción de los dominios de los valores de perfección y del valor de ser algo. Así como sus análisis sobre la ceguera axiológica y sus causas en la obra *Moralidad y conocimiento ético de los valores*[46], que no tiene igual: «Hildebrand ha puesto de relieve filosóficamente como muy pocos, entre ellos Aristóteles, el papel que la disposición de la voluntad y el carácter moral de una persona tienen en su aprehensión de los valores morales»[47] y «ha logrado ofrecer

---

[42] «von Hildebrand's distinction between value importance and the importance of things beneficial and harmful for the person, is absent in Scheler, and represents another of the many respects in which von Hildebrand goes decisively beyond him» (Crosby, «The Idea of Value», p. 294).
[43] «It is one of the great achivements of von Hildebrand's value philosophy to have elaborated for the first time the nature of due relation which obtains between a valuable being and the right response to it» (Crosby, «The Idea of Value», p. 285).
[44] Cf. *Ibid*., p. 290.
[45] Cf. Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético*, p. 43.
[46] Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo V (1922), pp. 463-602. Traducción española: *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Una investigación sobre problemas éticos estructurales. Trad. Juan Miguel Palacios. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006.
[47] Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético*, p. 54

la explicación más exigente y completa conocida hasta hoy del fenómenos de la ceguera axiológica»[48].

También son notables las aportaciones de Hildebrand al campo de la epistemología. Entre las cuales, por su carácter fundamental, vamos a señalar sólo una: la distinción entre tres tipos de unidades (unidades accidentales, unidades morfológicas y unidades intrínsecamente necesarias), que tendrá gran relevancia en el desarrollo de nuestra investigación. Con base en estos diferentes tipos de unidades puede fundamentar la distinción entre conocimiento empírico y lo que él entiende por conocimiento *a priori* —un conocimiento que se caracteriza por su estricta necesidad, su incomparable inteligibilidad y su absoluta certeza—, el cual solo es posible si tiene como objeto de conocimiento unidades intrínsecamente necesarias.

Por último, no podemos dejar de hacer referencia a la importante labor que Hildebrand llevó a cabo para reivindicar el carácter espiritual de la esfera afectiva del hombre, poniendo en evidencia las distintas distorsiones y falsificaciones que se han dado en el ámbito de la filosofía de la verdadera naturaleza del corazón. Y es que el corazón es, para Hildebrand, el centro de la afectividad humana y, asimismo, uno de los tres centros espirituales de la persona junto con la voluntad y el intelecto. De forma que, el corazón posee un lugar de igual dignidad en la persona humana que el que ocupan el intelecto y la voluntad. En la esfera afectiva no sólo hay formas de afectividad no espirituales, sino también genuinas formas espirituales de afectividad. Entre las que cabe destacar el amor como el más eminente de los sentimientos espirituales, al que dedicó un magnífico estudio: *La esencia del amor*[49], «cuyo valor acaso no se ha estimado aún como merece»[50]. Como veremos, esta consideración de la esfera afectiva también tendrá repercusiones para nuestra investigación.

Pero si, en pocas palabras, quisiéramos destacar un rasgo característico de la filosofía de Hildebrand, lo mejor que podemos hacer es recoger las siguientes palabras

---

[48] Palacios, «Memoria de Dietrich von Hildebrand», p. 15.
[49] Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe* en *GW*, vol. III. Josef Habbel, Regensburg, 1971. Hay traducción española: *La esencia del amor*. Trad. de Juan Cruz Cruz y José Luis Barco. Eunsa, Pamplona, 1998.
[50] Palacios, «Memoria de Dietrich von Hildebrand», p. 11.

del Prof. Palacios, en las que describe la inactualidad de la filosofía de este autor; lo que, a su vez, es muestra de su gran actualidad para nuestros días:

> Pocos filósofos habrán sido menos dóciles a las veleidades espirituales de su tiempo ni más impermeables a las ideas vigentes en su entorno. Hildebrand vivió y murió convencido de la existencia de un mundo objetivo en el que las cosas son lo que son y de la exigencia de una plena conformidad espiritual con él para la perfección de la vida humana. No dejó de hablar *opportune et importune* durante sesenta años. Pero un ambiente ya muy invadido de ideologías de emancipación, ¿qué acogida podía reservar a un pensamiento como éste? Y, sin embargo, la sencilla experiencia de que aún hoy, en su influencia sobre nuestro espíritu, la memoria y la palabra escrita de Dietrich von Hildebrand se revelen indemnes de su muerte nos brinda una nuevo indicio de que el mundo invocado por este pensador no es un mundo ilusorio, ni tampoco se deja destruir por el tiempo; que se trata de un mundo de verdad habitado por algo que no muere[51].

Por ello, todo aquello que conquistó sobre el mundo de la belleza, todo lo que logró para una mejor comprensión de la belleza, de lo valores estéticos y de lo implicado por ellos, nos parece que puede ser recuperado hoy con plena vigencia. De hecho, la distinción de las tres categorías de la importancia, que lleva a cabo en el marco de una investigación moral, como veremos en el primer capítulo de este trabajo, tiene también una importancia fundamental en el ámbito de la estética.

Además, se trata de un autor especialmente autorizado para llevar a cabo esta labor. Pocos autores pueden equipararse a él en lo que se refiere a sus conocimientos estéticos y a su amor por la belleza. Esto, sumado a sus dotes filosóficas, hacen de él alguien especialmente idóneo para el estudio de cuestiones estéticas. Como afirma Crosby en la introducción al primer volumen de la *Estética* de Hildebrand:

> Si es cierto que un filósofo sólo puede realizar un trabajo fructífero en el campo de la estética si cuenta con una verdadera sensibilidad estética y una verdadera experiencia del arte, entonces Dietrich von Hildebrand estaba excepcionalmente bien preparado por su educación para realizar un trabajo de estética.[52]

---

[51] Palacios, «Memoria de Dietrich von Hildebrand», p. 16.

[52] «If it is true that a philosopher can do fruitful work in aesthetics only if he or she brings to the issues of aesthetics some real aesthetic sensibility, and some real experience of art, then Dietrich von Hildebrand was uniquely well prepared by his upbringing to do work in aesthetics» (John F. Crosby, «The Aesthetics of Dietrich von Hildebrand» en Hildebrand, *Aesthetics*, pp. XXV-XXXIII, p. XXVI).

Y es que Hildebrand contó con una exquisita formación artística desde su más tierna infancia. Creció en un mundo en que el arte era el rey supremo, en un mundo inmerso en la cultura y la belleza. Pronto se despertó en él la pasión por la gran literatura, así como un amor profundo y permanente por la música[53] —será especialmente reseñable a lo largo de su vida su amor por la obra de Wagner—. A lo largo de los dos volúmenes de la *Estética*, así como de su obra sobre Mozart, Beethoven y Schubert[54] muestra una extraordinaria capacidad como crítico: «Muestra un juicio amplio y muy finamente desarrollado de los elementos individuales de las regiones abordadas y ofrece amplios comentarios críticos y comparativos sobre obras particulares de cada región»[55].

Sin embargo, en nuestro caso, a la hora de abordar este trabajo, más que en cuestiones concretas sobre las muy diversas obras de arte de las que habla Hildebrand, vamos a centrarnos en cuestiones generales, atendiendo, sí, a la belleza de la naturaleza y del arte, y a los distintos tipos de belleza, pero no, por ejemplo, a cuestiones específicas de las distintas artes. Aunque, bien es cierto, en algunos momentos nos serviremos de ejemplos concretos para mostrar nuestras afirmaciones o como punto de partida de los análisis realizados. Esto implica que nuestra investigación va a estar fundamentalmente centrada en los problemas tratados por Hildebrand en el primer volumen de la *Estética* y no tanto en el segundo, en el que aborda temáticamente diversos géneros artísticos.

Tarea que nos es posible llevar a cabo, en conformidad con la propia propuesta filosófica de Hildebrand, a pesar de no contar con los abrumadores conocimientos sobre las artes que él poseía, e incluso a pesar de no poseer una especial sensibilidad hacia los valores estéticos. Pues, lo que el propio Hildebrand considera de una importancia crucial es la relación global que el hombre tiene con el mundo de los valores en general:

> Cuando esta relación global es en un hombre muy profunda y amplia, entonces su respuesta a valores especiales, como los estéticos y los artísticos, incluso cuando para ellos tenga un órgano más limitado que el de un experto, será no obstante más adecuada, siempre que en el

---

[53] Cf. Alice von Hildebrand, *Alma de león*. Trad. Aurelio Ansaldo. Palabra, Madrid, 2002, pp. 25-30.
[54] Dietrich von Hildebrand, *Mozart, Beethoven, Schubert*. Josef Habbel, Regensburg, 1962.
[55] «He exhibits a broad and very finely developed sense of individual items in the regions covered and offers extended critical and comparative remarks about particular works in each region» (Robert E. Wood, «Preface», en Hildebrand, *Aesthetics*, pp. XXI-XXIV, p. XXII).

> experto sea la relación global con el mundo de las valores menos amplia. Con otras palabras: la relación global con el mundo de los valores es tan decisiva que, en un caso particular, la carencia de una especial comprensión del valor (por ejemplo, en la música) se compensa, en el sentido de que, siendo quizá la respuesta menos adecuada con respecto al jerárquico "más", en compensación es más respetuosa, más profunda, más atenta que en el experto.[56]

En este sentido, cobra especial relevancia para el hombre la virtud de la reverencia. Pues, como indica nuestro autor, mediante la reverencia «se adopta ante el mundo una postura que abre los ojos espirituales y permite percibir los valores»[57] de forma que también para nosotros es posible adentrarnos en el mundo de la belleza y de los valores estéticos siempre y cuando nos adentremos en él con reverencia: «La reverencia es el presupuesto indispensable de todo conocimiento profundo, especialmente para percibir valores»[58]. La sublime belleza de una puesta de sol o de la *Novena Sinfonía* de Beethoven sólo le será revelada a la persona que tenga ante ellas una actitud reverente y que les abra totalmente su corazón:

> Hay cosas a las que sólo podemos acercarnos con gran reverencia y que sólo así nos revelan su verdadera esencia. La belleza es una de ellas. Indudablemente, su análisis filosófico exige una verdadera sobriedad, un comportamiento dirigido por el *eros* filosófico, por la sed de verdad. Pero también exige que nos acerquemos a ella con reverencia, incluso con amor. La belleza enciende el amor y sólo aquellos que, en la investigación de su esencia, permanecen abrazados a ella, embriagados por ella, enamorados, pueden esperar penetrar en su esencia.[59]

Asimismo, esta investigación, que persigue una sistematización de la propuesta de Hildebrand y la exposición de algunas de las cuestiones más relevantes planteadas en el ámbito de la estética, consideramos que puede ser de provecho tanto para el que tenga un interés en el arte y conocimientos estéticos —el cual podrá reconocer la fundamentación y el rigor de muchas de las tesis presentadas en este ámbito—, como para

---

[56] Hildebrand, *Das Wesen der Liebe* en *GW*, vol. III. Josef Habbel, Regensburg, 1971, p. 92, n. 31 / p. 99, n. 3.
[57] Dietrich y Alice von Hildebrand, *Actitudes morales fundamentales*. Trad. Aurelio Ansaldo. Palabra, Madrid, 2003, p. 21.
[58] *Ibid*., p. 25.
[59] «Es gibt Dinge, an die wir nur mit großer Ehrfurcht herantreten dürfen und die sich uns nur dann in ihrem wahren Wesen erschließen. Zu ihnen gehört auch die Schönheit. Gewiß, ihre philosophische Analyse fordert wahre Nüchternheit, ein vom philosophoschen eros, vom Durst nach Wahrheit diktiertes Verhalten. Aber sie fordert auch, daß wir an sie mit Ehrfurcht, ja mit Liebe herantreten. Die Schönheit entzündet die Liebe und nur wer in der Erforschung ihres Wesens ein von ihr Umfangener, von ihr Berauschter, Liebender bleibt, kann in ihr Wesen einzudringen hoffen.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 15).

quien, careciendo de él, esté interesado en profundizar en la esencia de la belleza, o sencillamente para quien, con verdadero interés en la realidad esté dispuesto a adentrarse en un nuevo ámbito desconocido para él —al menos filosóficamente, pues para nadie es desconocida la belleza en su experiencia—.

Por otra parte, como expone Eudaldo Forment, en el contexto postmoderno en el que nos encontramos, es decir, de un pensamiento «débil» o fragmentario y «errático», en el que parece que ya no es posible hablar de sujeto y objeto y en el que todo parece abarcarse bajo la afirmación de que «nada vale la pena», sin embargo, todavía parece que queda algo que preocupe al hombre de hoy: la estética[60]. Forment sostiene que, puesto que se da esta preocupación por la estética también se da por la belleza, aunque sin olvidar que «el arte postmoderno está orientado hacia lo difuso, lo disperso, lo ambiguo e incluso lo irrepresentable. Sus múltiples tendencias coinciden no sólo en creer que "todo vale", sino también en reemplazar lo "serio" por lo "divertido"»[61]. Pero es precisamente cuestionable que esa preocupación por la estética implique una preocupación por la belleza y, más aún, que la actualidad de la temática estética vaya acompañada de un reconocimiento de la objetividad de la belleza e incluso, siquiera, por un interés por la belleza:

> En el último medio siglo, el concepto de belleza ha sido desacreditado en los círculos artísticos e intelectuales. [...] Con el tiempo, en la teoría posmoderna, el estudio de la estética llegó a implicar el rechazo total de la belleza en cualquier sentido positivo. La belleza fue declarada una ficción social o una estrategia política sin conexión objetiva con la naturaleza o la realidad. El enorme daño que este engreimiento superficial y hueco hizo a las artes, la educación y la vida intelectual es ahora inequívoco para cualquier observador imparcial.[62]

Sin embargo, como afirma Alice Ramos, la belleza tiene un poder de fascinación muy peculiar para el hombre que aún parece perdurar en nuestros días:

---

[60] Cf. Eudaldo Forment, «La trascendentalidad de la belleza» en *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 9 (1992), pp. 165-182.
[61] *Ibid*., pp. 166-167.
[62] «over the past half century the concept of beauty became disreputable in artistic and intellectual circles. […] Eventually in postmodern theory, the study of aesthetics came to imply the complete rejection of beauty in any positive sense. Beauty was declared a social fiction or political strategy with no objective connection to nature or reality. The vast damage this glib and hollow conceit did to the arts, education, and intellectual life is now unmistakable to any unbiased obsever» (Dana Gioia, «Foreword» en Hildebrand, *Aesthetics*, pp. XIX-X, p. XIX).

> La belleza de las obras de arte (así como otros tipos de belleza) tiene un poder especial que parece captar la atención de la persona humana más de lo que lo hacen las proposiciones verdaderas y las reglas morales. Es este poder o fascinación de lo bello lo que puede haber llevado a Dostoievski a escribir que la belleza salvaría al mundo. Las palabras de Dostoievski quizá sean ahora más verdaderas que nunca, ya que mientras muchos han renunciado a la verdad y a la bondad, permanecen fascinados por lo bello. Al reflexionar sobre lo que denomina «la antigua trinidad de la Verdad, la Bondad y la Belleza», Solzhenitsyn parece pensar que en nuestra época la belleza puede estar llamada a ocupar el lugar que antaño ocupaban la verdad y la bondad y, de este modo, «completar la obra de las tres». Esto no quiere decir que debamos abandonar la búsqueda de la verdad y la bondad, sino que la belleza puede ser una vía privilegiada para llegar tanto a la verdad como al bien y, por tanto, el arte podría tener una importancia singular para ayudar al mundo moderno.[63]

Encontramos, asimismo, en distintos autores, esta idea de que la belleza puede ser una vía privilegiada para recuperar la verdad y el bien, los cuales parecen completamente denostados en nuestros días. Así, nos dice Fernando Fernández: «se considera que la verdad está muy lejos y el bien es muy difícil. No son estos tiempos época de fidelidad a la verdad o de entrega decidida al bien»[64], mientras que sí podemos encontrar una cierta conversión hacia la belleza o quizá, hacia la emoción, hacia la fascinación de su esplendor. Por tanto, puede plantearse aprovechar esta preeminencia en el ámbito teórico de la belleza, o al menos de lo estético, primero para recuperar propiamente la belleza, la fundamentación de esa fascinación, y, a través de ella, la verdad y la bondad. Pues como nos dice Balthasar, en un mundo sin belleza, al menos en un mundo en el que la belleza ya no es reconocida, el bien ha perdido su fuerza atractiva y los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia[65].

---

[63] «The beauty of works of art (as well as other types of beauty) does have a special power which seems to engage the human person more than truth propositions and moral rules do. It is this power or fascination of the beautiful which may have led Dostoevsky to write that beauty would save the world. Dostoevsky's words are perhaps now truer than ever, for it is the case that while many have given up on truth and goodness, they remain fascinated by the beautiful. In reflecting on what he calls "the ancient trinity of Truth, Goodness, and Beauty," Solzhenitsyn seems to think that in our time beauty may be called upon to soar to the place once occupied by truth and goodness and thereby "complete the work of all three." This is not to say that we should abandon the pursuit of truth and goodness, but rather that beauty may be a privileged route to both the true and the good, and thus that art could be of singular importance in helping the modern world» (Alice M. Ramos, *Dynamic trascendentals. Truth, Goodness, and beauty from a Thomistic Perspective*. The Catholic University of America, Washington, 2012, pp. 205-206).

[64] Fernando Fernández Rodríguez, «Presentación», en Abelardo Lobato, *Ser y belleza*. Unión Editorial, Madrid, 2005, pp. 9-10, p. 9.

[65] Cf. Hans Urs von Balthasar, «Introducción», en *Gloria. Una estética teológica*, vol. 1: *La percepción de la forma*. Trad. Emilio Saura. Ediciones Encuentro, Madrid, 1985, pp. 19-118, p. 23.

Pero esto solo puede llevarse a cabo sobre la base de un reconocimiento de la objetividad de la belleza, precisamente en el ámbito en el que más difícil es reconocer dicha objetividad. Aunque esto será puesto de relieve más ampliamente en el primer capítulo de este trabajo, baste lo dicho para reconocer, junto con Hildebrand, la urgencia existencial y la relevancia de una investigación sobre la verdadera esencia de la belleza[66]. Y, aunque en los propios términos de Hildebrand, la relevancia principal de la belleza no es la de constituir un bien objetivo para la persona, sino la de ser un valor, no obstante, quizá sí sea uno de los motivos fundamentales que justifique su investigación: «No hay tema más importante en nuestra cultura —sagrada o secular— que la restauración de la belleza. Y no hay mejor lugar para comenzar esta urgente empresa que la *Estética* de Dietrich von Hildebrand»[67].

2. LA PRESENTE INVESTIGACIÓN SOBRE LA ESTÉTICA FENOMENOLÓGICA DE HILDEBRAND

Con relación al contenido de la tesis, queremos señalar que se ha tenido en cuenta la obra de Hildebrand en su conjunto, pero, especialmente, su *Estética*. Obra que no pudo escribir hasta que no estaba cercano el final de su vida. De hecho, el segundo volumen se publicó póstumamente y parece no estar completamente terminado. No obstante, la preocupación por la belleza y por cuestiones estéticas fue una constante a lo largo de toda su vida, como veremos en los numerosos fragmentos recogidos a lo largo de la tesis que no pertenecen a esta obra. Así, tal y como recoge Crosby:

> Su primera ponencia pública, pronunciada a los diecisiete años en 1907 ante una sociedad formada por los fenomenólogos de Múnich, estuvo dedicada a una cuestión de estética: «Stoff und Form in der Kunst» («Materia y forma en el arte»). A lo largo de su carrera docente impartió con frecuencia cursos de estética [...]. Su profundos intereses y compromisos éticos y religiosos no

[66] Cf. Hildebrand, , *Ästhetik*, vol. 1, pp. 15-24.
[67] «There is no more important issue in our culture —sacred or secular— than the restoration of beauty. And there is no better place to start this urgent enterprise than Dietrich von Hildebrand's Aesthetics» (Dana Gioia, «Foreword» en Hildebrand, *Aesthetics*, p. XX).

debilitaron en absoluto su viva relación con la belleza y el arte ni su pasión por los problemas de la estética.[68]

También, el por entonces Cardenal Ratzinger, en el prólogo a la biografía de Hildebrand, narra cómo recordaba haber estado, siendo un joven sacerdote, en una conferencia impartida por Hildebrand en la que el tema era la belleza y en la que, con gran elocuencia y entusiasmo, habló de su importancia tanto filosófica como espiritual: «Al oírle, se comprendía que era la trascendente belleza de la verdad lo que había cautivado su corazón y su mente, una belleza que él encontraba expresada, en su forma más alta posible, en la liturgia viva de la Iglesia, y más centralmente en el Santo Sacrificio de la Misa»[69].

En nuestro caso, debido a las cuestiones que hemos tratado, nos hemos centrado fundamentalmente en el primero de los volúmenes, que aborda una filosofía de la belleza, aunque también, en algunos momentos, como en la consideración de los distintos tipos de unidad, hemos recurrido al segundo volumen, que se centra ya en un estudio de distintas artes (arquitectura, escultura, pintura, literatura y música).

Respecto a la metodología, en lo posible, hemos tratado de conservar el proceder fenomenológico del autor[70], eminentemente intuitivo, dejando que sean los fenómenos los que se muestren a sí mismos, prestando especial atención a la experiencia de lo dado tal y como nos es dado, de forma que mantengamos un contacto vivo con el conocimiento prefilosófico ingenuo, con el conocimiento espontáneo: «la filosofía no elimina el contacto ingenuo con el objeto. Por el contrario, profundiza en él y lo depura»[71]. Esa depuración consiste, fundamentalmente, en purificar el contenido de la experiencia ingenua eliminando todas las influencias inconscientes de la *doxa*, así como de toda

---

[68] «His very first public presentation, given at the age seventeen in 1907 to a society formed by the Munich phenomenologists, was devoted to a question of aesthetics: «Stoff und Form in der Kunst» (Mattter and Form in Art). He often gave courses on aesthetics throughout his teaching career […]. His strong ethical and religious interest and commitments did not in any way weaken his lived relation to beauty and art or his passion for the problems of aesthetics» (Crosby, «The Aesthetics of Dietrich von Hildebrand», pp. XXVII-XXVIII).

[69] Card. Ratzinger, «Prólogo» en Alice von Hildebrand, *Alma de león*, p. 8.

[70] Cf. Dietrich von Hildebrand, *Wast ist Philosophie?* en *GW*, vol. I. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1976. Traducción española: *¿Qué es filosofía?* Trad. Araceli Herrera. Ediciones Encuentro, Madrid, 2000.

[71] Hildebrand, *WiPh?*, p. 60 / p. 64.

unilateralidad pragmática[72]. «Al liberar la voz auténtica del ser de toda unilateralidad pragmática, la filosofía alcanza el dato a partir del cual ha de comenzar»[73], el cual se encuentra en continuidad con el conocimiento prefilosófico.

Asimismo, de acuerdo con la descripción de las dotes específicamente filosóficas dada por Hildebrand hemos buscado descubrir en una *prise de conscience* filosófica [comprensión explícita y totalmente consciente] aquellos datos que, aun no siendo accesibles a la mera observación, se den inmediatamente con mayor certeza, ahondando en los misterios del ser, teniendo el coraje de aferrarse tenazmente a los datos obtenidos en la experiencia prefilosófica, y penetrando en estos datos haciendo justicia a su naturaleza[74]. Pero, debemos aún hacer notar que, para Hildebrand:

> Lo «dado» a lo que nos referimos, y que oponemos a las teorías, interpretaciones e hipótesis, es siempre una entidad necesaria e inteligible, el único objeto verdadero de la filosofía, como son, por ejemplo, el ser, la verdad, el conocimiento, el espacio, el tiempo, el hombre, la justicia, la injusticia, los números, el amor, la voluntad y muchos otros.[75]

Y es que, el objeto específico de la investigación filosófica es lo *a priori*, el conocimiento de estados de cosas *a priori*, es decir, estados de cosas que se caracterizan por su estricta necesidad intrínseca, su incomparable inteligibilidad y su absoluta certeza. En definitiva, la investigación de las esencias necesarias y las relaciones esencialmente necesarias que se establecen entre ellas[76]. Pero, entre las esencias necesarias, no todas son de igual interés para la filosofía, sino que lo son especialmente aquellas que poseen una plenitud cualitativa, aquellas que poseen una importancia central, sea por su universalidad e importancia estructural o sea por la densidad de su contenido.

Asimismo, no solo lo *a priori* es objeto del conocimiento filosófico, sino todo lo que comparte ese rasgo de central importancia a pesar de no tratarse de hechos *a priori*, o hechos de las esencias necesarias no accesibles directamente *a priori*, aunque sin ser por ello tampoco hechos completamente contingentes y empíricos. Entre ellos,

---

[72] Cf. Hildebrand, *Ethik* en *GW*, vol. II. Josef Habbel Verlag, Regensburg, 1973, pp. 14-16 / pp. 27-29.
[73] *Ibid*., p. 16 / pp. 28-29.
[74] Cf. Hildebrand, *WiPh*?, pp. 9-16 / pp. 9-17.
[75] Hildebrand, *Ethik*, p. 16 / p. 29.
[76] Cf. Hildebrand, *WiPh*?, pp. 63-83 / pp. 66-87.

encontramos contenidos sin los cuales carece de sentido el horizonte de la vida del hombre (aquello que afecta y compromete el sentido de la propia existencia). Entre los cuales se encuentran, precisamente, muchos de los fenómenos que van a ser analizados a lo largo de este trabajo, pues en el terreno de la estética en pocas ocasiones se alcanza un conocimiento *a priori*. La fenomenología realista[77], en sus inicios, se basaba fundamentalmente en los métodos de la visión de esencias y en la intuición intelectual[78], para los que se requiere que el objeto de estudio sean bien esencias necesarias, bien estados de cosas necesarios fundados en dichas esencias. Sin embargo, la fenomenología realista ha ido abriéndose a otros métodos distintos del de la visión de esencias necesarias. Uno de los principales exponentes de esta ampliación, explícitamente presentada, es Josef Seifert[79], quien además de la aceptación de la visión intelectual de esencias necesarias y la intuición intelectual de estados de cosas necesarios, admite métodos como las formas deductivas mediatas de conocimiento, el conocimiento intuitivo mediato o, incluso, el conocimiento intuitivo de esencias no necesarias. Pero, también, métodos dirigidos al conocimiento de la existencia, como el conocimiento filosófico inmediato de la existencia real, y múltiples métodos y formas de conocimiento de los entes concretamente existentes (el conocimiento de la existencia de otras personas humanas, la existencia real del mundo dado a los sentidos, etc.).

De muchos de estos métodos nos iremos sirviendo a lo largo de este trabajo pues, como acabamos de exponer, aunque también es posible la intuición eidética en el ámbito de la estética, esto no siempre es posible y, por ello, hemos tenido que servirnos de otros métodos que nos permitieran alcanzar conocimiento filosófico, aun cuando nos enfrentáramos a cuestiones en las que no rige una necesidad absoluta. De esta forma mostramos, a pesar de la defensa de la intuición intelectual, y de la búsqueda del

---

[77] «Con esta expresión ["fenomenología realista"] se refiere el autor a esa corriente filosófica que hace suya la posición básica de la primera edición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y que, al no seguir al maestro en su posterior giro al idealismo transcendental, interpreta el clásico lema fenomenológico: *zu den Sachen selbst!* ("¡a las cosas mismas!") en un sentido realista y objetivista. A este movimiento hay que adcribir las obras de Alexander Pfänder y de Adolf Reinach, parte de la producción intelectual de Max Scheler, las investigaciones de Jean Héring, Roman Ingarden, Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein, así como, en un lugar destacado, las aportaciones filosóficas de Dietrich von Hildebrand, maestro del propio Seifert.» (Rogelio Rovira, «Presentación», en Josef Seifert, *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2008, pp. 11-13, p. 12).

[78] Cf. Adolf Reinach, *Sobre fenomenología*. Trad. Rogelio Rovira. Ediciones Encuentro, Madrid, 2014.; Fritz Wenisch, *La filosofía y su método*. Trad. Miguel García-Baró. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

[79] Cf. Seifert, *Discurso de los métodos*.

conocimiento *a priori* allí donde sea posible, la prevención contra un pretendido método puramente eidético, que considere como método exclusivo de la filosofía la intuición intelectual, abogando por la necesaria incorporación de nuevos métodos dentro de la fenomenología realista[80]. Todo lo cual se encuentra en perfecta coherencia con el pensamiento y la obra de Hildebrand pues, su afán, no es la fidelidad a un método, sino hacer justicia a la realidad[81].

Entre las cuestiones metodológicas que surgirán a lo largo de las páginas de este trabajo, encontramos, por ejemplo, la exposición de que la inteligibilidad de la esencia no puede equipararse a su definibilidad, y que, esta última, no es el culmen de la penetración de una esencia. Por ello, aunque en muchas ocasiones recuperaremos definiciones clásicas, del bien o la belleza, pues aportan una especial claridad racional, no hemos pretendido modificar o proponer nuevas definiciones, sino penetrar en las esencias de nuestros objetos de estudio, especialmente de la belleza. Estas cuestiones saldrán a colación, especialmente, en el quinto capítulo.

Una vez realizada esta exposición acerca de la metodología, vamos a presentar los objetivos generales con los que planteamos la presente investigación y el modo en el que se articulan en el desarrollo del trabajo junto con otros objetivos ya de carácter más específico. Nos proponemos tres objetivos generales, el primero de los cuales consiste en el esclarecimiento de las aportaciones filosóficas más relevantes llevadas a cabo por Dietrich von Hildebrand en su estética fenomenológica. Así, en el primer capítulo, mostramos a través de ejemplos estéticos la fundamental distinción hildebrandiana entre las tres categorías de la importancia: el valor, lo sólo subjetivamente satisfactorio y el bien objetivo para la persona. Exposición que, además de mostrar sus diferencias, nos permitirá también reconocer cómo se relacionan estas diversas categorías de la importancia desde una perspectiva estética.

---

[80] Por tanto, no solo lo dado, en sentido estricto, es objeto de conocimiento filosófico. «Aquí no podemos dejar de mencionar una distancia entre Scheler y Hildebrand, en la medida en que el primero manifiesta una fuerte tendencia a no admitir sino lo dado. Un ejemplo nítido de ello es su tesis de que la persona no puede afirmarse como sujeto porque como tal nunca se da como dato inmediato» (Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico*, p. 62).

[81] Cf. Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico*, p. 64.

También el segundo capítulo, de carácter fundamentalmente expositivo, se orienta al desarrollo de este primer objetivo, pues en él vamos a encontrar una primera presentación de los distintos tipos de belleza diferenciados por Hildebrand: la distinción entre belleza metafísica y belleza de lo visible y de lo audible, así como la división de esta última en belleza de primer y segundo orden. También desarrollamos en este capítulo un estudio de la especificidad de los valores estéticos y las razones por las que Hildebrand sostiene que se puede considerar la familia de los valores estéticos como una única familia de valores en relación con problemáticas actuales sobre la belleza y los valores estéticos surgidos en la reflexión en torno al arte contemporáneo. Por último, presentamos una sistematización de la belleza metafísica a la luz de los distintos sentidos de valor esclarecidos por Hildebrand.

Una exposición más completa de los distintos sentidos de belleza, especialmente en lo referente a la belleza de lo visible y de lo audible serán desarrollados en los capítulos cuarto y séptimo. El último de los cuales, además, se centra en el estudio de uno de los problemas centrales de la estética: la relación de la belleza de lo visible y de lo audible con los sentidos. Exposición que nos dará pie a presentar los criterios por los que Hildebrand establece una especial relación de esta belleza de lo visible y de lo audible con los sentidos de la vista y del oído, sin por ello desatender al papel que los demás sentidos pueden tener en el fenómeno de la belleza.

El desarrollo de este primer objetivo general nos permitirá analizar las implicaciones del pensamiento de Hildebrand tanto dentro como fuera del ámbito de la estética. Constituyendo, precisamente, el estudio de las implicaciones de la estética fenomenológica, fuera del ámbito de la estética, el segundo de los objetivos generales propuestos. Pues, el modo específico en el que Hildebrand plantea al problema de la belleza —considerando que la belleza, entendida como belleza metafísica, acompaña a todos los valores con independencia de la familia a la que pertenezcan—, así como el modo en el que desarrolla sus análisis fenomenológicos, nos hace vislumbrar que sus aportaciones puedan tener importantes implicaciones en terrenos como el de la epistemología, la ontología o la ética.

Como ya expusiera acertadamente Spencer, aunque la *Estética* de Hildebrand no es un libro de metafísica ni de teoría del conocimiento, tanto en el primero como en el

segundo volumen, encontramos significativa tesis metafísicas[82]. Esto será puesto especialmente de relieve en la segunda sección de la tesis, en la que abordaremos el estudio de uno de los más singulares tipos de valor reconocidos por Hildebrand, el valor formal de ser algo que, tras el reconocimiento explícito por parte de Hildebrand de dos tipos de belleza trascendental en la *Estética*, queda escindido en dos valores: el valor formal de la existencia y el valor formal de ser-algo. Esto nos llevará a estudiar la relevancia y las implicaciones de la existencia de estos dos valores con relación a los distintos tipos de unidades descritos por Hildebrand desde una perspectiva ontológica (unidades accidentales, unidades morfológicas y unidades necesarias esenciales). A su vez, debido al reconocimiento de Hildebrand de las unidades estéticas o unidades artísticas, que en ningún lugar de su obra son puestas en relación con esta clasificación de los distintos tipos de unidades, hemos emprendido esta tarea desarrollando una exposición sistemática de los distintos tipos de combinaciones de elementos que es posible reconocer desde una perspectiva estética poniéndolos en relación con estos tipos de unidades. De estos análisis cobra especial relevancia el estudio del tipo de unidad ontológica que les corresponde a las combinaciones estéticamente fructíferas, a las unidades estéticas, como una bella melodía.

Asimismo, la caracterización de los dos tipos de belleza trascendental como bellezas sólo en sentido análogo por parte de Hildebrand —a diferencia de la belleza de lo visible y de lo audible y de los restantes tipos de belleza metafísica, que considera como tipos de belleza en sentido propio— nos ha llevado al estudio de una lógica del concepto de belleza, que desarrollamos en el cuarto capítulo. Este estudio busca conocer cuál es el tipo de unidad lógica que se da en la belleza, el cual se centrará, fundamentalmente, en un estudio de la analogía. De forma que, por medio de este estudio de la analogía, buscamos conocer el fenómeno de la belleza en mayor profundidad. Esto, a su vez —nuevamente con relación al segundo de los objetivos generales—, tendrá implicaciones ontológicas, pues nos llevará a una apertura del camino hacia el fundamento de la belleza, llegando a reconocer a Dios como la Belleza, de la mano de la investigación del fenómeno de la belleza en toda su extensión y de las relaciones que se establecen entre todos los tipos de belleza.

[82] Mark K. Spencer, «Beauty and Being», p. 311.

Por último, el tercero de los objetivos generales que nos planteamos consiste en poner en relación las aportaciones filosóficas de la estética fenomenológica de Hildebrand con otras escuelas de pensamiento distintas de la fenomenología realista, tratando de promover así, el necesario diálogo entre diferentes tradiciones filosóficas. Lo cual persigue, asimismo, reconocer, tanto los límites de la propuesta de Hildebrand, como el posible enriquecimiento que pueda recibir de estas distintas tradiciones. Este tercer objetivo se aúna tanto con el segundo, como con el primero, en la investigación que desarrollamos en los capítulos quinto y sexto que persiguen estudiar las consecuencias que la tesis de que no hay ningún ser plenamente neutral —una vez reconocida la belleza trascendental— tienen para la crítica de Hildebrand de la convertibilidad del ente. Fundamentalmente, por el enfoque de nuestra propia investigación, nos interesa estudiar si la crítica que sí realiza explícitamente a la tesis de la convertibilidad del bien y el ente es extrapolable a la tesis de la convertibilidad de la belleza y el ente, así como sus consecuencias.

Como podemos apreciar, por las cuestiones que van a ser abordadas, esta puesta en relación con otras tradiciones filosóficas va a llevarse a cabo, fundamentalmente, en relación con la tradición aristotélico-tomista. No obstante, tanto aquí, como en otros momentos de este trabajo, también se lleva a cabo con relación a la propuesta kantiana. Asimismo, hemos de señalar que la confrontación de las tesis de Hildebrand con la tradición aristotélico-tomista tiene especial relevancia debido a los numerosos aspectos en los que Hildebrand critica explícitamente dicha tradición, o conceptos utilizados en dicha tradición, así como por el fructífero encuentro que se está tratando de llevar a cabo en nuestros días entre ambas propuestas.

Por otra parte, cabe también señalar, con respecto a este tercer objetivo, que es propio de la fenomenología no partir de teorías previas y dejar que sean las cosas mismas las que se muestren, pero no el desprecio de la tradición. Por ello, a pesar de nuestra intención de no aceptar acríticamente nada de lo recibido y de evitar todo prejuicio, a lo largo de este trabajo sí nos hemos servido de distintas propuestas filosóficas junto a la de Hildebrand, como la de la filosofía aristotélico-tomista, con el objeto de alcanzar lo dado, de servirnos de sus intuiciones y descubrimientos para profundizar en el fenómeno de la belleza y continuar así, una enorme riqueza filosófica que nos ha sido legada. En algunos

casos, como en la crítica hildebrandiana al principio *ens et pulchrum convertuntur*, hemos tenido que detenernos en desarrollar la propuesta aristotélico-tomista para hacerla también inteligible para los lectores que no están familiarizados con esta tradición.

Para poder llevar a cabo el estudio de las consecuencias que la tesis de que no hay ningún ser plenamente neutral tienen para la crítica de Hildebrand de la convertibilidad de la belleza y el ente, presentamos, en primer lugar, la consistencia del principio *ens et pulchrum convertuntur*, debido a la problemática propia de esta cuestión en el marco de la tradición tomista, para lo cual nos serviremos de una propuesta actual que defiende dicha tesis en el marco del pensamiento tomista[83]. Posteriormente, buscaremos el fundamento de la crítica de Hildebrand a la tesis de la convertibilidad de la belleza y el ente en la crítica que realiza al principio *ens et bonum convertuntur*. Crítica que se centra, principalmente, en las consecuencias que Hildebrand considera que se derivan de este principio: la teoría del *appetitus* y la concepción del mal como una falta o privación en el ser. Como veremos, frente a ellas defiende la irreductibilidad del valor a ninguna clase de *appetitus* o a cualquier otro tipo de importancia, así como su concepción del valor como una propiedad del ser cualitativamente significativa. Asimismo, también llevaremos a cabo una exposición de la crítica que se ha llevado a cabo del principio *enst et bonum convertuntur* a partir de desarrollos de la teoría fenomenológica del valor de Hildebrand, realizada fundamentalmente por Crosby. Crítica a la concepción aristotélico-tomista del bien que, no obstante, no busca desprestigiar esta filosofía ―con la cual reconoce encontrarse en profunda solidaridad―, sino complementarla y lograr una mejor fundamentación de algunas de sus tesis fundamentales como son la objetividad del bien y la inmanencia del bien en los entes.

Esto nos permitirá estar en disposición de desarrollar la crítica del principio *ens et pulchrum convertuntur*, no presentada por Hildebrand, pero que nosotros consideramos que podría haber sido perfectamente defendida por él en coherencia con su pensamiento, que expondremos en el sexto capítulo de este trabajo. Para desarrollar esta posible crítica en coherencia con el pensamiento de Hildebrand nos serviremos, por una parte, de las

---

[83] Hugo Costarelli Brandi*, 'Pulchrum'. Origen y originalidad del 'quae visa placent' en Santo Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico: Serie Universitaria, n.º 228. Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.

consecuencias extraídas de las críticas de Hildebrand y Crosby al principio *enst et bonum convertuntur* analizando en qué medida estas críticas son extrapolables en el caso de la belleza y de los valores estéticos, así como, por otra parte, de cuestiones específicas relativas al estudio fenomenológico de la belleza, como son la peculiaridad de las respuestas afectivas y la irreductibilidad de la belleza de lo visible y de lo audible a la belleza trascendental. Tras todo lo cual, podremos, finalmente, acabar con este estudio de la belleza trascendental y sus implicaciones para el pensamiento de Hildebrand, analizando las consecuencias que tienen para esta hipotética crítica del principio de la convertibilidad del ente y la belleza la defensa de la existencia de la belleza trascendental tal y como es entendida por Hildebrand, tratando de dar respuesta a preguntas como las siguientes: ¿El reconocimiento de la belleza trascendental por parte de Hildebrand implicaría aceptar el principio *ens et pulchrum convertuntur*? ¿Se mantiene entonces el sentido de este principio? ¿Puede equipararse el *pulchrum* tal y como es entendido en la tradición aristotélico-tomista como propiedad trascendental con la consideración hildebrandiana de la belleza trascendental o la aportación de Hildebrand recoge distinciones no contempladas en dicha tradición?

Todo lo cual nos permitirá, en gran medida, hacernos cargo de las principales aportaciones de Hildebrand a la estética, también atisbar la profundidad de muchos de los problemas que han salido a colación, bien por la exposición de dichas aportaciones, bien por los desarrollos que hemos llevado a cabo a raíz de ellas, así como reconocer lo limitado de la investigación llevada a cabo y la necesidad continuar investigando muchas de las cuestiones que no han podido ser abordadas o que no han podido desarrollarse suficientemente. Esperamos que este trabajo puede ser un impulso para una renovado estudio de la belleza y de las cuestiones estéticas y, quizá, como hemos señalado en esta introducción, una vía de recuperación, también, del bien y la verdad

.

I

BELLEZA Y VALOR

Capítulo 1

LA BELLEZA Y LAS CATEGORÍAS DE LA IMPORTANCIA

¿Qué es la belleza?, ¿cuál es la esencia de la belleza, de las formas básicas de belleza y del ámbito entero de lo bello? Estas son las preguntas que vertebran la *Estética* de Hildebrand. A través de esta obra nuestro autor busca hacer justicia a la esencia de la belleza y a la de todos los valores estéticos, de forma que, verdaderamente, podamos penetrar en dichas esencias. Nosotros, apoyados fundamentalmente en esta obra, pero también en muchos otros trabajos del autor, nos proponemos explicitar y sistematizar las principales aportaciones filosóficas de Dietrich von Hildebrand en el campo de la estética, así como desarrollar las consecuencias de algunas de dichas aportaciones.

Como ya hiciera Aristóteles en su *De Anima* cuando se preguntaba «¿Qué es el alma?» se pregunta ahora Hildebrand «¿Qué es la belleza?». Aristóteles había analizado previamente qué habían dicho sus predecesores acerca del alma, pero Hildebrand, por su parte, dejando de lado las distintas teorías que se han elaborado a lo largo de la historia del pensamiento acerca de la belleza, emprende la tarea de llevar a cabo un análisis fenomenológico del ámbito de la belleza, como ya hiciera en su *Ética* respecto al ámbito moral. Para ello, Hildebrand comienza por la experiencia misma, en este caso, la experiencia de la belleza. Esto no excluye que haya teorías previas al respecto que puedan iluminar verdaderamente el ámbito de la estética, pero nuestro autor quiere dejarlas de lado por el momento, de forma que, en coherencia con su realismo fenomenológico —del que es expresión toda su filosofía—, podamos guardar fidelidad a la experiencia, a lo dado, escuchando la voz del ser y tomando en serio la realidad, lo inmediatamente dado, evitando dar por sentadas tácitamente teorías que no hayan sido previamente

examinadas[1]. Se trata de volver al punto de partida, a la experiencia más amplia y explícita, de forma que podamos alcanzar un conocimiento filosófico que incluya la comprensión explícita y totalmente consciente de los datos pertenecientes a la esfera de la belleza. En definitiva, Hildebrand se propone realizar una investigación fenomenológica en el ámbito de la estética que permita responder a la cuestión de qué es la belleza.

La relevancia de dejar teorías previas a un lado podemos percibirla si atendemos, por ejemplo, a la advertencia que presentara Maritain, ya en 1920, al comienzo de su obra *Arte y escolástica*[2], cuando afirmaba que el error de la estética moderna radica en considerar en el arte sólo las bellas artes y en no tratar lo bello sino en función del arte[3]; lo que implica el riesgo de viciar tanto la noción de arte como la noción de belleza[4]. Precisamente a la noción de belleza, o más exactamente, a la cuestión de qué sea la belleza, sin restringirla previamente y de manera artificial a ningún ámbito —como pudiera ser el de las bellas artes, o incluso el del arte—, dirige su atención Dietrich von Hildebrand. Pues su intención no es sólo destacar la relación que se da entre la belleza y el arte sino, primeramente, investigar qué es la belleza, cuál es su esencia y cuáles son las formas básicas de la belleza allí donde ésta se encuentre, tratando así de abarcar todo el ámbito de lo bello[5].

Es importante destacar esta toma de postura de Hildebrand, puesto que la innegable vinculación de lo estético con lo artístico no debe cegarnos al hecho de que lo estético no sólo se da en este ámbito. La belleza se da también, eminentemente, en la naturaleza, así como en objetos que no han sido concebidos como objetos artísticos y, además de darse en el ámbito de lo visible y de lo audible, la belleza acompaña también a entidades espirituales. Así, hablamos de la belleza de un acto de perdón o de la belleza

---

[1] Acerca de qué es el realismo fenomenológico y qué entiende Hildebrand por filosofía véase: Hildebrand, *WiPh*?, también, Hildebrand, «Prolegomena» en *Ethik*, pp. 7-26 / pp. 19-40.

[2] Jaques Maritain, *Art et Scolastique* en Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Completes*. Tome 1: *La philosophie bergsonienne, Art et scolastique*. Editions Universitaires, Freiburg, 1986. Publicación original: *Art et Scolastique*. Librairie de l'Art catholique, París, 1920. Traducción española: *Arte y Escolástica*. Trad. María Mercedes Bergadá. Club de lectores, Buenos Aires, 1972.

[3] Así Hegel abogaba por que la estética fuera denominada «filosofía del arte», ya que consideraba que la verdadera belleza sólo se da en el arte. Cf. Hegel, *Estética*. Trad. Hermenegildo Giner de los Ríos. Alta Fulla, Barcelona, 1988.

[4] Cf. Jacques Maritain, *Arte y Escolástica*, p. 8.

[5] Cf. Hildebrand, «Einleitung» en *Ästhetik*, vol. 1, pp. 15-24.

del amor. Esta especie de belleza supone una aportación específica de Hildebrand, por la especial vinculación que establece con el valor —aunque muchos autores han hablado con anterioridad de belleza espiritual o intelectual—, y la caracteriza como el brillo, el resplandor, que acompaña a todo valor, a todo lo intrínsecamente importante. A este tipo de belleza la denomina «belleza metafísica».

Además, lo afirmado por Maritain cobra aún mayor importancia si nos damos cuenta de la deriva en que se encuentra actualmente el arte contemporáneo, pues, en él, la belleza no sólo ha quedado relegada[6], sino que, en muchos casos, es manifiestamente abandonada y rechazada. Dada esta situación, esa identificación de lo estético con el arte podría incluso llevarnos a negar el lugar de la belleza dentro de lo estético. De forma que, si bien es cierto que se ha de evitar limitar por principio lo estético a lo bello y a las subespecies de belleza —lo que permitiría encontrar el lugar propio del arte contemporáneo alejado de la belleza, pero dentro de lo estético—, también, por lo expuesto, se ha de evitar limitar lo estético al arte y el consiguiente peligro de llegar incluso a negar que lo bello forme parte de lo estético.

Antes de introducirnos en la cuestión acerca del ámbito de lo estético, que consideraremos brevemente más adelante, vamos a centrarnos en uno de los mayores méritos de la obra de Hildebrand: el descubrimiento del valor y su clara explicitación y demarcación respecto a las demás formas de lo que llama «importancia». Nos detenemos en ello porque sin la comprensión de qué sea el valor no será posible comprender qué sea la belleza. Es cierto que este término podemos encontrarlo previamente en autores como Nietzsche o Scheler y, también, prefigurado en muchos otros, como Platón o San Agustín, sin embargo, ninguno ha logrado una profundización y dilucidación de la esencia del valor como Hildebrand: «Ciertamente, el dato originario del valor estaba presupuesto, en su significado central, por todos los grandes pensadores, pero faltaba la *prise de conscience* plenamente filosófica»[7]. Esto se debe, fundamentalmente, a que ningún otro autor ha distinguido con claridad tres diversas categorías de la importancia: el valor, lo

[6] «lo que hoy en día llamamos "belleza" ha quedado relegado a un elemento residual y prescindible en el contexto del arte, tanto para los críticos y contempladores comprometidos como para los propios artífices y divulgadores entusiastas de *lo estético*» (Alejandro Trapero, «Presentación: a modo de prólogo» en *Lo estético*. Universidad San Dámaso, Madrid, 2020, pp. 9-20, p. 11).

[7] Dietrich von Hildebrand, *Moralia*. *Nachgelassenes Werk* en *GW*, Vol. IX. Josef Habbel, Regensburg, 1980, p. 47 / p. 44.

sólo subjetivamente satisfactorio y el bien objetivo para la persona. Esta distinción la establece sistemáticamente en el marco de sus reflexiones morales[8], pero, no obstante, abarca todo el ámbito de la motivación humana y, por ello, será también esencial a la hora de estudiar qué sea la belleza, puesto que, la belleza, como reconoce Hildebrand, es un genuino valor:

> La intuición de la verdadera esencia de los valores alcanza, sin embargo, en su significado fundamental, más allá de la ética. Posee un significado decisivo para la metafísica, la estética, la filosofía de la comunidad y la filosofía de la religión. Lo mismo vale para la intuición de la esencia de la respuesta al valor.[9]

Afirmar que la belleza es un valor implica contraponerlo, por un lado, a todo lo que es neutral o indiferente y, por otro, a las otras dos categorías de la importancia —lo sólo subjetivamente satisfactorio y el bien objetivo para la persona—. Así, en primer lugar, reconocemos que algo bello es algo importante en el sentido de ser la antítesis de todo lo que nos resulta neutral o indiferente. Técnicamente la importancia es definida por Hildebrand como el carácter que permite que un objeto sea capaz de motivar nuestra voluntad o de provocar en nosotros una respuesta afectiva[10]. Si le preguntamos a una persona por qué está alegre y nos contesta que su alegría se debe a estar escuchando una melodía de veinte notas, este hecho neutral nos parecería insuficiente para motivar una respuesta afectiva como la alegría. Sin embargo, si lo que nos dijera es que está escuchando una melodía hermosa, este hecho bien podría justificar su alegría. Un hecho neutral, como que una melodía esté compuesta por veinte notas, o que una cara sea redonda, puede ser objeto de conocimiento, pero, a no ser que vaya acompañado de otro hecho, o que exista otra razón que desconozcamos, no será capaz de producir en nosotros una respuesta afectiva o de motivar nuestra voluntad.

No obstante, una vez señalada la antítesis que se da entre lo importante y lo neutral o indiferente, es necesario hacer una nueva distinción dentro del ámbito de la importancia. En este punto, nuestro autor distingue las tres categorías de la importancia que mencionábamos anteriormente, es decir, tres diversos puntos de vista desde los que algo

---

[8] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 3.
[9] Hildebrand, *Moralia*, p. 50 / p. 48.
[10] Cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 29-30 / p. 44.

cobra el carácter de importante. Antes de clarificar estas tres categorías queremos señalar que, si bien Hildebrand se acerca primariamente al dato del valor bajo la consideración de la motivación, estudiando los diversos modos en que un ser cobra importancia para la persona, sus análisis revelan claramente que el valor, la primera de las categorías de la importancia, no se reduce a su función de motivar nuestra voluntad o promover nuestras respuestas afectivas. Al contrario, Hildebrand muestra cómo la importancia intrínseca que poseen ciertos seres es una propiedad real de dichos seres que es irreductible a ninguna otra propiedad y que es independiente del hecho de que sea importante para nosotros. Por ello, tras el estudio de la esfera de la motivación, se adentrará en el estudio de las clases de importancia que se encuentran como propiedades de los seres, es decir, en el estudio de la importancia objetiva que los seres poseen por sí mismos con independencia de su función como objetos de motivación. No obstante, de momento, tomando pie de ese primer acercamiento al dato del valor que parte del análisis de la esfera de la motivación, vamos a tratar de esclarecer las categorías de la importancia según las cuales un ser puede ejercer atracción sobre nosotros.

En primer lugar, respecto a las categorías de la importancia, hemos de destacar que cada una de ellas posee su *eidos* o esencia inteligible y, por tanto, las diferencias entre unas y otras no son diferencias de grado, sino diferencias esenciales, de género, de forma que el término «importancia» posee en cada una de ellas un sentido distinto. Hildebrand nos muestra cómo la conciencia de esta diferencia de naturaleza entre las diversas categorías de la importancia ha ido abriéndose paso muy lenta y trabajosamente. Así, por ejemplo, Aristipo pasó por alto la distinción entre el valor y lo sólo subjetivamente importante, reduciendo toda clase de importancia a lo sólo subjetivamente satisfactorio. También Scheler —quien, sin embargo, ha aportado grandes evidencias en relación con los valores— pasó por alto esta misma distinción, considerándola de grado y no de género; pero, al contrario que Aristipo, redujo lo subjetivamente satisfactorio a la categoría del valor[11]. Como puede esperarse, las implicaciones que conllevan ambos

[11] Como muestra Rovira en su artículo acerca de los distintos sentidos de valor reconocidos por Hildebrand, la concepción hildebrandiana del valor implica, con respecto a la doctrina de otros fenomenólogos, una reducción del concepto de valor a una sola de las categorías de la importancia: a la importancia intrínseca: «Hildebrand sostiene que lo agradable o placentero no puede ser llamado "valor", ni tampoco lo útil, ni siquiera, lo que favorece o promueve a la persona humana. Nada que adquiera importancia de una relación a nuestro placer, nuestra conveniencia o utilidad, o incluso a nuestro beneficio objetivo, merece el nombre

errores son muy distintas, pero, desafortunadamente, no podemos ahora detenernos en esta cuestión[12].

1. EL VALOR Y LO SÓLO SUBJETIVAMENTE SATISFACTORIO

Para mostrar la diferencia fundamental que se da entre el valor y lo sólo subjetivamente satisfactorio, vamos a servirnos de las cuatro características por medio de las cuales Hildebrand presenta estas dos categorías en su *Ética*, pero, en este caso, tratando de servirnos de ejemplos relacionados con el ámbito estético[13]. La primera de estas características la descubrimos si centramos nuestra atención en la relación que el hecho revestido de importancia guarda con nosotros. De este modo, ante la *Novena Sinfonía* de Beethoven o ante una espléndida puesta de sol, reconocemos su belleza como algo intrínseca y autónomamente importante, algo cuya importancia en ningún caso depende de nuestra reacción, ni de su relación con nosotros. Por el contrario, su importancia brota de su propia dignidad, por lo que ambas seguirán siendo bellas aunque nosotros permanezcamos indiferentes ante ellas. En cambio, la importancia de lo sólo subjetivamente importante está exclusivamente sustentada en su relación con nuestro placer. Así, una melodía que nos resulta agradable sólo porque nos hace recordar un periodo feliz anterior de nuestra vida, caería en el ámbito de lo neutral o indiferente si no se diera esta relación. En el caso de la esfera moral, nos habla Hildebrand del perdón de una ofensa grave como un acto valioso y del elogio como algo sólo subjetivamente importante. La importancia del elogio es tal porque se sustenta exclusivamente en el agrado, en el placer, que nos proporciona y, tan pronto como éste desapareciera, el elogio se hundiría en el ámbito de lo indiferente. Por el contrario, reconocemos que el acto de perdón es algo valioso en sí mismo con independencia de nosotros.

---

de "valor"» / «Hildebrand maintains that the agreeable or pleasurable cannot be called "value," nor can the useful, or even what favors or promotes the human person. Nothing that draws importance from a relationship to our pleasure, our convenience, or utility, or even to our objective benefit, deserves the name "value"» (Rogelio Rovira, «On the Manifold Meaning of Value according to Dietrich von Hildebrand and the Need for a Logic of the Concept of Vale» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 89, n. 1 (2015), pp. 115-132, p. 119).

[12] Cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 44-45, 52-54 / pp. 60, 68-70.

[13] Cf. *Ibid*., cap. 3.

Hildebrand advierte que, en el ámbito de la belleza, el propio lenguaje expresa el hecho de que la belleza es un valor y no sólo algo subjetivamente satisfactorio. En el caso del valor, al hecho de que algo sea bello no está unido orgánicamente un «para», como sí lo está en el caso de lo sólo subjetivamente satisfactorio. De este modo, normalmente decimos que «este color es bello, o esta melodía es bella» no que sean «bellos para mí». Pero, aún en el caso de que afirmáramos esto último —algo quizá bastante más habitual en nuestros días que en los de Hildebrand—, con ello no sostendríamos que el objeto es bello porque me agrada, que su importancia, su belleza, se origina por el efecto que tiene sobre mí; sino que nuestra opinión es que son bellos, que la belleza es una cualidad que pertenece a esos objetos y que, por tanto, todo otro hombre debería reconocer. No obstante, quizá nos equivoquemos en nuestro juicio; lo que haría comprender que otros no los consideren bellos. Ese «para mí» guarda relación con el juicio que establezco acerca de la belleza de algo, no con el origen de dicha belleza —como sucede en el caso de lo sólo subjetivamente satisfactorio[14]—.

Así, cuando exclamamos respecto a un paisaje «¡Qué bello es!», sostiene nuestro autor que nos estamos refiriendo, primeramente, a una cualidad del paisaje, no al efecto que tiene en nosotros: «pero, sobre todo, con lo "bello" señalamos a un valor, a algo importante en sí mismo»[15]. Por su parte Kant, conforme al momento de la cantidad[16], defendía en su *Crítica del juicio* que el juicio de gusto posee una universalidad, si bien subjetiva, tal que cuando se afirma de un objeto que es bello, se da la exigencia en todos los demás contempladores de considerarlo como bello. Si bien los motivos que llevan a uno y otro autor a dicha afirmación son radicalmente distintos, lo cierto es que ambos inciden en que el que estima una cosa como belleza considera que todo otro hombre debería igualmente considerarla tal[17].

---

[14] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 28-29.

[15] «Aber vor allem weisen wir mit schön auf einen Wert, ein in sich Bedeutsames hin.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 28).

[16] «Lo bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción universal» (Kant, *Kritik der Urteilskraft* en Kants gesammelte Schriften, Hrsg. von der Preussichen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902, vol. V, 211. Hay traducción española: *Crítica del juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Trad. Manuel García Morente. Tecnos, Madrid, 2011, p. 123).

[17] Para Kant, la exigencia de que todos los demás contempladores deban considerar dicho objeto como bello radica en que todo contemplador ha de poder experimentar igualmente el placer estético, ya que se trata de un agrado de reflexión y, por tanto, universal, y no sólo de un agrado de los sentidos. Esta afirmación está de acuerdo en la definición de lo bello que Kant había propuesto respecto del momento de la cualidad, lo

Para enfatizar la objetividad de la belleza, su caracterización como un valor y la posibilidad de ser conocida, tomemos las siguientes palabras de Hildebrand:

> Los valores pueden ser captados exactamente de la misma manera que cualquier objeto neutral o cualquier hecho neutral. Cuando oigo una melodía, su belleza o su falta de belleza me es dada de forma tan inmediata, tan presente, como la melodía; es dada en el lado del objeto del mismo modo que algo distinto de mí […]. Descubro la belleza de la melodía como adherida a la melodía. Con la melodía conozco también su belleza, la constato.[18]

Una segunda característica esencial del valor es su capacidad para causarnos deleite. Y aunque, evidentemente, lo sólo subjetivamente satisfactorio también nos produce deleite, sin embargo, no hay que confundir la experiencia gozosa que nace de la adhesión a un valor, con el gozo que experimentamos en el caso de lo sólo subjetivamente importante. Se da una diferencia esencial entre ambos tipos de gozo que nos hace ver, nuevamente, la diferencia esencial que hay entre estas dos categorías de la importancia. En el caso del deleite, de la emoción, que experimentamos ante un valor —como el que puede producirnos contemplar la belleza de un cielo estrellado—, éste presupone esencialmente el conocimiento de la importancia intrínseca del objeto, de una importancia que nosotros no podemos alterar y que en ningún caso depende del deleite que cause en nosotros.

---

bello es el objeto de la satisfacción sin interés alguno, por lo que aquello que produce satisfacción en uno, al no depender de inclinación alguna del sujeto, ni de condiciones privadas suyas, se ha de presuponer también en cualquier otro. De forma que el que experimenta la belleza «ha de creer que tiene motivo para exigir a cada uno una satisfacción semejante» (Kant, *KU*, Ak., V, 211, p. 123). No nos detenemos aquí en la imposibilidad de compatibilizar la teoría hildebrandiana con la kantiana, pues si bien para Hildebrand la posibilidad de considerar que ese juicio será compartido por toda otra persona radica en que el objeto es bello, o en la posibilidad de que lo sea, para Kant se trata de una ilusión en el contemplador que habla de lo bello como si fuera una propiedad del objeto, como si su juicio acerca del objeto constituyera un juicio determinante que, por tanto, nos da conocimiento del objeto, mientras que se trata exclusivamente de un juicio reflexionante, siendo la belleza una propiedad del sentimiento y no del objeto; en concreto, el efecto sobre el espíritu de la armonía en el libre juego de las facultades de la imaginación y el entendimiento: «El placer que sentimos lo exigimos a cada cual en el juicio de gusto como necesario, como si, cuando llamamos bella a alguna cosa, hubiera de considerarse esto como un propiedad del objeto, determinada en él por conceptos, no siendo, sin embargo, la belleza, sin relación con el sentimiento del sujeto, nada en sí» (Kant, *KU*, Ak., V, 218, p. 131). Algunas consideraciones críticas respecto a esta postura kantiana serán consideradas en el sexto capítulo de este trabajo; también en Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 1.

[18] «[Wir sahen schon], daß Werte genauso erfaßt werden können wie irgendein neutraler Gegenstand oder irgendein neutrales Faktum. Wenn ich eine Melodie höre, ist mir ihre Schönheit oder Unschönheit genauso unmittelbar, genauso selbstpräsent gegeben wie die Melodie; sie ist genauso auf der Objektseite als ein von mir verschiedenes Etwas [und von allen lateralen Bewußtseinserfahrungen] verschieden gegeben. Ich entdecke die Schönheit der Melodie als an der Melodie haftend. Mit dieser lerne ich auch ihre Schönheit kennen, stelle sie fest.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 33-34).

De esta forma, la gozosa felicidad que engendran los objetos que poseen un valor nos eleva, nos libera del círculo de nosotros mismos, transportándonos a un orden trascendente más allá de los límites de nuestras inclinaciones subjetivas, más allá de las tendencias o estímulos que radican exclusivamente en nuestra naturaleza, pues es una felicidad que nace de lo intrínsecamente importante. En cambio, una felicidad buscada por medio de la permanente satisfacción de placeres derivados de lo sólo subjetivamente importante es una felicidad egocéntrica, que termina en el tedio, en el vacío y, en definitiva, destruyéndose a sí misma, además de aprisionándonos dentro de nosotros mismos. Esto es así porque lo único relevante aquí es nuestra complacencia, de forma que el ser o no subjetivamente satisfactorio se convierte en la única medida de la importancia de todo lo que se presenta ante nosotros, quedando, por tanto, excluida la posibilidad de todo goce por algo que sea importante en sí mismo. De este modo, cuando gozamos de una bella melodía sólo porque nos retrotrae a una época feliz de nuestra vida, no gozamos de ella por ella misma, por su belleza o por las cualidades estéticas que pueda poseer, sino por la relación que guarda con nosotros.

Para exponer el fundamento de la diferencia que acabamos de presentar, Hildebrand se sirve de los conceptos de *principium* y *principiatum* y de la relación que se establece entre ellos. Así, en el caso del valor, éste es el *principium*, lo determinante, mientras que nuestra felicidad, nuestro goce, es el *principiatum*, lo determinado. En cambio, en el caso de lo sólo subjetivamente importante, el *principium* es nuestro placer y el *principiatum* la importancia de lo agradable o lo satisfactorio del objeto. Es en este sentido en el que Hildebrand considera a la felicidad verdadera y profunda que proporcionan los valores como un fenómeno concomitante que fluye sobreabundantemente del valor, siendo su importancia secundaria respecto a la importancia del valor.

En relación con la belleza esta distinción cobra una especial relevancia, ya que se trata de una de las fuentes centrales de la felicidad del hombre[19]. No obstante, su importancia no puede equipararse a su capacidad de producirnos felicidad y, en ningún

[19] Cf. *Ibid*., pp. 17-19.

caso, como nos advierte Hildebrand, puede ser esta felicidad el centro de nuestra atención. En el momento en el que el foco de nuestra atención deja de centrarse en el valor y en su importancia intrínseca, para pasar a centrarse en esta felicidad al margen de cuál sea su fuente, es decir, al margen de la belleza que despierta dicha felicidad en nuestra alma, toda verdadera felicidad queda destruida. La consideración de la felicidad que nace de la belleza como *principium* significa la muerte de esta felicidad y del tipo único de disfrute que era aquí posible[20].

La tercera característica que diferencia el valor de lo sólo subjetivamente satisfactorio la podemos encontrar si nos fijamos en el modo en que cada tipo de importancia se dirige a nosotros. En el caso del valor nos encontramos con la exigencia, que todo valor impone, de darle una respuesta adecuada. Esta exigencia, esta llamada del valor, se caracteriza por dirigirse a nosotros de manera soberana, pero, también, discreta y sobria. Esta exigencia apela a nuestra voluntad, a nuestro libre centro espiritual, de tal forma que no estamos determinados necesariamente a cumplirla, si bien constituye en sí misma un deber ser que nuestros deseos o estados de ánimo no pueden alterar; es una exigencia que depende del valor. En este sentido, lo que depende de nosotros es dar, o no, la respuesta adecuada, pero no cuál es esa respuesta adecuada. Como contrapartida, lo sólo subjetivamente importante no exige necesariamente una respuesta y queda a nuestra discreción seguir o no su invitación. Pero su forma de dirigirse a nosotros consiste en una llamada insistente que apela a nuestros instintos, de forma que puede, incluso, llegar a asumir el carácter de una tentación que intenta desviar y silenciar nuestra conciencia, tendiendo a destronar nuestro libre centro espiritual. Como bien nos dice Hildebrand, sería ridículo que alguien afirmara que se ha sometido a la obligación de jugar al bridge o que ha vencido la tentación de asistir a un enfermo[21].

La cuarta y última característica que presenta Hildebrand para mostrar qué es el valor, frente a lo sólo subjetivamente satisfactorio, podemos encontrarla atendiendo al tipo de respuesta que damos a ambas categorías de importancia. La respuesta al valor implica una verdadera entrega de nosotros mismos, implica trascender los límites de

[20] Cf. Hildebrand «Vollbewußtes Erleben der Schönheit setzt ihre Objektivität voraus» en *Ästhetik*, vol. 1, pp. 61-63.
[21] Cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 43 / p. 59.

nuestro propio egocentrismo para conformarnos a la intrínsecamente importante por amor suyo. De este modo, no tiene comparación el entusiasmo con el que reaccionamos ante una bella pieza musical con el interés que mostramos por disfrutar de un plato apetitoso. Y es que, en el caso de lo sólo subjetivamente importante, nuestra respuesta supone, más bien, un encogimiento sobre nosotros mismos en el sentido de adaptar el objeto a nosotros, de tal suerte que lo utilizamos para satisfacernos a nosotros mismos, pues la fuente de su importancia, desde la perspectiva en que nos acercamos a ella, está en nosotros y no en el objeto por sí mismo.

En cambio, en toda genuina respuesta al valor hay una muestra de trascendencia[22]. Esta trascendencia implica que toda respuesta al valor es desinteresada, en el sentido de que la persona no busca su propio provecho, sino que se entrega a aquello que es importante en sí mismo. Esta característica, que está presente en toda respuesta al valor, adquiere una relevancia especial en el caso de la belleza por dos motivos: por un lado, porque se trata de una respuesta puramente contemplativa y, por otro, porque su importancia es específicamente anti-pragmática. Estas dos características serán tratadas más adelante[23], pero podemos señalar por el momento, por una parte, que la actitud contemplativa respecto a la belleza implica la total tematicidad del objeto y su belleza, un sumergirse por completo en el objeto y en su belleza. De esta forma, la respuesta ante la belleza está libre de toda tensión hacia el futuro, de todo obrar requerido por nuestra parte, y lo que reclama es, simplemente, que nuestra atención se oriente totalmente al valor y a su importancia intrínseca, a la búsqueda de ese maridaje espiritual del que habla Hildebrand cuando aborda la dimensión contemplativa del conocimiento que posibilitan los valores[24].

Por otra parte, vinculada a esta dimensión contemplativa, es también destacable el carácter anti-pragmático de la belleza que, además, comparte con todos los valores. Este carácter anti-pragmático de los valores estriba en que su importancia no depende de su ser buenos medios para que la persona alcance otros bienes, sino de su propia dignidad

---

[22] Sobre el concepto de trascendencia véase: Hildebrand, *WrL*, cap. 4; «Der Hingabecharakter der Wertantwort» [«El carácter de entrega de las respuestas al valor»] y «Das Transzendieren in der Wertantwort» [«La trascendencia en la respuesta al valor»] en *Ethik*, pp. 225-232 / pp. 255-262.
[23] Cf. Cap. 6.
[24] Cf. Hildebrand, *WiPh*?, cap. 6: «Die beiden Grundthemen der Erkenntnis» [«Los dos temas básicos del conocimiento»].

y, en este sentido, podrían incluso considerarse inútiles. No obstante, este ser inútiles como medios para alcanzar otros bienes no permite caracterizarlos como superfluos o carentes de sentido. Esta identificación es la que sostiene una perspectiva utilitarista que contempla la utilidad como la única medida para juzgarlo todo, de forma que cosas tan valiosas como la filosofía, el arte o la cultura y, en general, toda la esfera del genuino *frui*, es considerada ilegítimamente como carente de sentido, como una pérdida de tiempo que no tiene derecho a la existencia. Destacamos aquí el carácter anti-pragmático de los valores porque es una característica especialmente reseñable en el caso de la belleza, ya que su importancia penetra muy débilmente en el ámbito de nuestros propios intereses, así como en la conducta práctica de nuestras vidas, en las relaciones y conflictos con otras personas, o el modo en que nos ganamos el sustento[25]; lo que, de forma secundaria, puede tener mucha mayor importancia en otros valores como, por ejemplo, los morales.

Con todo lo dicho esperamos haber señalado suficientemente, conforme al pensamiento de Hildebrand, la radical diferencia entre el carácter de algo intrínsecamente importante y el carácter de lo que es sólo subjetivamente satisfactorio para nosotros[26]. Por último, una vez comprendida esta distinción, vemos cómo cobra todo su sentido la crítica que Hildebrand realiza al esteticismo. Crítica, por cierto, que no aparece por primera vez en la *Estética*, sino que está presente en muchas de sus obras anteriores[27]. Esta crítica trata de mostrar que el gran error de los estetas estriba en considerar las cosas bellas sólo como subjetivamente importantes, sin reconocer que la belleza es un valor, algo importante en sí mismo. De esta forma, no hacen justicia al verdadero misterio de la belleza y la privan de su seriedad última. Además, su actitud —y esta es precisamente su intención—, en ningún caso puede equipararse a una auténtica receptividad de la belleza, a un ser afectado por la belleza o una genuina respuesta al valor que presentan las cosas bellas, pues reconocer la importancia intrínseca de la belleza es un requisito indispensable en todas ellas, la cual, sin embargo, está ausente en el esteta:

---

[25] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 24.
[26] Cf. *Ibid*., p. 65.
[27] Sirva como ejemplo: Hildebrand, *WrL*, p. 33, n. 15, 76, 136, 161 / pp. 48, n. 2, 84-85, 135, 156; «Ästhetizismus und künstlerische Einstellung» en *DMS*, pp. 441-442, 457-458, 460-463; *El corazón*, p. 123-124; *Ethik*, p. 453 / p. 508; *Beauty in the Light of the Redemption*, p. 24; *Liturgie und Persönlichkeit* en *GW*, vol. VII. Josef Habbel, Regensburg, 1974, p. 289. Hay traducción española: *Liturgia y personalidad*. Trad. Constantino Ruíz-Garrido. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2013, p. 98.

> Esta diferencia [entre el amor y el mero deseo] es análoga a la que existe entre un esteta que goza de ciertas obras artísticas, como de un buen vino, y del hombre que, siendo receptivo al arte, «goza» respetuosamente, respondiendo al valor. Es claro que el esteta capta la belleza, pero sin comprenderla como valor; goza de ella como algo que sólo es subjetivamente placentero. No tiene el sentimiento de respeto; él mismo se hace el centro; su goce es lo importante, la obra de arte es un medio para este goce. Por el contrario, el hombre que es verdaderamente artista capta plenamente el valor de la belleza artística, su dignidad interna, siente la exigencia de aproximarse a ella con respeto y de recibir con agradecimiento la dicha que fluye superabundantemente de este valor.[28]

2. EL BIEN OBJETIVO PARA LA PERSONA

Como hemos señalado anteriormente, para poder comprender la esencia del valor es necesario diferenciar esta categoría de las otras dos categorías de la importancia establecidas por Hildebrand. Por ello, una vez presentada la distinción del valor respecto a la categoría de lo sólo subjetivamente satisfactorio —que acabamos de señalar—, vamos ahora a considerar la tercera de las categorías de la importancia: el bien objetivo para la persona.

Al igual que en el caso de lo sólo subjetivamente importante, en el bien objetivo para la persona tratamos con una importancia que se caracteriza por ser una importancia «para», es decir, una importancia en la que es esencial la referencia a la persona —nota que, por el contrario, falta en lo valioso—, pero la cual, sin embargo, tiene un fundamento muy distinto al de lo sólo subjetivamente satisfactorio, como trataremos de mostrar a continuación.

Dos de los fenómenos de los que nos habla Hildebrand en el ámbito de los valores morales, que resultan de gran ayuda para comprender qué sean el bien y el mal objetivo para la persona, son, respectivamente, el agradecimiento y el perdón. En el caso del agradecimiento nos damos cuenta de cómo es indispensable, para que podamos estar agradecidos por una ayuda o un beneficio recibido, que ese bien, esa ayuda, me haya sido concedida a mí. Si fuéramos testigos de un acto generoso dirigido a cualquier persona que no guarde una especial relación con nosotros, podremos reaccionar con admiración o veneración frente al valor moral de esa acción, pero en ningún caso nos sentiremos

[28] Hildebrand, *WrL*, p. 76 / pp. 84-85.

agradecidos. Por tanto, en el bien objetivo para la persona —a diferencia del valor— es esencial la relación a la propia persona, esa orientación en la dirección de mi propio bien. De igual modo, en el caso del perdón, nuestro perdón se dirige al daño, al mal objetivo que se nos ha causado, pero no a la injusticia como tal que se ha producido. Frente a una acción injusta, frente a un disvalor moral, responderemos con indignación, pero no cabe el perdón si no es a mí contra quien se ha cometido esa injusticia.

Si retomamos el ejemplo del agradecimiento debido a una acción generosa, vemos cómo no es arbitrario que esa acción sea portadora de un valor —aunque no sea el valor, sino el ser un bien objetivo para mí, lo que afecte primordialmente nuestra motivación—, pues, en este caso, el valor es una condición necesaria para que este bien objetivo sea posible. De esto se sigue que, en un mismo acto, podemos encontrar ambas categorías de la importancia, tanto el valor, como el bien objetivo para la persona[29]. Con todo, y precisamente por lo que acabamos de señalar, en este tipo de bienes objetivos para la persona, denominados por Hildebrand «bienes objetivos elevados», la importancia del bien objetivo es siempre secundaria respecto al dato del valor, ya que lo presupone y es su fundamento. Sin embargo, esto no implica, en ningún caso, que la categoría del bien objetivo para la persona pueda ser reducida a la importancia intrínseca. Fenómenos como el del agradecimiento, por muy valioso que sea moralmente el acto que lo engendra, no sería posible sin esa relación benéfica de lo valioso con mi persona.

Una vez que hemos visto que el bien objetivo para la persona se diferencia del valor, queremos señalar que también lo hace respecto de lo sólo subjetivamente satisfactorio, ya que implica un elemento de objetividad que no está presente en este último. Esto es así porque esa orientación hacia mi auténtico interés, que caracteriza al bien objetivo para la persona, se establece con independencia de la cuestión de si causa placer o no. Por ello, si lo que uno busca es el verdadero bien de la persona amada no fomentará en ella lo que sea subjetivamente satisfactorio sin la consideración de si es, o no, un bien objetivo para ella. Así, por ejemplo, en el caso de una persona alcohólica, no

[29] Esto es así en el caso de los bienes objetivos elevados, en dos de los cuatro tipos específicos de bienes objetivos para la persona que distingue Hildebrand, que señalaremos más adelante. Además de estos bienes objetivos elevados existen otros más modestos, que no presuponen la existencia de un valor, sino que se fundan en su indispensabilidad elemental o en constituir bienes legítimamente agradables.

se le facilitará el acceso a bebidas alcohólicas por mucha satisfacción que eso le pueda producir.

El caso de la belleza constituye, precisamente, uno de los tipos de bienes objetivos elevados para la persona, pues se trata de un valor que, puesto en relación con el hombre, se convierte para él en un elevado bien objetivo. Respecto a los bienes objetivos para la persona podemos diferenciar dos tipos de bienes objetivos elevados siguiendo la propuesta de Hildebrand[30]. El primero de ellos, que Sánchez-Migallón contempla como bienes objetivos en un sentido más amplio y objetivo —pues se trata de bienes objetivos que lo son por la posesión del valor, con independencia de que la persona lo sepa o no—, consiste en la posesión de valores, como, por ejemplo, ser moralmente bueno o inteligente. El segundo tipo de bienes objetivos elevados para la persona se refiere a bienes que generan felicidad, es decir, a la posesión de aquellos bienes que pueden proporcionarnos una auténtica felicidad a causa de su valor: los *fruenda*. Se trata, por tanto, de bienes o situaciones objetivas valiosas en sí que se encuentran dirigidos a nuestro centro vivencial, de forma que son vividos gozosamente por nosotros. Escribe Sánchez-Migallón:

> Hildebrand nos dijo que estos bienes para la persona lo son de modo más propio o en sentido estricto. Y ello en virtud de su especial referencia al centro vivencial humano y a la felicidad que regala a la persona. Esto hace de este tipo de bienes un beneficio para la persona más íntimo y único […]. Estos bienes son, por su valor, capaces de producir en nosotros felicidad verdadera y abundante cuando los poseemos o participamos de ellos[31].

Este segundo caso es, justamente, el de la belleza cuando es experimentada conscientemente. Pues, sin lugar a duda, la belleza es un elevado bien objetivo para la persona, es una eminente fuente de felicidad en la vida de las personas. Ya en la introducción de su *Estética* señala Hildebrand cómo la belleza tiene una importancia capital para la persona por ser una fuente fundamental de la felicidad en el hombre y,

---

[30] Cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 93-95, 405-406 / pp. 114-117, 454-455. Véase también el excelente trabajo de Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, para considerar la relevancia e implicaciones —especialmente en el ámbito moral— de esta categoría del bien objetivo para la persona. También nos hemos servido de esta obra para una clara diferenciación de estos cuatro tipos de bienes objetivos para la persona presentados por Hildebrand.
[31] Sánchez-Migallón, *El personalismo ético*, p. 84.

también, debido a su relevancia en el desarrollo espiritual de la persona, en el desarrollo de su propia personalidad:

> Cuando escuchamos una bella melodía, no sólo captamos su belleza, sino que nos toca el corazón y nos hace felices, infunde algo en nuestra alma; conmueve nuestro corazón y colma nuestra alma con una determinada felicidad. La belleza puede apoderarse de nosotros, conmovernos hasta las lágrimas, puede llenarnos de luz y confianza; puede «embelesarnos», llevarnos a las profundidades, arrastrarnos *in conspectum Dei*.[32]

Pero la relevancia de la belleza en la vida del hombre no se limita a aquella que vive conscientemente. En este sentido —respondiendo más propiamente al primero de los tipos de bienes objetivos para la persona—, Hildebrand nos habla del influjo que tiene para la formación de la persona la belleza de la naturaleza, el entorno que la rodea, aunque no sea conscientemente vivida:

> La belleza del entorno en el que vive: su casa, por sencilla que sea, como las casas de labranza de la Toscana; la vista desde la casa de los alrededores, cercanos y lejanos, la belleza arquitectónica de las casas vecinas; la belleza del sol que brilla en la casa, de la sombra dada por un árbol: todo esto alimenta el alma incluso del hombre más sencillo, penetra en sus poros aun cuando no se concentre en ello.[33]

Asimismo, además de la belleza que no es conscientemente vivida, también es relevante para la vida del hombre y su felicidad la belleza, o el carácter estéticamente positivo, de cosas o actividades que pertenecen a su vida cotidiana pero cuyo tema no es exclusiva ni, primeramente, la belleza, sino que ella es allí un regalo sobreabundante. Para llamar la atención respecto a esta importancia de la belleza que no es primeramente vivida como tal, vamos a señalar los tres ámbitos en los que Hildebrand la destaca[34]. En primer

---

[32] «Wir hören eine schöne Melodie und erfassen nicht nur ihre Schönheit, sondern sie greift uns beglückend ans Herz, sie gießt etwas in unsere Seele ein; sie berührt unser Herz and erfüllt unsere Seele mit einem bestimmten Glück. Die Schönheit kann uns ergreifen, zu Tränen rühren, sie kann uns mit Licht und Zuversicht erfüllen, sie kann uns „entzücken", in die Tiefe führen, *in conspectum Dei* ziehen» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 57).

[33] «Die Schönheit der Umgebung, in der er lebt: seines Hauses, sei es noch so einfach, wie die Bauernhäuser in der Toskana; der Blick vom Haus auf die nähere und fernere Umgebung, die architektonische Schönheit der Nachbarhäuser; die Schönheit der Sonne, die ins Haus scheint; des Schattens, den ein Baum gibt: all dies nährt die Seele auch des einfachsten Menschen, dringt in seine Poren ein, selbst wenn er sich nicht darauf konzentriert.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 17).

[34] Cf. Hildebrand, «Schönheit im menschlichen Leben» en *Ästhetik*, vol. 1, cap. 15.

lugar, señala Hildebrand experiencias grandes y profundas, como el amor, o muy diversas situaciones cotidianas de nuestra vida que pueden poseer un elemento poético, como aquellos trabajos que se llevan a cabo manualmente, la celebración de fiestas, de bailes, o la compra en un mercado abarrotado. De este modo nos habla Hildebrand de clásicas actividades humanas llenas de poesía en la vida cotidiana. No obstante, en muchos casos, esto lo ejemplifica por medio de actividades que difícilmente podemos encontrar en nuestros días, como mujeres que, en un determinado momento de la jornada, apareciendo de todas partes, van a recoger agua a las fuentes, llevando vasijas llenas de agua sobre sus cabezas, o mujeres que se reúnen en el río, o en una piscina, para lavar la ropa mientras charlan alegremente.

> No reconoce el regalo celestial de esta elevación del alma a través de la belleza y la poesía de las situaciones que nos rodean. La gente no necesita ser consciente de esta función de la belleza, ni conocer el beneficio que la belleza constituye para su alma y para su salud mental —sin embargo, este efecto está ahí objetivamente—. Por supuesto, también entran en contacto con esta belleza conscientemente, pero, sobre todo, la respiran como algo que dan por sentado, mientras que otros temas son el foco central de su experiencia.[35]

En el presente, lo que sin lugar a duda muchos podemos constatar, como ya evidenciara hace tantos años Hildebrand, es la despoetización de la vida. Esta eliminación de lo poético en la vida, junto a la destrucción de la belleza de la naturaleza —podemos añadir, ya sea por una destrucción efectiva, o por un alejamiento casi total de ella en nuestras vidas—, así como la destrucción de la belleza en la arquitectura, empobrece terriblemente la existencia humana, debilitándola y dañándola. Fenómenos que, a su vez, Hildebrand pone en relación con la gran reducción de la felicidad humana en nuestros días[36]. Pues, aunque no seamos conscientes, al eliminar gran parte de la belleza de nuestra

---

[35] «Man verkennt das Himmelsgeschenk dieser Beflügelung der Seele durch die Schönheit und Poesie der uns umgebenden Situationen. Die Menschen brauchen sich dieser Funktion der Schönheit nicht bewußt zu sein und nicht zu wissen, welche Wohltat für ihre Seele, für ihre seelische Gesundheit die Schönheit ist — objektiv ist dennoch diese Wirkung da. Sie kommen natürlich auch bewußt mit dieser Schönheit in Berührung, aber si atmen sie vor allem selbstverständlich ein, während andere Themen im Mittelpunkt ihres Erlebens stehen.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 334).

[36] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 18. En el caso de España, según el INE, casi 4.000 personas se suicidaron en 2020, tratándose de la principal causa de muerte externa no natural en España, casi triplicando el número de muertes en accidentes de tráfico y siendo enormemente alarmante que se hayan producido 14 suicidios en menores de 15 años. Cf. INE (https://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176780&menu=ultiDatos&idp=1254735573175); Observatorio del suicido en España 2020

vida cotidiana, estamos eliminando un elevado bien objetivo para la persona y, consiguientemente, la posible felicidad que podía emanar de ella.

Así, en segundo lugar, respecto a las cosas estéticamente significativas para el hombre, pero cuyo tema no es principalmente la belleza, señala Hildebrand la relevancia de la belleza de la naturaleza y de la arquitectura en el marco de nuestra vida diaria, la importancia de la ciudad o lugar en el que vivimos, de su arquitectura, de la naturaleza que lo rodea y, sobre todo, de la atmósfera que lo envuelve —lo que engloba las gentes que la integran o que han formado parte de su historia—. También incluye en este sentido la belleza de nuestro propio hogar, en el que transcurre nuestra vida, en el que compartimos la vida con la persona amada, con nuestros hijos y en el que nos encontramos con muchas otras personas. Es el marco en el que se desarrolla nuestra vida y su belleza forma parte de la belleza de nuestra vida vivida. Asimismo, considera que la belleza metafísica[37] de todos los valores de las personalidades con que nos encontramos, especialmente la de los amigos y la de la persona amada, es la que fundamentalmente enriquece nuestra vida y la que la convierte en una fuente de alegría para nosotros.

Por último, en tercer lugar, destaca el papel del arte, más allá de su propio valor en cuanto portador de belleza, para abrir nuestros ojos a esta belleza de nuestra vida vivida. Es decir, señala la misión pedagógica que tiene el arte, debido a su capacidad para abrir nuestros ojos a los tesoros de belleza que la vida y la naturaleza poseen, para despertar el espíritu humano. Señala así la función del arte para:

> abrir nuestros ojos a la belleza de la poesía de nuestra vida vivida y para abrirnos más profundamente a la belleza del amor en todas sus categorías, a la belleza de la naturaleza —

(https://www.fsme.es/observatorio-del-suicidio-2020/). España, que es, precisamente, el ejemplo que menciona Hildebrand de país en el que las personas son mucho más felices que en Estados Unidos, porque en ella aún había poca industrialización y porque el ritmo orgánico de la vida y la poesía de la vida aún sobrevivía hasta cierto punto: «Cantan mientras trabajan, adornan sus sencillas casas con flores y sus rostros tienen una expresión feliz, especialmente en Andalucía. Se reúnen alegremente en la calle por la tarde, y no se pueden pasar por alto su alegría de vivir y sus ganas de vivir» / «Sie singen während der Arbeit, sie schmücken ihre einfachen Häuser mit Blumen, ihre Gesichter haben einen glücklichen Ausdruck, besonders in Andalusien. Freudig versammeln sie sich am Abend auf der Straße und man kann ihre Lebensfreude und Lebenslust nicht übersehen.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 18).

[37] Para una breve descripción de qué sea la belleza metafísica véase el comienzo del segundo capítulo de este trabajo. Podemos señalar por el momento que Hildebrand caracteriza a esta belleza como un tipo de belleza que tiene su fundamento en otros valores y que es «el brillo, la fragancia, el resplandor de esos valores» / «…der Glanz, der Duft, die Ausstrahlung jener Werte ist» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 105).

especialmente también como el marco de nuestra vida cotidiana—, a la belleza de toda celebración, de todas las situaciones poéticas de la vida[38].

Por otro lado, como hemos indicado anteriormente, Hildebrand considera que la belleza tiene también una gran relevancia para el desarrollo de la persona, especialmente en un sentido moral[39]. En este caso volvemos a un tipo de belleza que sí es plenamente temática, o si no lo es, lo es por tratarse de algún tipo de belleza metafísica, en la que la tematicidad la tiene el valor del que la belleza es irradiación. Pero, en cualquier caso, se trata de una belleza plenamente consciente, en la que vivimos y gozamos conscientemente la felicidad que nace de ella. Por tanto, se trataría más propiamente del segundo tipo de bienes objetivos elevados para la persona. Entendemos esta relevancia para el desarrollo de la persona cuando comprendemos que, a través de la contemplación de la belleza, nosotros mismos nos convertimos en contemplativos: «Nos expandimos, es más, nuestra propia alma se vuelve más bella cuando la belleza nos alcanza, nos conmueve y nos entusiasma»[40]. La belleza «abre nuestros corazones. Nos invita a la trascendencia, nos lleva *in conspectu Dei* (ante el rostro de Dios)»[41]. Asimismo, «nos libera de la cautividad en nuestros intereses egoístas y desata nuestros corazones, liberándonos de los espasmos de las pasiones salvajes, aunque sólo sea por poco tiempo»[42].

En el caso del disfrute de la belleza, cuando es plenamente temática, como en el caso de la belleza de segundo orden[43], sostiene Hildebrand que tiene una significación extraordinaria para el desarrollo espiritual de la persona: «El elemento específicamente contemplativo en el *frui* de la belleza genuina en la naturaleza y el arte tiene una

---

[38] «[Drittens denken wir] an die Funktion der Kunst, unsere Augen für die Schönheit der Poesie unseres gelebte Lebens zu öffnen, uns die Schönheit der Liebe allen Kategorien, die Schönheit der Natur — besonders auch als Rahmen unseres täglichen Lebens—, die Schönheit jeder Festlichkeit, aller poetischen Lebenssituationen tiefer zu erschließen.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 330).
[39] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 19-20.
[40] «Wir werden weiter; ja unsere Seele wird selbst schöner, wenn uns die Schönheit trifft, ergreift und begeistert.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 19).
[41] «sie schließt unsere Herzen auf. Sie lädt uns zur Transzendenz ein, sie führt uns *in conspectum Dei* (vor Gottes Angesicht)» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 20).
[42] «… uns von dem Gefangensein in unseren egoistischen Interessen befreit und unsere Herzen löst, uns aus dem Krampf wilder Leidenschaften, sei es auch nur für kurze Zeit, herausholt.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 20).
[43] Sublime belleza del ámbito de lo visible y de lo audible, que experimentamos, por ejemplo, al contemplar *El Moisés* de Miguel Ángel. Para una breve descripción de qué sea esta belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden véase, nuevamente, el comienzo del segundo capítulo de este trabajo.

significación eminente para la entera personalidad»[44]. Hasta el punto de sostener que no hay una verdadera presencia plenamente personal en el hombre cuando se convierte en un completo *homo faber*, es decir, cuando se ve sometido por completo a un continuo movimiento, apresurándose una y otra vez para abordar la siguiente tarea práctica que ha de ser llevada a cabo. Por el contrario, en la experiencia estética, la persona se libera de su esclavitud pragmática, abriendo camino para que la actitud contemplativa pueda anidar en la persona: «Sólo cuando la contemplación y los actos contemplativos reciben lo que les es debido en nuestra vida podemos ser verdaderamente personas; sólo entonces llegamos a nuestro verdadero ser»[45].

Este papel en el desarrollo moral de la persona podemos entenderlo mejor si recuperamos una de las características de la contemplación de la que nos habla Hildebrand en su obra *Nuestra transformación en Cristo*[46]. Allí afirma que, para que la actitud contemplativa alcance su plenitud, no es suficiente con que reposemos en el objeto y en su belleza —en el caso de la contemplación de la belleza—, sino que dicha contemplación debe conducirnos al mundo de la valioso y auténtico: «En la contemplación tenemos que ir al encuentro de este mundo de lo valioso en sí de tal modo que alcancemos de pronto una posición general enteramente nueva respecto a todas las cosas»[47]. Sólo entonces la actitud es plenamente contemplativa y, sólo en ese caso, toma el carácter de una unión con lo eterno. De tal forma que:

> Todos los valores auténticos a los que nos dirigimos en actitud contemplativa, de cuya excelencia bebemos con delicia, a los que ofrecemos nuestra alma, ejercen sobre nosotros una profunda acción transformadora. Platón dice: «Con la contemplación de lo bello crecen las alas de nuestra alma» (*Fedro*, 249d). Esto es verdadero del sumergirse y entregarse a todos los auténticos valores. Cuando somos impactados por un valor, cuando el rayo de la belleza, la bondad o la santidad hiere nuestro corazón y nos abandonamos a él en distensión contemplativa, cuando se efectúa un pleno «frui» o cuando nos dejamos penetrar por este valor y transportar más allá de

[44] «Das spezifisch kontemplative Element im *frui* echter Schönheit in Natur und Kunst hat eine eminente Bedeutung für die ganze Persönlichkeit.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 343).
[45] «Nur wenn Kontemplation und kontemplative Akte in unserem Leben zu ihrem vollen Recht kommen, können wir wahrhaft Personen sein; nur dann kommen wir zu unserem wahren Selbst.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 343).
[46] Dietrich von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, *GW*, vol. X. Josef Habbel, Regensburg, 1971. Hay traducción española: *Nuestra transformación en Cristo*. Trad. Mª Elisabeth Wannieck. Ediciones Encuentro, Madrid, 1996.
[47] Hildebrand, *Um. Ch.*, p. 94 / p. 89.

> nosotros mismos, entonces se realiza una determinada transformación en nuestro ser que deja tras de sí huellas duraderas en proporción con la altura del valor y la profundidad de arrobo causado. Nuestro ser es modificado por este alimento espiritual y refundido.[48]

Con respecto al desarrollo moral de la persona también juega un papel relevante la impresión que causa en nosotros la belleza metafísica emanada de valores morales o de las virtudes encarnadas en otras personas. Constituye un caso típico de ser afectado el que se produce cuando quedamos profundamente impresionados por la conducta y las virtudes de otra persona, o cuando la grandeza moral de una personalidad nos conmueve y edifica: «El valor moral, que sólo aprehendemos en otras personas, hace posible en su belleza metafísica un *frui* en el más amplio sentido del término»[49].

En definitiva, tras señalar brevemente distintas formas en las que la belleza constituye un bien objetivo para la persona podemos reiterar que el bien objetivo para la persona es una categoría esencialmente relativa, relacional. No obstante, a diferencia de la categoría de lo sólo subjetivamente satisfactorio, como señala Sánchez-Migallón:

> los términos y el fundamento de esa relación son reales. Es una importancia que se funda en una conveniencia real basada tanto en la índole de ese bien como en la de quien se beneficia de él. Piénsese […] en el caso de lo bello, cuyo carácter de bien objetivo se funda tanto en el valor de la belleza como en la noble y abundante felicidad que es capaz de proporcionar a la persona humana, y por ende en la capacidad de ésta para recibir aquélla.[50]

Por tanto, al igual que el valor, el bien objetivo para la persona «no es solo una categoría de nuestra motivación, sino, a la vez, una característica objetiva del ser»[51]. Sin embargo, y a pesar de esta fundamental importancia para la persona humana, la principal perspectiva desde la que mirar la belleza no es la de su consideración como un bien objetivo para la persona, sino la de la belleza como un auténtico y genuino valor, como algo importante en sí mismo.

---

[48] *Ibid*., p. 166 / pp.154-155.
[49] «Der sittliche Wert, den wir ja nur an anderen Personen erfassen, ermöglicht in seiner metaphysischen Schönheit ein *frui* im weitesten Sinn des Wortes.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 355).
[50] Sergio Sánchez-Migallón, *El personalismo ético*, pp. 80-81.
[51] Hildebrand, *Ethik*, p. 87 / p. 108.

De hecho, también al abordar la belleza como un bien objetivo para nosotros resplandece, con mayor nitidez, esta importancia intrínseca, su ser un valor[52]. Pues, como ya hemos expuesto, la belleza, en tanto que bien objetivo, es uno de esos elevados bienes objetivos[53] en los cuales su ser un bien objetivo para la persona fluye sobreabundantemente del valor. En ellos, no tenemos un bien objetivo para mí en primer lugar, sino un valor, puesto que su importancia no es una importancia «para» —como destacábamos al diferenciar lo sólo subjetivamente satisfactorio y el bien objetivo para la persona del valor—, aunque de ella pueda nacer una importancia tal:

> Ante todo, la belleza es […] un auténtico valor, algo importante en sí mismo que alaba a Dios. Por lo tanto, la pregunta acerca de la contribución que la belleza hace a la vida humana es secundaria. Sin embargo, esta pregunta es altamente significativa. Es sumamente importante comprender el bien objetivo central que la existencia de cosas bellas representa para el hombre.[54]

Asimismo, cuando diferenciábamos el valor de lo sólo subjetivamente satisfactorio, veíamos que era una característica del valor el ser capaz de deleitarnos y cómo este deleite específico que nacía del valor sólo persistía si el valor permanecía como *principium* y el deleite como *principiatum*. De igual modo, los distintos tipos de experiencias que la belleza puede despertar en nuestra alma —que podemos considerar como bienes objetivos para la persona—, tales como la emoción, el regocijo, o la felicidad, presuponen necesariamente la belleza del objeto y una clara percepción de esta belleza del objeto. De forma que el objeto bello es el *principium* y todo lo que su disfrute despierta en nosotros el *principiatum*[55]. Si no reconocemos esta relación de importancias

---

[52] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 58-60).

[53] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 29: «Die Rolle des objektiven Gutes für die Person» [«El papel del bien objetivo para la persona»]. Hildebrand distingue cuatro tipos principales de bienes objetivos para la persona. El primero de ellos consiste, para una persona, en estar dotada de valores; lo que abarca una escala muy amplia: desde el ser moralmente bueno, o inteligente, hasta el poseer una apariencia física atractiva. El segundo tipo de bienes objetivos para la persona consiste en la posesión de aquellos bienes que pueden proporcionarnos una auténtica felicidad a causa de su valor. Es a estos dos primeros tipos de bienes objetivos para la persona, cuya fuente es el ser portadores de un valor o la participación de algo valioso, a los que nos referimos al hablar de bienes objetivos elevados o de rango superior, en contraposición al tercer y cuarto tipo de bienes objetivos. El tercer tipo lo integran aquellas cosas que son imprescindibles para nuestra vida, cuya importancia y carácter de bien está fundada en su indispensabilidad elemental y no en un valor. Por último, todas las cosas que son meramente agradables, pero, legítimamente agradables, puesto que apelan a un centro legítimo de la persona, suponen un cuarto tipo de bienes objetivos para la persona.

[54] «Vor allem ist sie […] ein echter Wertm etwas in sich Bedeutsames, das Gott preist. Darum ist die Frage, was sie für das menschliche Leben leistet, sekundärer Natur. Trotzdem ist diese Frage hochbedeutsam. Es ist von größter Wichtigkeit, zu begreifen, welches zentrale objective Gut die Existenz schöner Dinge für den Menschen darstellt.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 16).

[55] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 63.

y no consideramos que la primera perspectiva desde la que mirar la belleza es la de la importancia intrínseca, seremos incapaces de aprehender su auténtica esencia y, asimismo, de disfrutar del inmenso bien objetivo que constituye para nosotros.

No obstante, como ya dijimos al comienzo de este apartado, esto no significa que la categoría del bien objetivo puede ser reducida a la del valor. Cuando la belleza me afecta, me conmueve, colabora en mi formación, no sólo la estoy considerando en sí misma como valiosa, sino como un gran don para mí. La belleza no deja de serlo porque no sea vista, gozada, pero si no es aprehendida —aunque no lo sea de manera plenamente consciente—, si no es gozada, el hombre se pierde el inmenso bien objetivo que constituye para él. Aún no nos hemos detenido en la cuestión de los valores estéticos, que constituyen un tipo de valores más modestos que la belleza y que no pueden ser considerados como subespecies suyas. No obstante, sería relevante investigar qué tipo de bienes objetivos pueden constituir estos valores para la persona y qué relación guardan con el bien objetivo que la belleza supone para el hombre.

3. ÚLTIMAS DISTINCIONES RESPECTO AL VALOR

Para finalizar esta consideración previa de la belleza como algo importante en sí mismo, queremos añadir algunas distinciones ulteriores respecto al valor puestas de relieve por Hildebrand. En primer lugar, es indispensable distinguir entre dos significados completamente diferentes de importancia intrínseca[56]. Por un lado, podemos hablar de importancia intrínseca o directa, en oposición a aquella importancia que es sólo indirecta. Así, tenemos lo que es importante por sí mismo frente a aquello que es importante sólo como medio para alcanzar otra cosa o, lo que es lo mismo, estamos señalando la diferencia entre la importancia de algo como fin frente a la importancia de algo como medio. Por tanto, esta distinción se refiere a la cuestión de cómo la importancia pertenece a un ser. No obstante, esta diferenciación entre fines y medios podemos encontrarla dentro de las tres categorías de la importancia que han sido establecidas por Hildebrand. De tal forma que, recibir un cumplido, que es algo sólo subjetivamente satisfactorio es, en cuanto tal,

[56] Cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 66-69 / pp. 84-86; «Die beiden Begriffe von „in sich bedeutsam“» en Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 75-77.

algo directamente satisfactorio. Pero si yo, por ejemplo, acudo a una fiesta buscando ser halagado, esta fiesta será atractiva para mí sólo como medio para alcanzar dichos halagos. En este mismo sentido, en la esfera del valor, la vida de una persona tiene una importancia directa, mientras que las medicinas que salvan su vida cuando está gravemente herida son sólo indirectamente importantes, es decir, importantes como medios. Vemos con ello que se trata de una distinción decisiva en el ámbito de la motivación, la cual, sin embargo, no puede constituir una nueva categoría de la importancia.

Por otro lado, el segundo significado de importancia intrínseca denota un determinado tipo de importancia en sí misma, una determinada naturaleza de la importancia como tal, que no guarda relación con la cuestión de si el portador de ésta posee dicha importancia sólo como medio o como fin. Se trata de una importancia intrínseca —independiente de toda relación con nosotros—, que es la que Hildebrand ha caracterizado como valor, como una específica categoría de la importancia, frente a toda importancia «para», frente a lo sólo subjetivamente satisfactorio y frente al bien objetivo para la persona. Por tanto —y esta distinción es decisiva—, la importancia intrínseca del valor no es equivalente a la importancia directa, como fin, que caracteriza a todo aquello que es buscado por sí mismo.

En segundo lugar, hay que destacar que el valor es reconocido por Hildebrand como uno de esos datos últimos, tales como el ser, la verdad, o el conocimiento, que, además de desempeñar un papel innegable y fundamental en nuestras vidas, son presupuestos tácitamente siempre que se niegan. Por ejemplo, ante el intento de Aristipo de eliminar todo criterio objetivo y reducir toda importancia a la de lo sólo subjetivamente satisfactorio, Hildebrand constata la imposibilidad de su empresa. Pues finalmente, de modo subrepticio, introduce el concepto de valor a través del valor de la prudencia, al abogar por una búsqueda racional del placer frente al irracional abandono a toda atracción[57].

Precisamente por tratarse de un dato último el valor es algo indefinible, pues no constituye una especificación de un determinado género anterior, de forma que no puede

[57] Cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 53 / pp. 69-70.

derivarse de otra cosa, no puede ser alcanzado por una deducción, sino sólo y exclusivamente por una intuición originaria[58]. Se trata de ese tipo de realidades que requieren necesariamente dicha intuición para lograr una plena aprehensión cognoscitiva de su esencia. Sin embargo, epistemológicamente esto no supone ninguna desventaja[59], sino todo lo contrario, puesto que el conocimiento filosófico, tal y como lo concibe Hildebrand, ha de partir de estos datos originarios y no de definiciones. Sobre la base de la intuición de estos datos —que habrá de darse al menos una vez en una intuición originaria— el conocimiento filosófico buscará la comprensión explícita y totalmente consciente (*prise de conscience*) de dichos datos. Debemos señalar que esta imposibilidad de definición de los datos últimos no implica una supuesta capacidad de dichos datos para eludir nuestro conocimiento, ni la imposibilidad de su aprehensión[60].

Consecuentemente, la belleza, por ser un valor, no será definible. Pero, tan pronto como se analizan los hechos sin prejuicios, se descubre su innegable existencia y la realidad de su esencia; tal y como sucede con los demás valores. Ciertamente, reconocer la belleza como un valor, en el sentido que ha sido defendido por Hildebrand, es la base indispensable para una verdadera estética[61] y, por tanto, la base de todo lo que va a ser expuesto a continuación.

[58] Cf. Ibid., p. 20 / pp. 33-34.
[59] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 58-60.
[60] Esto será tratado en el quinto capítulo de este trabajo.
[61] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 75.

Capítulo 2

LA ESFERA DE LA BELLEZA Y LOS VALORES ESTÉTICOS

1. LA FAMILIA DE LOS VALORES ESTÉTICOS

Cuando nos detenemos a preguntarnos por la específica naturaleza de los valores estéticos, nos damos cuenta de que atribuimos la cualidad de la belleza a los más dispares entes. Así, hablamos de la belleza de un rostro, de un cuadro, de una composición musical o de la belleza de un paisaje, pero, igualmente, hablamos de la belleza del amor, de la belleza de un acto de perdón o de cualquier otra acción virtuosa, al igual que hablamos de la belleza interior de la persona y de la expresión de esta belleza en su rostro. Incluso hablamos de cualidades que consideramos estéticas, como la brillantez de una mente privilegiada, o la elegancia de una prenda de ropa, sin que, por ello, consideremos a aquellos que las portan como bellos. ¿Podemos aun así considerar a todos los valores estéticos como una única familia de valores?

Sirviéndonos de estos ejemplos de belleza podemos reconocer los dos tipos fundamentales de belleza de los que habla Hildebrand: por un lado, la belleza metafísica y, por otro, la belleza de lo visible y de lo audible. Y, a pesar de las diferencias que se dan entre uno y otro tipo de belleza, que señalaremos a continuación, Hildebrand responde afirmativamente a la pregunta planteada, pues sostiene que sí puede considerarse a los valores estéticos como una única familia de valores cualitativos[1].

La belleza metafísica es la belleza de cosas inmateriales, en concreto, en la propuesta de Hildebrand, se trata eminentemente de la belleza que acompaña a todos los valores. Esta belleza guarda con dichos valores una relación de fundamentación excepcionalmente íntima, que nuestro autor denomina el brillo, la fragancia, la gloria de

[1] La unidad de la familia de los valores estéticos, que él defiende, es uno de los aspectos que trata de mostrarnos en el segundo de los capítulos de su *Estética*: «El reino de los valores estéticos: la belleza metafísica y la belleza de lo visible y lo audible» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 81-106), en el que presenta estos dos tipos fundamentales de belleza que él distingue y que exponemos brevemente a continuación.

los valores[2]. Se trata de una dimensión metafísica de los seres basada en su apariencia, en este caso, en la apariencia deleitable de los distintos tipos de valores, que llama a ser disfrutada y gozada en estos valores en tanto que son captados intelectualmente[3]. Así, hablamos de la belleza de un acto de perdón o de la belleza de virtudes como la humildad o la honradez. De igual forma, reconocemos la fealdad de todo vicio y de toda acción en la que está presente un disvalor moral. Es decir, al igual que reconocemos la específica belleza de todos los valores, se ha de considerar también la específica fealdad de todos los disvalores.

Vemos así que se trata de una belleza que acompaña a entidades espirituales. Es importante remarcar aquí que esta belleza no se adhiere directamente a estas entidades espirituales, sino que tiene su fundamento en los valores que pertenecen a dichas entidades. Es decir, una acción no es simultáneamente moralmente buena y bella, sino que su belleza se funda en el valor moral que está presente en ella[4]; insistimos, la belleza de esta acción es el reflejo, la fragancia, de ese valor moral. De ello se sigue que, si queremos considerar el rango de esta belleza metafísica, este rango dependerá enteramente del rango del valor del cual es irradiación[5]. Posteriormente analizaremos los distintos sentidos de la belleza metafísica a la luz de los distintos sentidos de valor que distingue Hildebrand y de su posible jerarquización.

Pero, además de esta belleza metafísica, Hildebrand nos habla de la belleza de lo visible y de lo audible, una belleza que llama a deleitarse en cosas captadas a través de los sentidos y que es la belleza que generalmente tenemos en mente cuando hablamos de valores estéticos. En este caso se trata de una belleza que pertenece directamente al objeto, una belleza que tiene su fundamento, no en otro valor que deba o no estar presente, sino en el objeto mismo y sus cualidades. En el caso de lo visible, por ejemplo, esta belleza dependerá de factores como el color, la forma o la proporción. Lo relevante en este tipo de belleza es que aquí el tema central es la belleza y no otro valor del cual la belleza sea su refulgencia.

---

[2] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 2 y 3.
[3] Cf. Spencer, «Dietrich von Hildebrand's *Aesthetics*», p. 55.
[4] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 90.
[5] Cf.*Ibid*., p. 94.

Asimismo, dentro de esta belleza de lo visible y de lo audible —y esto es una aportación específica de su estética fenomenológica—, Hildebrand distingue dos tipos de belleza: por un lado, una belleza más modesta, de primer orden, que comprende cosas tales como la belleza de un sonido, de una voz o de un color; y, por otro, una elevada belleza espiritual —o belleza de segundo orden—, como la belleza de una bella melodía[6]. Esta belleza de segundo orden llama a una profunda reverencia y, pese a que pertenece a cosas visibles y audibles, en las cuales tiene su fundamento, su importancia supera a la de su portador, excediendo enormemente el estatuto ontológico de dicho portador. Por eso, en este tipo de belleza, nos dice Hildebrand que «el portador visible o audible es sólo un pedestal en el cual esta belleza aparece misteriosamente»[7] pues se adhiere a su portador de manera tan inmediata e intuitiva como la belleza de lo visible y de lo audible de primer orden, pero de un modo mucho menos inteligible. Ninguno de estos dos tipos de belleza de lo visible y de lo audible nos habla de la esencia de su portador. Pero, mientras la belleza de primer orden podemos considerarla como congenial al mundo de los sentidos, la belleza de segundo orden nos habla de algo incomparablemente superior. En este sentido, Spencer afirma que «esta belleza parece descender desde lo alto sobre su portador como una insinuación de la belleza eterna»[8].

Lo característico del enfoque de Hildebrand consiste en reconocer que tanto la belleza metafísica como la belleza de lo visible y de lo audible tienen una misma peculiaridad cualitativa y, asimismo, que ambos tipos de belleza pertenecen a una misma familia de valores cualitativos: la de los valores estéticos. De modo que la belleza metafísica no tiene un sentido análogo con respecto a la belleza de lo visible y de lo audible, sino que es una belleza genuina en el propio sentido de la palabra[9]. Por tanto, la belleza es un valor cualitativo específico (la belleza de lo visible y de lo audible) y, además, un valor que acompaña a todos los valores (la belleza metafísica). De igual modo, la fealdad metafísica, aquella que acompaña a entidades que son portadoras de disvalores,

[6] Dietrich von Hildebrand, *Äesthetik*, vol. 1, cap. 2 y 6.
[7] «Der sichtbare oder hörbare Träger ist nur ein Piedestal, auf dem diese Schönheit geheimnisvoll erscheint» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 199).
[8] «This beauty seems to descend upon its bearer from above as an intimation of eternal beauty» (Spencer, «Dietrich von Hildebrand's *Aesthetics*», p. 56).
[9] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 89.

por ejemplo, morales, como en el caso de la envidia o el resentimiento, es una fealdad estética cualitativa[10].

Parece entonces pertinente preguntarse cuál es esa peculiaridad cualitativa que nos permite considerar tanto a la belleza metafísica como a la belleza de lo visible y de lo audible, como un mismo tipo de valor. Y no sólo a estas bellezas tan dispares que encontramos dentro de estos dos tipos de belleza, sino también a valores estéticos más modestos, aquellos que no pueden considerarse subespecies de belleza (la elegancia, el estar bien elaborado, etc.). ¿Puede hablarse en todos estos casos de una misma familia de valores?

> A pesar de todas las diferencias dentro de la belleza, incluyendo el sentido en el que podemos hablar de la belleza de la virtud y de una flor, o de la belleza de la genialidad o la de un color o una cara, existen cualidades estéticas de valor positivo que no son subespecies de la belleza.[11]

Para Hildebrand, los valores estéticos, junto a los valores morales, constituyen los típicos representantes de los valores cualitativos y considera que lo que caracteriza a una familia de valores cualitativos es, fundamentalmente, la naturaleza de su tema[12]. Así, en el caso de los valores morales, encontramos la presencia de un valor fundamental, básico, el de lo moralmente bueno, que abarca a todos los valores de esta familia (como la humildad, la generosidad, la pureza, etc.) y que, por tanto, explica la unidad del tema de dicha familia. Esto, a su vez, permite identificar con facilidad la unidad de dicha familia de valores[13].

Sin embargo, en el caso de los valores estéticos la unidad de su tema no puede explicarse de forma análoga a la de los valores morales, pues esta esfera carece de un valor tal que abarque a todos los demás. Si bien es cierto que la belleza constituye el valor estético más elevado y el valor estético por excelencia, sin embargo, no todos los valores

---

[10] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 98.
[11] «Unbeschadet aller Unterschiede innerhalb der Schönheit, selbst in dem Sinn, in dem wir von der Schönheit der Tugend und einer Blume, von der Schönheit der Genialität und der einer Farbe oder eines Gesichtes sprechen können, gibt es positivwertige ästhetische Qualitäten, die nicht Unterarten der Schönheit sind.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 87).
[12] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 82-83.
[13] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 15.

estéticos pueden ser considerados subespecies de la belleza. Hablábamos anteriormente de la elegancia y la brillantez como cualidades estéticas que pueden presentarse en los objetos, sin que dichos objetos sean necesariamente bellos. Así también, el estar bien hecho, puede considerarse como otra de estas cualidades estéticas que, sin ser subespecies de la belleza, deben contarse, no obstante, dentro de la esfera de los valores estéticos[14]. Por otra parte, tipos de belleza que sí se considerarían subespecies de belleza serían: lo grácil, lo precioso, lo elevado, lo sublime o lo poético. Vemos así cómo los conceptos de lo «valioso estéticamente» y lo «bello» no son coextensivos, extendiéndose lo estéticamente valioso más allá de lo que consideramos estrictamente bello[15].

> Un vistazo a ellos [los valores estéticos] nos muestra pronto que la unidad de los valores estéticos, el elemento común que nos permite hablar de una familia de valores, no nos permite decir que todos los valores estéticos estén abarcados por el valor fundamental *bello* del modo en el que todos los valores morales son abarcados por el valor fundamental de lo moralmente bueno.[16]

A pesar de estas dificultades Hildebrand afirma que sí puede hablarse de una familia de valores en el caso de los valores estéticos. Pero entonces, ¿cuál es la característica o características que encontramos en la contemplación tanto de lo bello como de todo aquello dotado de valores estéticos que no son subespecies de la belleza, aquello que nos permite hablar en ambos casos de una misma familia de valores?[17].

Esta problemática no sólo la encontramos en la obra de Hildebrand, sino que está presente en la reflexión filosófica del momento actual, especialmente debido a las expresiones de arte contemporáneo. Como expresa García Norro[18], no es simplemente que no comprendamos plenamente el significado de estas obras de arte contemporáneo, o que no se entiende lo que representan —muchas muestras de arte de siglos anteriores encierran símbolos iconográficos que la mayoría desconocemos y, sin embargo, no

---

[14] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 17.
[15] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 81.
[16] «Ein Blick auf sie zeigt bald, daß die Einheit der ästhetischen Werte, das Gemeinsame, das uns berechtigtm von einer Wertfamilie zu sprechen, uns nicht zu sagen erlaubt, alle ästhetischen Werte würden von Grundwer *schön* umfaßt, wie alle sittlichen Werte von Grundwert des sittlich Guten.» (Hildebrand, Ästhetik, vol. 1, p. 86).
[17] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 86-87.
[18] Juan José García Norro, «¿Puede una obra de arte no ser bella?» en Felipe Martín Ignacio (coord.), *Cómo se hace una disertación filosófica*. Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2021, pp. 277-291.

sentimos la estupefacción o extrañeza que experimentamos al recorrer una galería de arte contemporáneo—, sino que no reconocemos en ellas valores estéticos y, además, tampoco despiertan en nosotros, al contemplarlas, un sentimiento de placer. Y no sólo eso, sino que, en muchos casos, el común de los mortales las considera como una farsa[19]. ¿Es posible que estas muestras de arte, aunque no sean bellas, sí posean algún tipo de valor estético? o, como plantea el autor, ¿es posible encontrar una definición de obra de arte que no ligue su noción a la de la belleza?

En una primera aproximación, García Norro plantea la posibilidad de entender el arte por medio de una definición borrosa y general, concibiendo el arte como cualquier creación del espíritu humano que sea considerada como tal: «Dicho de otra manera, lo que crean los que se llaman a sí mismos artistas, lo que el público reconoce como artístico, pues se compra y vende en los mercados de *arte*, se expone en las galerías de *arte*, se estudia en los libros de *arte*, etc.»[20]. Tratando de afinar un poco más en esta posible definición, apunta la hipótesis de que un rasgo común de toda obra de arte consista en «su irrebasable inutilidad, de forma que su modo de ser es el propio de la *Vorhandenheit*, de lo indisponible y, por ende, lo contemplable»[21]. Pero esta caracterización tiene el problema de compartirse con otros muchos entes que no consideramos obras de arte. Lo que le lleva finalmente a plantear esta última propuesta: «Un objeto cualquiera o una actividad humana cualquiera es una *obra de arte* en la medida en que resulta capaz de suscitar fuertes emociones en quienes lo contemplan»[22], pero no de forma aislada, sino mostrando esta capacidad de forma universal —aunque no en el sentido estricto de que no haya excepción, sino de que sea mayoritaria—. De forma que, finalmente afirma:

> Si este análisis de la naturaleza de una obra de arte no estuviese profundamente descaminado, podría proporcionar una respuesta no banal a la pregunta inicial. Sí, una obra de arte, o sea, un objeto o una actividad cualquiera, puede carecer de belleza e incluso ser rematadamente fea, siempre que, por alguna otra razón, sea capaz de suscitar profundos sentimientos a un gran número de personas.[23]

---

[19] Cf. Will Gompertz, «Introducción», en *¿Qué estás mirando? 150 años de arte moderno en un abrir y cerrar de ojos*. Trad. Federico Corriente Basús. Taurus, Madrid, 2016, 8ª ed., pp. 17-23, p. 22.
[20] Norro, «¿Puede una obra de arte no ser bella?», p. 280.
[21] *Ibid*., p. 283.
[22] *Ibid*., p. 285.
[23] *Ibid*., p. 286.

¿Cuál es el principal problema que plantea esta propuesta? Que, precisamente, lo que queda sin respuesta es cuál es esa «alguna otra razón». Pues, como se aduce justo antes de finalizar el artículo, suscitar esos profundos sentimientos y esas experiencias hondas se liga a las características del objeto, pero señalando que esas características pueden estar relacionadas tanto con características que habitualmente ligamos con la belleza (como una armonía de líneas y colores, un ritmo peculiar en la distribución en el espacio o el tiempo, etc.), como al margen de ellas, pudiendo producirlas objetos manifiestamente feos.

Sin tomar en consideración la opinión que Hildebrand pueda tener del arte contemporáneo o de obras manifiestamente feas —no la trasposición que realiza el arte de cosas feas, lo cual considera como perteneciente íntegramente al arte—, que requeriría una consideración aparte, la respuesta que plantea Hildebrand para identificar lo estético, para poder concebir una única familia de valores estéticos que integre tanto el valor de la belleza —ya sea como belleza metafísica o belleza de lo visible y de lo audible— como los valores estéticos que no son subespecies de belleza, parece estar en el carácter de *delectabile* y en la dimensión apariencial de lo dado[24]. Hildebrand señala cómo ambos rasgos se dan en todos los valores estéticos, considerando, por tanto, que es su presencia la que permite caracterizar a todos los valores estéticos dentro de una sola familia de valores:

> Quizá uno podría ver en estas dos características, la dimensión apariencial y la delectabilidad, los rasgos que unen todos los valores estéticos en una familia de valores, sea lo estético como tema, como por ejemplo en el arte, o sea la belleza como don sobreabundante.[25]

---

[24] De ahí que tenga sentido el mismo término de «estética» como designación de la teoría de la belleza, pues, originalmente significa «lo relativo a la sensación». De forma que habría una relación entre la «sensación» o, más en particular, la sensación de lo deleitable, con la belleza y esto posibilitaría, asimismo, que esta disciplina abarque no sólo lo bello sino también lo estéticamente valioso en general. ¿Puede mantenerse en el caso de la belleza metafísica, aunque no accedamos a ella propiamente a través de la sensación? Parece que sí, puesto que, como veremos, esa dimensión apariencial no es sólo propia de la belleza de lo visible y de lo audible sino, también, de la belleza metafísica.

[25] «Vielleicht könnte man in diesen zwei Charakteristiken, der Aussehensdimension und der Delektabilität, die Merkmale sehen, die alle ästhetischen Werte zu einer Wertfamilie zusammenschließen, sei es das Ästhetische als Thema, wie z. B. In der Kunst, sei es die Schönheit als superabundante Gabe» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 92).

En primer lugar, hablar de la dimensión apariencial como un rasgo de los valores estéticos no hace sino destacar la importancia de cuál es el aspecto bajo el que se nos presentan las cosas. Cómo se ven las cosas, cuál es la peculiar forma en que se nos presentan, tiene para Hildebrand en su filosofía una radical importancia, pues no se trata de una simple arbitrariedad, ni es algo que produzca el sujeto que percibe dicha apariencia —sin negar que haya determinados aspectos que presupongan una mente humana para ser captados—, sino que es claro que los datos se nos presentan bajo una determinada unidad apariencial y es importante intentar entender por qué esto es así. Esto implica adentrarse en cuestiones epistemológicas que no son nuestro principal campo de investigación, pero en las que debemos adentrarnos mínimamente para intentar comprender con mayor claridad la caracterización que Hildebrand propone de los valores estéticos.

Quizá los sonidos, como nos dice la física, constitutivamente no son más que ondas, pero, sin embargo, siguen presentándosenos como sonidos y, precisamente, su significatividad para nuestra vida estriba en su ser percibidos como tales y no en su peculiar constitución. En el caso de las sustancias corpóreas[26], debido a su carácter no plenamente inteligible y contingente, es posible hacer una distinción entre la naturaleza fenoménica y la naturaleza real o constitutiva de estos seres. Es de esta última —en tanto que naturaleza constitutiva no accesible a una intuición de hechos necesarios—, de la que se ocupan las ciencias naturales, mientras que la naturaleza fenoménica es el aspecto que nos ofrecen, a nuestra experiencia ingenua, estas sustancias. Sin embargo, esta apariencia no es un simple espejismo, no es una mera apariencia cuya existencia se reduzca a ser un mero objeto de nuestra consciencia, sino que es la cara válida de estos seres reales; se

[26] Con relación a los diversos tipos de ser-así véase: Hildebrand, *WiPh*?, cap. 4. Hildebrand distingue tres diversos grados de unidad de ser-así: las unidades caóticas o accidentales, las unidades genuinas y las unidades necesarias. Las unidades caóticas suponen el grado ínfimo de unidad y ésta se debe, no a una conexión interna de sus elementos, sino a una conexión meramente fáctica, ya que dicha unidad no responde a ninguna plenitud objetiva de sentido. Como ejemplos: un montón de piedras o una serie de tonos al azar sin formar una melodía. Las unidades genuinas, o morfológicas, son entidades con una naturaleza dotada de sentido que nos permite hablar de ellas como tipos reales, pero cuya unidad es contingente, pues carece de la plena inteligibilidad de los estados de cosas *a priori*. Por ello, su conocimiento es un conocimiento empírico, desde fuera, que requiere de la descripción. Además, en estas unidades, como acabamos de apuntar, encontramos dos estratos: por una parte, su aspecto o naturaleza fenoménica y, por otra, su naturaleza constitutiva. Unidades de este tipo son el oro, el agua, un roble o un león. Por último, las unidades necesarias son la base de lo que Hildebrand entiende como conocimiento *a priori*, propio de la filosofía, debido a su plena inteligibilidad y a su necesidad intrínseca. Se trata de unidades accesibles a la intuición, a las cuales considera como las esencias genuinas, en las que la dualidad entre unidad aparencial y constitutiva desaparece. Entidades de este tipo son la persona, el amor, la justicia, un triángulo, etc.

trata de su unidad apariencial[27], a través de la cual puede llegar incluso a percibirse una esencia estética[28].

Por tanto, este aspecto accesible a nuestra experiencia ingenua no es una mera ilusión subjetiva, una apariencia inválida, sino un fenómeno objetivo[29]. Además, estas unidades aparienciales forman parte de la cadena de elementos que constituye el aspecto dotado de sentido del mundo exterior —que es lo que nos hace diferenciarlos de las meras ficciones o de los engaños producidos por las limitaciones de la mente humana—. Es en este sentido en el que afirma Hildebrand que no son más reales o válidas las vibraciones de onda que los colores a los que sirven de base, pues, precisamente, una de las razones de su existencia es aportar esa base sin la que no se daría la apariencia de los colores. En este punto, para aclarar este carácter objetivo de la naturaleza fenoménica de lo dado, recurre, precisamente, a la siguiente comparación con las obras de arte:

> Comprenderemos mejor la naturaleza de este «mensaje de objetividad» si pensamos en una obra de arte. El artista utiliza muchos medios para traer al ser determinados efectos. Esos efectos, el contenido artístico real, son la *raison d'être* de la utilización de todos los medios empleados para producirlos. Si alguien no capta el contenido artístico se ha perdido lo fundamental; esto es, no ha captado el tema de la obra de arte ni su sentido real. Quien escucha una sinfonía y pretende que únicamente los músicos y sus instrumentos, así como los movimientos que ellos hacen son reales y que la música es simplemente un producto subjetivo, éste invierte claramente el sentido objetivo de la sinfonía. Los movimientos de los músicos son un sinsentido y algo ridículo si se prescinde de la música que han de producir. Su *raison d'être* es la música. De manera análoga, aquel aspecto de la naturaleza que constituye un portador de valores pleno de sentido y que supone un mensaje específico dirigido a la mente humana es plenamente válido y real, aunque presuponga una mente humana para ser captado o, incluso, para constituirse como tal.[30]

---

[27] Cf. Hildebrand, *WiPh*?, pp. 96-102 / pp. 102-109.
[28] Se trata de ciertos «seres-así aparentes», es decir, de los aspectos exteriores de algunas realidades que ofrecen una esencia de una mayor plenitud de sentido que la de las unidades morfológicas, aunque sin alcanzar la de las esencias necesarias. Se trata de esencias puramente cualitativas, tales como la «leonidad» o la «acuosidad», que tienen sentido con independencia de los seres reales que poseen dicho carácter en cuestión. Esto permite que sean susceptibles no sólo de una descripción como la propia de la mayor parte de unidades aparienciales de los objetos que pertenecen a la categoría de unidades morfológicas, sino de una descripción más inteligible, pues poseen un carácter más intuitivo y una inteligibilidad mayor: «Podemos, sin duda, extraer rasgos característicos de la esencia estética tan sólo centrando la atención en ella, sin necesidad de observaciones empíricas. No obstante, su contingencia impide todo conocimiento *a priori* fundado en ellas» (Hildebrand, *WiPh*?, p. 102 / p. 109).
[29] Cf. Hildebrand, *WiPh*?, Cap. 5; *Ethik*, pp. 13-14 / pp. 25-27.
[30] Hildebrand, *WiPh*?, pp. 149-150 / p.159.

Si no entendemos esta dimensión apariencial como un fenómeno objetivo no podremos comprender que se señale como una característica de los valores estéticos de tal importancia que, junto con la segunda característica, —la de ser un *delectabile*—, sea lo que nos permita caracterizar a la familia de los valores estéticos como tal.

Hemos de añadir, además, que esta dimensión está entendida aquí por Hildebrand en un sentido muy amplio, pues no se limita a la esfera de aquello que podemos percibir exclusivamente a través de los sentidos, ya sea la vista o el oído, sino que ha de extenderse más allá, pues, el fenómeno de la belleza, o los valores estéticos, no se reduce a los cuadros, o a los paisajes, sino que se da también, como mencionábamos en los ejemplos, en el amor, en la justicia, en la generosidad, en la pureza, etc. Justamente, cuando hablamos de la belleza metafísica del amor, o de los valores morales, su belleza es como una fragancia, un destello, que acompaña a estos valores y que pertenece a su dimensión apariencial. Por tanto, la aprehensión de esta dimensión apariencial consiste más bien en una aprehensión espiritual que en una visión con los ojos. No obstante, esta aprehensión espiritual es igualmente necesaria en el caso de la belleza de las cosas visibles y audibles y de aquellas que vienen mediadas por las palabras[31]. En definitiva, la importancia de cómo se ven las cosas, de cómo se nos presentan y, por ende, de la belleza y de todo otro valor estético, se extiende a lo que es perceptible por los sentidos y a lo que está más allá de ello. Esto lo apreciaremos más claramente cuando analicemos en el siguiente apartado la belleza metafísica de los distintos sentidos de valor.

Escribe, por otra parte, Hildebrand: «Esta dimensión de la apariencia se dirige de manera especial a la persona, tiene el carácter de una autorrevelación, de un hablar a la

[31] «Esta dimensión de la apariencia se extiende también a toda la belleza en la naturaleza y el arte» / «Die Aussehensdimension erstreckt sich auch auf alle Schönheit in Natur und Kunst» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 92, n. 14). En este sentido, a la hora de investigar la esencia de la estético, destaca Tirado la importancia de que lo estético no se limite al ideal de belleza ateniense que radicaba en la *noesis*, en una intuición intelectual que accedería a la Belleza-en-sí, pues, en ese caso, «la palabra "estética" y "lo estético" mismo sería el resultado de un error terminológico, pues la palabra adecuada sería consecuentemente "lo noético"» (Víctor M. Tirado San Juan, «Esencia y dimensionalidad de lo estético» en Alejandro Trapero (ed.), *Lo estético*. Universidad San Dámaso, Madrid, 2020, pp. 21-49, p. 22). Los términos de «estética» y «lo estético», como dice más adelante, «sólo serían adecuados si lo sensible jugara un papel decisivo en el ámbito de lo estético» (*Ibid*., p. 26).

persona. Esto también se expresa en el hecho de que toda belleza es un *delectabile*»[32]. La belleza no sólo requiere de una aprehensión espiritual, sino que, a nosotros, como personas con esa capacidad de aprehensión espiritual, se nos dirige de una especial manera, lo cual no va en detrimento del carácter de valor, de importancia intrínseca, de la belleza: «Pertenece a la esencia de la belleza y de su dimensión metafísica apariencial, el ser deleitable debido a la plenitud de su valor. Lo bello apela a ser captado, a un llegar a ser feliz en ello, a un *frui*»[33].

Por tanto, no sólo es importante la dimensión apariencial de la belleza y de los valores estéticos, sino también su ser un *delectabile*, algo agradable. En este mismo sentido, siguiendo en parte a Husserl, destaca Tirado ambas dimensiones señaladas por Hildebrand, afirmando que lo estético viene propiamente determinado por el modo de aparecer de lo que aparece y por el atemperamiento fruitivo de la afección. Si esto fuera así, afirma que el factor de la existencia de lo real y del interés práctico en ello sería poco importante, de modo que la vida estética tendría una dimensión fruitiva y contemplativa fundamental[34]:

> La idea es que lo estético tiene como uno de sus elementos decisivos el aparecer en tanto que aparecer (Husserl). Lo decisivo no es pues la remisión a otra cosa, por ejemplo, a la profundidad de la cosa que no aparece, porque se quiere conocer su esencia, por ejemplo, como movimiento de la razón. En lo estético el espíritu se queda en lo que aparece en su aparecer, es la fruición en el puro aparecer. Y el aparecer en el hombre acontece siempre sensiblemente (*aisthitéticamente*).[35]

Llegando finalmente a afirmar este autor que lo «estético es ese ámbito fruitivo en torno al aparecer»[36].

---

[32] «Diese Dimension des Aussehens wendet sich in besonderer Weise an die Person, sie hat den Charakter des Sich-Offenbarens, des Sprechens zu der Person. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß jede Schönheit ein *delectabile* ist» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 90).
[33] «Es gehört zum Wesen der Schönheit und ihrer metaphysischen Aussehensdimension, aus del Fülle ihres Wertes heraus delektabel zu sein. Das Schöne appelliert an ein Erfaßtwerden, an ein Beglücktwerden, an ein *frui*» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 91).
[34] Cf. Tirado, «Esencia y dimensionalidad de lo estético», pp.42-44.
[35] Tirado, «Esencia y dimensionalidad de lo estético», p. 46.
[36] *Ibid*., p. 47.

Para finalizar, e incidir en la unidad defendida por Hildebrand de una única familia de valores estéticos, recogemos un fragmento de su *Estética* en el que sostiene que tanto el carácter de dimensión apariencial como el carácter deleitable no se encuentran sólo en lo bello, sino en todos los valores estéticos:

> la belleza pertenece a la esfera de la gloria y es un *fruendum*. Esto es verdad no sólo acerca de la belleza, sino de todos los valores estéticos, aunque de una manera análoga: todos los valores estéticos poseen esta dimensión apariencial y todos son deleitosos. Por supuesto, la delectación de lo cómico no puede compararse con la delectación de la belleza sublime, especialmente, la de la santidad. Pero lo cómico también se caracteriza por la dimensión apariencial.[37]

2. LA BELLEZA METAFÍSICA A LA LUZ DE LOS DISTINTOS SENTIDOS DEL VALOR

Como es bien sabido Hildebrand, junto a Husserl, Scheler y Hartmann, es uno de los autores fundamentales en el desarrollo de la ética fenomenológica de los valores. Si nos acercamos a cualquiera de sus obras fácilmente encontraremos análisis acerca del valor y de los distintos tipos de valor, adentrándonos en un mundo de una inmensa riqueza, que él mismo denominó como el «mundo de los valores». No es nuestra intención desentrañar su ética fenomenológica, ni elaborar un tratado sobre los valores, pero sí tratar de sistematizar las divisiones que establece dentro de este mundo de los valores de la mano de la belleza. De esta forma, nuestro propósito es iluminar algunos aspectos que no han sido desarrollados sistemáticamente y buscar alcanzar una mayor claridad allí donde el acercamiento a estas cuestiones a través de la belleza lo posibilite.

Así, por ejemplo, esta sistematización nos ayudará a diferenciar con mayor claridad los distintos tipos de valor descritos por Hildebrand, especialmente para aquel que sólo conozca la *Ética* —obra en la que no se habla de los valores técnicos o de perfección—, o para quien acceda a su pensamiento a través de la *Estética*. Pues, por ejemplo, cuando habla de la belleza metafísica como irradiación de los valores en esta

[37] «...die Schönheit zur Sphäre der Glorie gehört und ein *fruendum* ist. Dies gilt nicht nur für die Schönheit, sondern für alle ästhetischen Werte, wenn auch in analoger Weise: Alle ästhetischen Werte besitzen diese Aussehensdimension und alle sind delektabel. Natürlich ist die Delektabilität des Komischen unvergleichbar mit der Delektabilität der sublimen Schönheit, vor allem der der Heiligkeit. Doch ist auch das Komische durch die Aussehensdimension charakterisiert.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 92).

obra, pasa de los valores morales a los intelectuales, posteriormente a los valores técnicos y, de ahí, a los valores vitales, sin señalar que se trata de tipos distintos de valores, los cuales no pueden englobarse en su totalidad como valores cualitativos.

El acercamiento que planteamos aquí es posible, precisamente, gracias a la caracterización que realiza Hildebrand de la belleza metafísica, que es el brillo, el resplandor, que acompaña a todos los valores: «Si nos preguntamos por la relación entre la familia de los valores de la belleza y otras familias de valores, descubrimos un hecho esencial: todos los demás valores poseen una específica belleza y todos los disvalores una específica fealdad»[38]. Esta belleza, como un epifenómeno que acompaña de manera necesaria y esencial a los valores, es un rasgo esencial suyo y nos facilita, además, captar la preciosidad interior que caracteriza tan profundamente al valor *qua* valor[39].

Además, nuestro autor sostiene que cada una de las clases de valores posee una peculiar belleza, que difiere a tenor de su portador específico, es decir, a tenor del valor concreto al que acompaña[40]. De ahí que tenga sentido tratar de estudiar la belleza metafísica a la luz de los distintos sentidos del valor. Asimismo, debido a esta dependencia de la belleza metafísica del valor del cual es su resplandor, el rango de esta belleza depende enteramente del rango del valor. De forma que la belleza de los valores que pertenecen a una familia de valores más elevada es siempre una mayor y más sublime belleza[41]. En este sentido sostiene Hildebrand que los valores morales son aún más hermosos que los valores vitales[42]. Igualmente, la jerarquía dentro de una familia de valores determina el rango de la belleza irradiada. En la exposición de la belleza metafísica que vamos a realizar a continuación trataremos de respetar esta jerarquía que

---

[38] «Fragen wir nach der Beziehung der Wertfamilie der Schönheit zu anderen Wertfamilien, so entdecken wir eine wesentliche Tatsache: Alle anderen Werte besitzen eine spezifische Schönheit, alle Unwerte eine bestimmte Häßlichkeit.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 90). Encontramos esta misma idea en el siguiente fragmento: «El misterio íntimo del valor se manifiesta también en el hecho de que cada tipo de genuino valor posee su belleza específica. […] vimos que todo auténtico valor, tanto ontológico como cualitativo, posee tal belleza metafísica. Sin embargo, la palabra "posee" no corresponde bien a la relación entre valor y belleza metafísica. Esta es un resplandor, un aroma del valor. Algo análogo sucede con la belleza de la verdad, el *splendor veri* (el resplandor de la verdadero)» (Hildebrand, *Moralia*, p. 56 / p. 55).
[39] Cf. Hilderband, *Moralia*, pp. 56-57 / pp. 55-56.
[40] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 92-94.
[41] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 94.
[42] «Los valores morales son aún más bellos que los vitales, la santidad es aún más bella que todos los demás valores» / «Sittliche Werte sind noch schöner als vitale, die Heiligkeit noch schöner als alle anderen Werte.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 94).

puede percibirse en la propia belleza sirviéndonos de los comentarios realizados por Hildebrand al respecto.

En último lugar, antes de pasar a la belleza metafísica de cada uno de los tipos de valores, hemos de señalar que, en las obras publicadas por Hildebrand previas a la elaboración de su *Estética*, podemos diferenciar cuatro tipos distintos de valores, es decir, cuatro tipos distintos de importancia intrínseca, que son: los valores cualitativos, los valores ontológicos, los valores de perfección y el valor formal de ser algo[43]. Por ello, en referencia a estos cuatro tipos de valores nos habla Hildebrand de una distinta belleza metafísica.

2.1. La belleza metafísica de los valores cualitativos

En primer lugar, tenemos la belleza que acompaña a los valores cualitativos. Estos valores se caracterizan porque cada uno de ellos posee su opuesto contrario, es decir, su correspondiente disvalor; así como a la belleza se opone la fealdad, a la justicia se opone la injusticia. Además, es característico de estos valores el dividirse en familias de valores en función de su peculiaridad cualitativa, en función de un determinado rango y tema. Como ya hemos indicado anteriormente, Hildebrand señala como representantes típicos de los valores cualitativos la familia de los valores morales y la de los valores estéticos. Una tercera característica de estos valores es su jerarquización, que se da tanto dentro de una misma familia cualitativa —una jerarquía interna que consiste en una diferencia cualitativa y de rango, según la cual, por ejemplo, la humildad es superior a la sinceridad—, como entre las diversas familias de valores —en este caso se trata de una jerarquía en función de una diferencia no sólo cualitativa sino también de tema, de *ratio*, según la cual afirmamos que los valores morales son superiores a los intelectuales—. Además, un mismo valor cualitativo puede darse en mayor o menor grado, de forma que, por ejemplo, podemos afirmar que una persona es más generosa que otra. Por último, es

[43] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 10, 12; *Ästhetik*, vol. 1, cap. 2, 8; Dietrich von Hildebrand y Alice Jourdain, *Graven Images: Substitutes for True Morality*. David McKay Company, Nueva York, 1957, cap. 5, recogido como *Substitute für wahre Sittkichkeit* en *GW*, vol. VII. Josef Habbel, Regensburg, 1974, pp. 11-188. Hay traducción española: *Deformaciones y perversiones de la moral*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011. Para una clara presentación de estos cuatro tipos de valores véase: Rogelio Rovira, «On the Manifold Meaning of Value».

también característico de los valores cualitativos una cierta trascendencia, o independencia, del valor con respecto a su portador.

En su *Estética* Hildebrand señala, además de los valores estéticos —bajo cuya perspectiva, en tanto que belleza metafísica que acompaña a todos los demás valores, queremos considerar los restantes valores—, cuatro familias de valores cualitativos, alguna de las cuales no está exenta de cierta ambigüedad. Estas familias de valores cualitativos las trae Hildebrand a colación con la intención de destacar la existencia y relevancia de la belleza metafísica. Se trata de las familias de los valores morales, de los valores intelectuales y de los valores vitales, pero, además, considera una serie de valores cualitativos generales, que primeramente presenta como valores personales generales[44], que no pueden adscribirse a una familia concreta de valores.

a. Valores morales. El caso más notable en el que reconocemos que una determinada clase de valores posee una específica belleza, es el de los valores morales. Valores tales como la fidelidad, la generosidad, la honestidad, la sinceridad, la pureza o la humildad, o los actos que son portadores de estos valores poseen una especial belleza propia. Esta belleza metafísica de los valores morales constituye su «cara», su «apariencia», y está tan estrechamente relacionada con el bien moral que es inseparable de él: «Es cierto que en la acción buena o en el sublime acto de amor el valor temático es el moral y sólo él. Pero le es propio, como un epifenómeno necesario y esencial, una belleza gloriosa»[45].

Entre el valor moral y su correspondiente belleza metafísica encontramos una relación de fundamentación única, pero propia de toda belleza metafísica: «Esta belleza es, por así decirlo, el reflejo, el resplandor, la fragancia del valor moral»[46]. De este modo, lo temático, lo principal —el *principium*, utilizando una terminología ampliamente empleada por nuestro autor—, es el valor moral, mientras que la belleza es su resplandor, su fragancia, es decir, el *principiatum*. Esta belleza es un don que fluye

[44] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 93-94, 101-104.
[45] Hildebrand, *Moralia*, p. 56 / p. 55.
[46] «Diese Schönheit ist gleichsam der Abglanz, die Ausstrahlung, der Duft des sittlichen Wertes.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 90).

sobreabundantemente del valor moral: «El valor moral, que es completamente distinto de él [del valor estético], es el tema; su valor estético es un don sobreabundante»[47].

Debido a esta relación de fundamentación, Hildebrand sostiene que sólo podemos aprehender esta belleza cuando hemos captado el valor moral en su especificidad, cuando lo hemos reconocido como tal valor moral y cuando éste supone el tema principal para nosotros[48]. Es decir, cuando nuestro foco de atención está puesto en él en cuanto valor moral y no en cuanto que es bello. Si erramos a la hora de entender esta tematicidad del valor moral e intentamos hacer de la belleza el tema principal, no sólo caemos en el esteticismo, sino que esta belleza se desvanece para nosotros. Esto nos hace ver que la orientación con la que nos dirigimos a las cosas valiosas, a los bienes, es fundamental de cara a que los valores presentes en ellos puedan ser captados[49].

Pero, aunque la tematicidad es del valor moral, una vez que aprehendemos la belleza de este valor moral —que, como acabamos de ver, implica haber captado el valor moral como tal—, esta belleza nos anuncia el valor moral[50]. De este modo, aprehender plenamente la belleza del valor moral es un estadio particular en la comprensión de este valor moral y en el encuentro con él. La propia peculiaridad de esta belleza nos hace reconocer que no la encontramos sino como fragancia del valor moral, de forma que no lo enmascara, ni nos impide reconocerlo, sino al contrario, nos lo muestra, nos lo anuncia, nos hace aún más patente que estamos frente a un valor moral. Es decir, adentrarnos en la contemplación de su belleza es adentrarnos en la contemplación de su esencia, en este caso, en su ser un valor moral. La belleza metafísica nos lleva a la esencia de aquello que contemplamos: «La belleza metafísica, que es su irradiación, no sólo no interfiere con la tematicidad de estos valores [los valores morales, intelectuales y vitales de la persona amada], sino que les da una preeminencia particular»[51].

---

[47] «Der sittliche, von ihm ganz verschiedene Wert ist das Thema; sein ästhetischer Wert ist eine superabundante Zugabe» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 92).
[48] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 92-93.
[49] Importancia de adecuar nuestra atención al objeto en función del rango objetivo de los valores presentes en él, en este caso concreto, en función de la superioridad de los valores morales sobre los estéticos. Si bien, en el caso de la belleza metafísica, esta siempre es secundaria respecto del valor del que emana.
[50] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 92-93.
[51] «Die metaphysische Schönheit, die deren Ausstrahlung ist, tastet die Thematizität dieser Werte nicht nur nicht an, sondern hebt sie besonders hervor» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 91).

Habíamos expuesto ya cómo el rango de esta belleza depende enteramente del rango del valor del cual es irradiación, de forma que cuanto más alto jerárquicamente se sitúa una familia de valores mayor y más sublime es su belleza. Del mismo modo ocurre dentro de las propias familias de valores, de forma que, dentro de los valores morales: «Cuanto más alto se sitúe una virtud en la jerarquía de lo moralmente bueno, o cuanto mayor sea el valor moral de una acción, más bellas son»[52]. La belleza y capacidad para conmovernos de la fidelidad matrimonial que contemplamos en un matrimonio que celebra sus bodas de oro se nos presente como muy superior a la belleza de un acto de generosidad, como aquel en el que un niño comparte sus juguetes con un hermano o un amigo —sin que por ello deje de ser también bello este acto de generosidad—.

Todo lo dicho con relación a los valores morales y su belleza metafísica se aplica también a los disvalores morales y su correspondiente fealdad metafísica. En ambos casos podemos señalar la peculiaridad con la que se da esta relación entre el valor o el disvalor moral y su correspondiente belleza o fealdad metafísica. Pues, aunque se trata de una relación de fundamentación propia de toda belleza metafísica —con independencia del valor en el que se fundamente— Hildebrand considera este caso como único. Y lo considera único porque: «La particular belleza de la santidad y la fealdad demoniaca del pecado nos es dada de la forma más inequívoca»[53]. Creemos que este carácter único tiene su razón de ser, precisamente, en la centralidad y primacía que los valores morales, la esfera y las cuestiones morales, tienen por encima del resto[54]: «los valores morales irradian de un modo peculiar la belleza última, la profundidad, la gloriosa luz de los valores en general; así como solamente ellos tienen el carácter normativo obligatorio para nosotros»[55].

---

[52] «Je höher eine Tugend in der Hierarchie des sittlich Guten steht, je größer der sittliche Wert einer Handlung, um so schöner sind sie.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 94).

[53] «Am eindeutigsten ist uns die besondere Schönheit der Heiligkeit und die teuflische Häßlichkeit der Sünde gegeben.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 93).

[54]El tema de la primacía de los valores morales que nace de la esencia específica de dichos valores lo desarrolla Hildebrand en su *Ética*, cap.15. Una de las características principales de estos valores es que son indispensables para todo hombre, es decir, a todos se nos exige la posesión de todos los valores morales. Así también, en la *Estética*, defiende que toda persona tiene la capacidad para captar los valores morales, mientras que para captar los valores estéticos hace falta un «órgano» específico que no todo el mundo posee.

[55] Hildebrand, *Moralia*, p. 67 / p. 70.

b. Valores «intelectuales». En segundo lugar, dentro de los valores cualitativos, nos encontramos con la familia de los valores intelectuales. En obras anteriores a la *Estética*[56] Hildebrand ha considerado a esta familia de valores como una única familia, sin embargo, a la hora de hablar acerca de estos valores en la *Estética* se ve obligado a subrayar que aunar a todos los valores que ha caracterizado como intelectuales en una sola familia es algo inadecuado.

En la *Ética*, en una nota a pie de página[57], declaraba ya Hildebrand que en la familia de los valores intelectuales se distinguían dos subgrupos; por un lado, el amplio domino de las facultades intelectuales en sentido estricto, que comprenden la agudeza intelectual, la rapidez mental, el «esprit», el ingenio y la capacidad y profundidad intelectual; y, por otro, los valores que se encuentran en el genio artístico y en la sensibilidad para los valores artísticos. Entre las características propias de los valores intelectuales —que destacaba en el transcurso de su investigación acerca de la esencia específica de los valores morales—, se encuentra el ser un tipo de valores que se dan exclusivamente en la persona, al igual que sucede en el caso de los valores morales. Sin embargo, a diferencia de estos, de los valores «intelectuales» no se es responsable, puesto que no se fundan en la libertad de la persona:

> Ningún otro valor personal —por ejemplo, la inteligencia o las grandes dotes musicales, el ingenio, la elocuencia brillante, la vitalidad poderosa— pueden fundarse en la libertad. El hombre no puede concederse estos valores a sí mismo. No brotan de una decisión libre, sino que tienen el carácter de dones.[58]

Aunque hemos de añadir que, en el desarrollo de dichos valores, de dichos dones, sí interviene la libertad de la persona y, consecuentemente, en esa medida, habría que ver la responsabilidad de la persona con respecto al estado de desarrollo en que se encuentran estos valores recibidos. En este fragmento que acabamos de citar, podemos ver algunos de los valores que caracteriza como valores «intelectuales» y comprobamos que nombra valores intelectuales de ambos subgrupos sin una mayor distinción. Lo que parece tener

---

[56] Cf. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft* en *GW*, vol. IV. Habbel, Regensburg, 1975, cap. 6; *Ethik*, cap.10; *Sub. Sitt.*, cap. 5.
[57] Cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 136, n. 3 / p. 160, n. 3.
[58] *Ibid*., p. 180 / p. 206.

sentido, pues lo que quiere enfatizar en ese momento de la *Ética* es el carácter de don propio de todos los valores que, de forma amplia, se pueden considerar «intelectuales».

Sin embargo, cuando afronta esta «familia» de valores desde la perspectiva de la estética, reconoce que no hay una familia tal, sino que los valores que se han englobado en ella constituyen varias familias de valores[59]. Estos valores conforman fundamentalmente dos grupos: tendríamos por un lado los valores intelectuales propios del genio artístico y, por otro, los valores intelectuales propios del genio filosófico, dándose una diferencia cualitativa entre ambos tipos de valores que les hace formar dos familias distintas de valores.

Dentro de la familia del genio artístico, encontramos valores tales como el don o el talento artísticos, propio de las distintas esferas del arte, en los que el tema es la belleza, así como la profundidad y la grandeza artísticas del artista que crea las obras de arte. Es también cierto que la cualidad del talento varía en las distintas esferas del arte en función del tipo de objeto artístico dotado de valor que el artista produce; no se requieren las mismas dotes para crear una sinfonía que una novela[60]. Por otro lado, en la familia de los valores intelectuales propios del genio filosófico se engloban valores tales como la profundidad, la claridad o la agudeza mental, en los que el tema no es la belleza, sino la verdad. Dentro de esta familia, considera Hildebrand que el principal portador del valor «intelectual» es el conocimiento, la capacidad de conocer y, seguido de él, la habilidad para formular y objetivar lo que uno sabe.

La diferencia entre una y otra familia puede ser claramente percibida si nos fijamos, por ejemplo, en el tipo de valor intelectual que admiramos en Aristóteles o Platón, frente al tipo de valor que admiramos en artistas como Mozart, Beethoven o Miguel Ángel. El valor que admiramos en estos últimos difícilmente puede ser considerado intelectual en el mismo sentido que el de los primeros y, el propio Hildebrand, estima que es inadecuado denominar al genio artístico con el nombre de valor intelectual[61]. Sin embargo, aunque sea de manera análoga, vemos que en ambas familias

---

[59] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 84.
[60] Cf. *Ibid.*, p. 85, n. 4.
[61] Cf. *Ibid.*, p. 84.

está presente el tema del intelecto, de la genialidad y hablamos, en ambos casos, de valores que pertenecen a personas y que se manifiestan, sobre todo, en las obras de dichas personas[62].

No obstante, a pesar de haber aclarado que se trata, al menos, de dos familias de valores, Hildebrand continúa utilizando el término genérico de valores «intelectuales»[63]. En definitiva, porque se trata de valores relativamente similares en comparación con las diferencias que se dan entre ellos y los valores de otras familias de valores cualitativos como los morales o vitales. Justamente esta similitud es la que hace comprensible que no haya escindido esta «familia» de valores en dos en obras anteriores y que haya sido en el momento de realizar una investigación fenomenológica en el ámbito de la estética en el que haya reconocido la necesidad de hacerlo.

En este mismo sentido habla de la belleza metafísica de los valores «intelectuales», sin diferenciar entre los distintos tipos o subgrupos que pueden establecerse dentro de estos valores. Aunque, atendiendo a los ejemplos de que se sirve, parece estar refiriéndose eminentemente a los valores relativos al genio filosófico. Así, respecto a la específica belleza de los valores «intelectuales» nos dice que tanto la profundidad como la altura intelectual son algo bello y que el genio intelectual tiene un cierto atractivo estético. Por su parte, a la plenitud y a la riqueza mental, los considera como algo con un cierto encanto estético que se puede caracterizar como brillante. De modo similar, podemos también reconocer que la rapidez y la agudeza mental son, a menudo, brillantes. Como contrapartida, la limitación intelectual y la banalidad portan disvalores estéticos. Hildebrand afirma que el disvalor estético propio de la banalidad es la trivialidad y los de la superficialidad son la pesadez y el aburrimiento[64].

c. Valores personales generales. Además de la distinción que hemos realizado entre valores intelectuales pertenecientes al genio filosófico y los pertenecientes al genio artístico, nos encontramos con una serie de valores personales generales, como ser una

[62] No obstante, el valor «intelectual» es completamente distinto al valor que encarna la obra creada. Así, el valor de las obras de Mozart es un valor estético, pero no lo es el genio de su don artístico.
[63] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 86. Motivo por el que siempre emplea este término entrecomillado en esta obra.
[64] Cf. *Ibid.*, p. 93.

persona notable o talentosa, o el tener un gran poder intelectual, que podemos encontrar tanto en la familia de los valores del genio artístico como en los del genio filosófico —una persona puede ser notable como artista o como filósofo—, pero, también, en otras muy diversas esferas —pues también un general, un científico o un inventor pueden ser personas notables—. Se trata de un tipo de valores cualitativamente nuevo, un don específico que puede acompañar a la persona, que se diferencia tanto de los valores morales como de los valores vitales que señalaremos a continuación[65].

En relación con estos valores Hildebrand nos dice que hay todo un abanico de valores estéticos que son la irradiación de estos valores personales generales. Sin embargo, precisamente debido a que pueden manifestarse en distintos ámbitos los considera, a su vez, como valores formales, aunque siempre con una específica manifestación cualitativa y, de ahí, que puedan englobarse dentro de los valores cualitativos[66].

Además de lo dicho acerca de estos valores personales generales hay que añadir que estos valores no forman una familia temática cualitativamente unida, es decir, no forman una familia de valores. Asimismo, a pesar de que los hemos considerado como valores generales personales, nos encontramos con que estos valores no están unidos sólo a personas, sino también a objetos y acontecimientos. Podemos hablar con sentido de que un libro científico sea, o no, significativo, o bien que una obra de arte o un evento o momento histórico lo sea[67]. Por tanto, igual que las personas que portaban estos valores irradiaban unos determinados valores estéticos, los distintos tipos de portadores de estos valores también lo harán.

En este punto se vuelve relevante la consideración de todos los valores distintos de los estéticos que están implicados en una persona o en un acontecimiento en los que encontramos estos valores generales, con su correspondiente valor estético, para la ponderación de su jerarquía. Así, en el caso de una persona que posee el valor estético que acompaña a la grandeza, pero, a su vez, es portadora de grandes disvalores de otro

---

[65] Cf. *Ibid*., pp. 85-86.
[66] Cf. *Ibid*., pp. 101-104.
[67] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 102.

tipo, por ejemplo, morales, constituye un terrible y repulsivo esteticismo centrarse en el valor estético de la grandeza desatendiendo el disvalor moral. Porque, cuando esto acontece, el tema primordial es el moral y, por ello, el valor estético nunca debe ser «disfrutado» cuando va acompañado de disvalores morales. Lo mismo sucede en el caso de la grandeza de acontecimientos catastróficos, pues, aunque en este caso el valor estético que pueda poseer este acontecimiento no está envenenado con ningún disvalor moral, sin embargo, la tematicidad de la calamidad y el daño causado por ella impide el *frui* de la grandeza del acontecimiento[68]. Al igual que en el caso de la belleza metafísica de los valores morales, en el que, si hacíamos de la belleza el tema, ésta desaparecía y se caía en el esteticismo, así también, en el caso de estas cualidades generales de valor, se cae en una actitud de esteticismo si se desatiende a lo que verdaderamente constituye el tema en favor de los valores estéticos que estén implicados.

Como hemos visto, estas cualidades de valor, como la altura, la significatividad o notoriedad y la grandeza —y las muchas otras cualidades análogas a ellas que puedan darse—, no pertenecen a ninguna familia cualitativa de valores, pero pueden manifestarse en algunas de ellas y estar unidas a valores morales o «intelectuales» y ser, asimismo, portadoras de valores estéticos. Por último, respecto a estos valores hemos de mencionar, aunque no podemos detenernos en ello, que Hildebrand deja abierta la pregunta —y por ello en relación con estas cualidades de valor siempre habla de valores estéticos y no de belleza metafísica de estos valores— de si la relación que se da entre estos valores estéticos y estas cualidades de valor es o no la misma que la relación de fundamentación que se da entre la belleza metafísica y los valores morales o «intelectuales». La problemática parece estar en que, en este caso, se trata de una belleza que no sólo acompaña a valores que se dan en realidades espirituales, sino también a realidades que se dan en el ámbito de lo visible y de lo audible pues, como hemos dicho, no sólo se da en personas y acontecimientos, sino también en objetos[69].

c. Valores vitales. Para terminar con el análisis de la belleza metafísica de las familias de valores cualitativos, nos queda por examinar la familia de los valores vitales. Ejemplos de esto tipo de valores son la vitalidad, la buena salud o un temperamento fuerte.

---

[68] Cf. *Ibid*., pp. 103-104.
[69] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 104.

En este punto debemos justificar, al menos brevemente, por qué hemos tratado los valores intelectuales con anterioridad a los valores vitales, ya que, como dijimos al comienzo de esta exposición, queríamos sistematizar los distintos tipos de valores contemplados por Hildebrand según la jerarquía que establece entre dichos valores. A este respecto afirma: «Podemos decir que un paisaje es aún más hermoso que otro, o que la riqueza y la profundidad de espíritu en el hombre poseen un rango superior a la vitalidad inagotable o el temperamento desbordante»[70]. Afirmación de la que parece concluirse que Hildebrand considera a los valores «intelectuales» superiores respecto a los valores vitales.

Con relación a la específica belleza metafísica de estos valores afirma, al igual que en los casos anteriores de valores cualitativos, que también los valores vitales, como la salud, una vida vigorosa o un fuerte temperamento, tienen un específico valor estético. Asimismo, sus opuestos, los disvalores vitales, tienen un específico disvalor estético[71], pero a los que no trata siquiera de identificar o poner nombre. Lo que sí es cierto es que, en el caso de los valores y disvalores vitales, no habla propiamente ni de belleza ni de fealdad, lo que nos hace pensar que en este caso está considerando que se trata de valores estéticos más modestos. Esto sería nuevamente conforme con la jerarquización de valores que hemos presentado anteriormente que dejaba a este tipo de valores en el último lugar de los valores cualitativos.

De forma más concreta, en *Deformaciones y perversiones de la moral*[72] nos habla de la valentía diferenciando entre su sentido moral y extra-moral. A esta última, a la valentía en sentido extra-moral, tanto la interna como la externa, la considera Hildebrand como un valor vital, que junto a otros valores vitales como la viveza, el temperamento enérgico y la plenitud de vida tiene un especial atractivo estético —que, en todo caso, será distinto de la belleza metafísica irradiada por la valentía en sentido moral—. La valentía, en cuanto valor vital, es algo atractivo, pero, al igual que en casos anteriores, si va acompañada de disvalores morales su disfrute estético ya no resulta legítimo.

---

[70] Hildebrand, *Ethik*, p. 135 / p.159.
[71] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 94.
[72] Cf. Hildebrand, *Sub. Sitt.*, cap. 5.

2.2. La belleza metafísica de los valores ontológicos

Si bien es cierto que, en un sentido, el concepto de valor es más restringido en Hildebrand que en el de la mayor parte de los fenomenólogos, pues queda limitado a lo intrínsecamente importante —frente a lo sólo subjetivamente satisfactorio y al bien objetivo para la persona, como hemos destacado en el primer capítulo—; en otro sentido, el concepto de valor es ampliado por él, pues no sólo reconoce los valores cualitativos, sino también los valores ontológicos, los valores de perfección y el valor formal de «ser algo». Esto es algo propio y característico de la axiología de Hildebrand[73].

Detengámonos ahora en los valores ontológicos. Se trata de los valores que los seres poseen por el hecho de ser lo que son, por su propia esencia. Estos valores se caracterizan, fundamentalmente, por el hecho de estar encarnados en la esencia misma del ser, de forma que se encuentran presentes en todo ente individual que comparta una misma esencia y, además, en el mismo grado[74]. De forma que cada uno de los seres sustanciales tiene su propio valor ontológico y, así, hablamos del valor de la persona humana, pero, también, del valor ontológico de la vida vegetal y de la vida animal, e incluso del valor ontológico de los seres materiales (el cual consiste en su solidez, dinamismo y fuerza). Pero no sólo sostiene que los seres sustanciales tengan su propio valor ontológico, sino también las distintas capacidades de cada uno de estos seres. Por consiguiente, no sólo el ser humano tiene un valor ontológico, sino también, por ejemplo, su voluntad.

Si comparamos los valores cualitativos con los ontológicos, vemos que, en el caso de los valores cualitativos, nos encontramos con una importancia intrínseca *en* un ser, mientras que, en el caso de los valores ontológicos, nos encontramos con la importancia intrínseca *de* un ser[75]. Ahondando en la comparación entre ambos tipos de valores —por medio del análisis fenomenológico que Hildebrand realiza de ellos[76]—, no sólo extraemos

---

[73] Cf. Rovira, «On the Manifold Meaning of Value».
[74] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 10.
[75] La distinción entre «*de* un ser» y «*en* un ser» no es empleada por Hildebrand, sino por Rovira que, en el artículo anteriormente citado, la utiliza para expresar con mayor claridad la distinción entre los valores ontológicos, por un lado, y los valores cualitativos y de perfección (como veremos más adelante), por otro, en función del modo en que dichos valores se encarnan en la específica naturaleza del ser que los porta.
[76] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 10.

los principales rasgos de los valores ontológicos, sino que, además, comprendemos que se trata de dos dominios completamente diferentes de valores, de forma que, en ningún caso, pueden considerarse los valores ontológicos como una de las familias de los valores cualitativos.

Por ejemplo, a diferencia de los valores cualitativos, a los valores ontológicos no se les contrapone ningún disvalor, no existe su oposición contraria, sino sólo la contradictoria, es decir, su no existencia. El valor de un ser impersonal no es, de ninguna manera, la antítesis del valor de la persona, sino sólo su ausencia. En segundo lugar, los valores ontológicos tienen menor autonomía e independencia respecto a su portador que los valores cualitativos, de los que decíamos que trascendían a su portador. Aquí, en cambio, constatamos que los valores ontológicos son inmanentes a sus portadores. Están tan ligados a su portador que no podemos hablar de participación, sino de inmanencia. Además, en contraste con los valores cualitativos, no pueden ser clasificados en diferentes familias. Asimismo, tampoco cabe poseer estos valores en mayor o menor grado, ni ganarlos o perderlos, pues los seres que poseen estos valores los poseen por el simple hecho de ser lo que son y, por tanto, este valor, dado el ser que lo porta, no cesa nunca. Por último, los valores ontológicos y cualitativos se distinguen en el modo en que son reflejo de Dios. Mientras que los valores cualitativos constituyen, en palabras de Hildebrand, un «mensaje divino», los valores ontológicos son un «reflejo de Dios», bien como vestigio, bien como imagen[77].

Sin embargo —y esto es un rasgo que unos y otros comparten—, no sólo los valores cualitativos tienen un valor estético, que es su resplandor, su fragancia, sino que también los valores ontológicos irradian una determinada belleza metafísica. Por tanto, allí donde haya un valor ontológico estará su correspondiente belleza metafísica:

> Los valores ontológicos también irradian una belleza metafísica, como la dignidad y nobleza de la persona, el valor ontológico de los vivientes en el reino de la fauna y la flora, o el valor ontológico de cada tipo individual en la jerarquía de animales y plantas (es decir, no el valor

[77] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 14.

del ser en cuanto ser, sino el valor de un ser particular sobre la base de su esencia particular), así como la dignidad de la materia inanimada.[78]

Con relación a la jerarquía entre los distintos valores, el principal motivo por el que hemos expuesto la belleza metafísica de los valores ontológicos después de la belleza metafísica de los valores cualitativos está en las propias palabras de Hildebrand al hablar de la belleza del valor general de la existencia —que abordaremos posteriormente—. En este punto Hildebrand considera que la belleza que refleja este valor general de la existencia es una belleza muy abstracta, que queda relegada a un segundo plano cuando se la compara con la belleza de los valores ontológicos de un ser y, sobre todo, cuando se la compara con la belleza de los valores cualitativos[79]. Esto implicaría afirmar la superioridad de la belleza de los valores cualitativos frente a la belleza de los valores ontológicos, pues respecto de los valores cualitativos se aprecia más claramente la diferencia en lo que concierne a la belleza abstracta del valor de la existencia. Por esta razón y porque, como dijimos anteriormente, el rango de la belleza metafísica depende enteramente del rango del valor del cual es su reflejo, parecería que podríamos situar a los valores ontológicos después de los cualitativos, por ser estos superiores a los valores ontológicos.

No obstante, ¿podemos verdaderamente concluir esto? La afirmación en relación con el rango del valor del cual es su irradiación ¿puede aplicarse a todo valor o sólo al ámbito de los valores cualitativos y sus diferentes familias? Ingarden plantea a este respecto muchas cuestiones relevantes y señala cómo en ocasiones, incluso dentro de una misma familia de valores cualitativos, puede ser difícil discernir qué valor sea de mayor altura. Asimismo, considera discutible que se entienda a todos los valores de una especie como de mayor altura que los pertenecientes a otra especie[80] —en este caso, considerar, por ejemplo, todos los valores «intelectuales» como superiores a todos los valores vitales—.

---

[78] «Auch die ontologischen Werte strahlen eine metaphysische Schönheit aus, so dei Würde und der Adel der Person, der ontologische Wert des Lebendigen in der Tier und Pflanzenwelt bzw. der ontologische Wert jedes einselnen Typus in der Hierarchie der Tiere und Pflanzen (also nicht der Wert des Seienden qua Seienden, sondern der eines bestimmten Seienden auf Grund seines besonderen Wesens) sowie die Würde der unbelebten Materie» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 100).
[79] Cf. *Ibid*., p. 99.
[80] Roman Ingarden, *Lo que no sabemos de los valores*. Trad. de Miguel García-Baró. Ediciones Encuentro, Madrid, 2002, pp. 44-59.

Parece entonces pertinente plantearse las siguientes preguntas: ¿puede sostenerse una jerarquía entre distintos tipos de valores? ¿Son los valores cualitativos superiores a los ontológicos, estos a los de perfección y los de perfección al valor formal de la existencia? ¿La centralidad y superioridad de su tema radica en su relevancia para el hombre? Porque en ese caso es claro que los valores morales son superiores al resto, pero en muchas ocasiones incluso los valores morales están sustentados por valores ontológicos. ¿Podemos decir, sin más, que cualquier valor cualitativo es superior a cualquier valor ontológico? Así, por ejemplo, ¿el valor estético de una obra de arte sería superior al valor ontológico de la persona humana? Y lo que sería aún más problemático en una jerarquización realizada en base a la belleza o los valores estéticos, ¿dicho valor estético de una obra de arte sería superior a la belleza metafísica del valor ontológico de la persona humana? No nos parece razonable, ni acorde a la filosofía del propio Hildebrand, que una propuesta como esta fuera defendida por él y, verdaderamente, más que una sistematización detallada de la jerarquía entre los diversos tipos de valores, lo que encontramos son afirmaciones generales, como la que hemos traído a colación. Todas estas preguntas nos muestran la necesidad de un mayor esclarecimiento respecto a la jerarquía de los valores, tarea que, lamentablemente, sobrepasa los límites de este trabajo. Baste lo dicho, al menos, para constatar la necesidad de esta tarea y algunas de las dificultades que presenta.

2.3. La belleza metafísica de los valores de perfección

Los valores de perfección[81], a los cuales también denomina valores instrumentales o valores técnicos, suponen el tercer tipo de valores reconocido por Hildebrand, cuyos rasgos propios nos permiten diferenciarlos tanto de los valores cualitativos como de los valores ontológicos. Estos valores se basan en la perfección específica de una capacidad, es decir, se refieren a la perfección de un valor ontológico. Así, respecto a estos últimos hablábamos, por ejemplo, del valor ontológico de la voluntad. Pero la voluntad, además de poseer un alto valor ontológico, puede ser una

[81] Presentados por el autor por primera vez en su obra *Sub. Sitt.*, cap. 5 y cuyos rasgos fundamentales extraemos de los análisis realizados por Hildebrand en esa obra.

buena voluntad y poseer, por tanto, un valor cualitativo, en este caso moral. Asimismo, puede ser una voluntad fuerte y enérgica —lo que es posible tanto para una buena como para una mala voluntad—, siendo, con ello, una voluntad que posee un tipo de valor distinto: un valor de perfección.

Los valores de perfección consisten en la perfección inmanente de una capacidad, lo que los diferencia de los valores cualitativos, que trascienden al objeto que los porta. Así, la fuerza de voluntad consiste en el perfeccionamiento de su funcionamiento técnico eficiente, mientras que la bondad moral de la voluntad no se entiende dentro del marco de la perfección inmanente de la voluntad, sino que, para reconocerla, hemos de mirar hacia algo que la trasciende, hacia el objeto al que se dirige el acto de querer. Ambos tipos de valores se diferencian también por el hecho de que pueden tener una plenitud cualitativa completamente distinta. En comparación con la bondad moral de la voluntad, que es un valor cualitativo que ésta puede poseer, su valor instrumental es algo más bien formal y técnico.

Pero los valores de perfección también guardan semejanza con los valores cualitativos y, al igual que éstos, pueden estar presentes en algunos individuos y ausentes en otros y, asimismo, cuando lo están, pueden estarlo en mayor o menor grado. Así, alguien puede tener un entendimiento agudo, mientras que otro no lo tiene y, entre dos personas que lo tengan, uno en mayor medida que otro. También de cada valor instrumental encontramos su respectiva antítesis contraria, su respectivo disvalor: de la agudeza del entendimiento, la torpeza intelectual; de la energía y fuerza de voluntad, la debilidad de la voluntad, la irresolución o el inhibirse. Sin embargo, la naturaleza de la antítesis es diferente a la de los valores cualitativos, ya que tiene un carácter de privación que puede considerarse como un grado bajísimo de desarrollo del valor «técnico» correspondiente. Por ejemplo, la debilidad de la voluntad puede considerarse como un grado bajísimo de fuerza de voluntad. Lo que no puede afirmarse con respecto a los valores cualitativos, pues la iniquidad, por ejemplo, no es, en ningún caso, simplemente un grado bajo de caridad.

Por otra parte, con respecto a los valores ontológicos, los valores de perfección comparten el carácter de inmanencia y el no clasificarse en diferentes familias. Además, estos valores están íntimamente ligados a los valores ontológicos, pues, como ya hemos

expuesto, consisten en la perfección de un valor ontológico y es necesario conocer el valor ontológico del ser del que se trate para captar el correspondiente valor de perfección. Sin embargo, a diferencia de los valores ontológicos, no se encuentran en todos los seres que poseen la misma esencia y pueden estar presentes en mayor o menor grado.

Ahora que hemos comprendido qué entiende Hildebrand por valores de perfección es momento de preguntarse por la belleza metafísica de estos valores. En este caso parece que también podemos hablar de específicos valores estéticos[82]. Si nos fijamos en los valores de perfección que venimos comentando, como la fuerza de voluntad, u otros ejemplos propuestos por Hildebrand, como la buena memoria, o la agudeza mental, no hay duda de que junto al valor de perfección hay un cierto valor estético, un brillo —aunque modesto—, una apariencia exterior estéticamente positiva, que nos impresiona y que es posible admirar.

Sin embargo, parece que no podemos hablar propiamente de belleza, pues sonaría extraño que habláramos de la belleza de una buena memoria. No obstante, no podemos negar ese cierto brillo, esa cierta apariencia estética positiva para la que ni el propio Hildebrand encuentra un nombre adecuado. Nos topamos aquí con uno de esos casos en los que los valores estéticos que irradian estos valores no se encuentran entre las subespecies de la belleza, sino que se trata de valores estéticos más modestos, los cuales también, sin lugar a duda, tienen un cierto encanto y son un *delectabile* —siempre que éste no se distorsione por un disvalor cualitativo, como sería el caso de una persona con una gran fuerza de voluntad, pero cuya voluntad fuera moralmente mala[83]—. Se trata así de una belleza más formal, de tal manera que, si como venimos sosteniendo, a pesar de las limitaciones ya señaladas, la jerarquía de los valores es conforme a su belleza, los valores de perfección parecen situarse en la parte inferior de dicha jerarquía respecto a los valores que ya han sido presentados.

[82] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 93, 100-101.
[83] Cf. *Ibid.*, p. 101.

2.4. La belleza metafísica del valor formal de ser algo

Pero, además de los tipos de valores señalados anteriormente, Hildebrand considera que existe un nuevo tipo de valor. Todo ser en cuanto ser, en cuanto que es realmente existente, es decir, en cuanto que se opone a todo no-ser y a toda ilusión o ficción, posee un peculiar valor, que denomina el valor de la existencia o valor formal de ser algo[84]. Como puede fácilmente reconocerse, este valor se distingue claramente de los tres tipos de valores anteriores. Así, los valores ontológicos que posee un ser tienen su fundamento en su particular esencia o en sus particulares capacidades, por tanto, no en su existencia tomada con independencia de su esencia y sus capacidades. Por otra parte, un ente real, mientras que es posible considerarlo como neutral si carece de valores ontológicos, técnicos o cualitativos relevantes, en ningún caso estará privado de este valor formal de ser algo.

Se trata, asimismo, de un valor que es raramente aprehendido y, también, raramente temático. No obstante, también en este caso considera Hildebrand que este valor va acompañado de una determinada belleza, si bien se trata de una belleza muy abstracta: «Pero la belleza que se adhiere a este valor más general del ser, que es su reflejo, permanece como una belleza muy abstracta. Normalmente pasa a un segundo plano en comparación con la belleza de sus valores ontológicos y, sobre todo, con la de sus valores cualitativos»[85].

A esta belleza la denomina «belleza trascendental», aunque, como detallaremos en los próximos capítulos, esta belleza no puede equiparse con la belleza entendida como una propiedad trascendental del ser, dentro del marco de pensamiento aristotélico-tomista. Debido a la caracterización que Hildebrand hace de la belleza trascendental, como una belleza muy abstracta, parece claro que debería considerarse como el tipo de belleza metafísica más bajo y, por tanto, parecería que habría que situar a este valor formal de la existencia en la base de la jerarquía de valores. No obstante, como veremos en la próxima sección, esta afirmación requerirá matizaciones. Y serán asimismo necesarias

---

[84] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 12.

[85] «Aber die Schönheit, die diesem allgemeinsten Seinswert anhaftet, sein Abglanz ist, bleibt eine sehr abstrakte. Sie tritt normalerweise im Vergleich zu der Schönheit seiner ontologischen und vor allem der seiner qualitativen Werte in den Hintergrund.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 99).

ciertas precisiones respecto del propio valor del que estamos hablando, pues Hildebrand no trata en la *Estética* un único tipo de belleza trascendental, sino dos[86] —cuestión en la que nos detendremos en el próximo capítulo—.

Ciertamente, lo que hemos dicho acerca de este valor en este apartado ha sido muy breve, pero, puesto que vamos a dedicarle un estudio pormenorizado en la segunda sección de este trabajo, especialmente en el capítulo tercero, baste por el momento con lo dicho para terminar con esta exposición de la belleza metafísica a la luz de los distintos sentidos del valor puestos de manifiesto por Hildebrand.

[86] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 8.

II

¿EXISTE ALGO QUE NO SEA BELLO? LA BELLEZA TRASCENDENTAL

Capítulo 3

LA BELLEZA METAFÍSICA DEL VALOR FORMAL DE SER ALGO Y SU CARÁCTER FORMAL

Como hace notar Hildebrand al comienzo de su *Ética*[1], en nuestra experiencia distinguimos indiscutiblemente entre seres dotados de «importancia», es decir, seres que son capaces de motivar nuestra voluntad o nuestras respuestas afectivas, y seres neutrales, incapaces de ello. El término «importancia» es un término técnico en la filosofía del autor y él mismo la define como el «carácter que permite que un objeto llegue a ser fuente de una respuesta afectiva o motive nuestra voluntad»[2]. Así, mientras escuchar una bella melodía puede llenarnos de gozo y hacer que nos entusiasmemos —por lo que la consideraríamos «importante», puesto que es capaz de generar una respuesta afectiva—, mirar la silla gris en la que estamos sentados nos deja indiferentes y no motiva en nosotros ninguna respuesta afectiva o volitiva —por ello estaríamos hablando, en este caso, de un ente neutral—. Más allá de posteriores y fundamentales distinciones dentro del ámbito de la importancia, esta primera contraposición entre lo importante y lo neutral quiere destacar cómo en nuestra experiencia comprobamos la existencia de objetos neutrales o indiferentes, es decir, de objetos que no despiertan en nosotros ningún tipo de respuesta afectiva o volitiva[3].

Sin embargo, con ello, Hildebrand no niega que sea posible que todo ente —incluso aquellos que parecen indiferentes—, sea, en definitiva, portador de alguna importancia. Él mismo reconoce la posibilidad de que la Metafísica nos muestre, en un análisis más profundo, que todo ser tiene importancia. Centrando ahora la investigación en el tipo peculiar de importancia que nos ocupa, la belleza, cabe preguntarse: ¿es todo

---

[1] Hildebrand, *Ethik*, cap. 1.
[2] *Ibid*., pp. 29-30 / p. 44.
[3] De hecho, si todo objeto con el que entramos en relación estuviera revestido de este carácter de importancia y, por tanto, despertara en nosotros una respuesta afectiva o volitiva, el transcurso normal de nuestra vida se convertiría en algo imposible.

ente bello o hay entes estéticamente neutrales? Reconocer que hay entes que se nos presentan en nuestra experiencia como neutrales ¿supone afirmar que no están dotados de ningún tipo de importancia estética, de belleza?[4]

Si acudimos al pensamiento de Maritain[5] para plantear esta cuestión vemos cómo para él «cada especie de ser *es* a su manera, es *buena* a su manera, es *bella* a su manera»[6]. Específicamente, con relación a la belleza, afirma que toda cosa es, a su propio modo y de manera análoga, bella[7]. Encontramos esta misma idea, junto a una mención sobre los tipos de entes que son portadores de belleza, en el siguiente pasaje: «Dondequiera hay algo existente, hay ser, forma y medida; y dondequiera hay ser, forma y medida hay alguna belleza. La belleza se halla en las cosas sensibles, mas se halla también y por excelencia en las cosas espirituales»[8]. Recogemos también, a continuación, otro texto de este mismo autor en el que podemos encontrar ejemplos de los muy diversos objetos de los que puede predicarse la belleza:

> La belleza de un ramo de flores o de un paisaje no es la misma belleza de una demostración matemática o la belleza de un acto de generosidad o bien la belleza de un ser humano. Todas ellas son bellezas, solo que son clases de belleza típica o fundamentalmente distintas la una de la otra.[9]

Sin embargo, no es fácil encontrar una clarificación acerca de estos distintos sentidos de belleza señalados, ni del tipo de analogía que se da entre ellos, más allá de la aseveración de que se da una comunidad analógica en la belleza. No obstante, lo que sí puede concluirse de estas afirmaciones es que Maritain considera la belleza como una propiedad trascendental y, por tanto, le aplica el principio de convertibilidad de los

---

[4] Es importante destacar aquí que, tomando pie de los análisis fenomenológicos que lleva a cabo Hildebrand, su punto de partida es el estudio de los seres en relación a la motivación humana, pero su análisis no se detiene ahí, sino que esos análisis posibilitan el acceso a los tipos de importancia que un ser puede poseer independientemente del modo en que sea tratado, es decir, en sí mismo.

[5] Las referencias fundamentales para conocer el pensamiento de Maritain sobre esta temática podemos encontrarlas en sus obras *Art et Scolastique*. Librairie de l'Art catholique, París, 1920 y *Creative Intuition in Art and Poetry*. Pantheon Books, Nueva York, 1953; de las que hay traducción española: *Arte y escolástica*. Trad. María Mercedes Bergadá. Club de lectores, Buenos Aires, 1958 y *La intuición creadora en el arte y la poesía*. Trad. Alberto Luis Bixio. Palabra, Madrid, 2004.

[6] Maritain, *Arte y escolástica*, p. 40.

[7] Cf. Maritain, *Intuición creadora*, pp. 245-6.

[8] Maritain, *Arte y escolástica*, n. 66, p. 172.

[9] Maritain, *Intuición creadora*, p. 245.

trascendentales, sosteniendo, consecuentemente, que todo ente es bello. De esta forma se niega la existencia de entes estéticamente neutrales.

Por otra parte, como señalábamos anteriormente, Hildebrand reconoce la innegable diferencia que se da en nuestra experiencia entre un ser que se nos presenta como neutral —«es decir, un ser que no posee ningún valor ontológico en base a su ser-así y menos aún valor cualitativo alguno»[10]— y aquellos seres valiosos e importantes por sí mismos[11]. Lo que ratifica afirmando, consiguientemente, que: «Un ser puramente neutral no es portador de belleza»[12]. Además, sostiene tajantemente que no todo ente es bello y que hay entes, y también especies, que son manifiestamente feas como, por ejemplo, los sapos, los hipopótamos o los pulpos[13]. Sin embargo, él mismo también reconoce el valor formal de ser algo y, con él, su correspondiente belleza metafísica, que denomina «belleza trascendental». Pues una de las características fundamentales del valor de la belleza, entendida como belleza metafísica, es que acompaña a todos los demás valores —exceptuando a los valores estéticos—: «Cuando investigamos la relación de la familia del valor de la belleza con otras familias de valores, descubrimos un hecho esencial: todos los demás valores poseen una belleza específica, y todos los disvalores una determinada fealdad»[14]. ¿Supone esto una contradicción?

1. EL VALOR FORMAL DE SER ALGO Y LA BELLEZA TRASCENDENTAL

En primer lugar, aunque ya ha sido brevemente presentado anteriormente, es importante profundizar en lo que Hildebrand entiende por el valor formal de ser algo. Se trata de un valor universal propio del ser en cuanto tal, de forma que todo ser en la medida que es algo real, que existe, posee un valor. Es decir, el valor formal de ser algo es «el valor de tener una esencia y una existencia en cuanto tales, sin ninguna referencia al

[10] «d. h. einem, das keinen ontologischen Wert auf Grund seines Soseins und erst recht keine qualitativen Werte besitzt» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 99). Para evitar confusiones Hildebrand debería haber afirmado carente de valores ontológicos relevantes, pues todo ser posee un determinado valor ontológico.
[11] Cf. *Ibid.*, p. 97.
[12] «Ein rein neutrales Sein ist nicht Träger von Schönheit» (*Ibid*., p. 96).
[13] Cf. *Ibid*., p. 188, 190.
[14] «Fragen wir nach der Beziehung der Wertfamilie der Schönheit zu anderen Wertfamilien, so entdecken wir eine wesentliche Tatsache: Alle andere Werte besitzen eine spezifische Schönheit, alle Unwerte eine bestimmte Häßlichkeit.» (*Ibid*., p. 90).

carácter específico de su esencia»[15]. Por tanto, no se trata ni de un valor cualitativo, como la pureza —que depende del carácter específico del ser en cuestión—, ni de un valor ontológico, como el valor de la persona humana —que se funda en la esencia específica de un ser—. De ahí que, además, se trate de un valor raramente aprehendido. Por un lado, porque en la actitud natural, en nuestra actitud no filosófica, no miramos al ser en cuanto tal sino sólo al ser concreto e individual y, por otro, porque en éste, en el ser concreto, difícilmente se muestra este valor formal del ser mismo.

Si contemplamos la fotografía de una persona y en ella se muestra claramente su belleza, este valor estético del ámbito de lo visible y de lo audible destaca por encima de cualquier otra consideración. Además, esta belleza puede ir acompañada, por ejemplo, de la belleza metafísica de la bondad expresada a través de su rostro. Ello hace que difícilmente nos percatemos del valor formal de la existencia que se da en esta persona y que, más bien, nos detengamos en los valores cualitativos que se dan en ella. Para que fuera posible percibir este valor formal de la existencia, habría que hacer abstracción tanto de estos valores cualitativos como de todos sus valores ontológicos. Por ello dice Hildebrand que, en todos los seres de rango superior, este valor formal queda como «absorbido» tanto por sus valores cualitativos como por su valor ontológico, siendo estos valores los que se presentan en primer plano: «el valor formal de la existencia se disuelve en el valor que *este* objeto, dotado de valores ontológicos y cualitativos tiene como existente»[16]. Tampoco en un ser que se nos presente como neutral, como una herramienta desechada, se manifiesta habitualmente este valor formal. Por ello es necesario, como expone Hildebrand, un cambio de mirada respecto a nuestro contacto normal con la realidad, llevar a cabo una abstracción radical que nos permita la contemplación del ser en cuanto tal y, con ello, la aprehensión de este valor.

Aun así, destaca Hildebrand que hay momentos en los que se puede captar más fácilmente este valor. Por ejemplo, cuando contraponemos el ser, el cual tiene una consistencia autónoma, a una mera ficción[17] —que depende de la arbitrariedad de nuestra

[15] Hildebrand, *Ethik*, p. 155 / p. 179.
[16] *Ibid*., pp. 155-156 / p. 180.
[17] Cf. *Ibid*., cap. 12.

fantasía[18]—, o cuando en el caso de un ser individual abstraemos del todo su esencia y pensamos simplemente en la dignidad que posee frente al no-ser. Este valor se pone también de relieve en la exigencia moral de no mentir y de decir la verdad —pues se trata de respuestas específicas a este valor—, así como en la exigencia moral de plegarnos a la realidad en nuestras afirmaciones y en el renunciar a refugiarnos en un mundo de ilusiones; se trata del respeto a la inalterable majestad de la realidad[19].

Consideremos ahora la peculiar belleza que acompaña a este valor, la «belleza trascendental»[20]. Hildebrand sostiene que se trata de una belleza muy abstracta que, al igual que el valor formal de ser algo, es difícil de captar. De la misma forma que el valor formal de ser algo quedaba como absorbido por los valores cualitativos y el valor

[18] Aunque la fantasía también tenga sus propias restricciones y no sea absolutamente arbitraria. Cf. Edith Stein, «Exkurs über den transzendentalen Idealismus en Potenz und Akt», en *Potenz und* Akt, Edith Steins Werke vol. XVIII, pp. 246-258, Verlag Herder GmbH & Co. KG., Friburgo, Basilea, Viena, 1998. Hay traducción española: *Excurso sobre el idealismo trascendental*. Trad. Walter Redmond. *Opuscula philosophica* 20, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.

[19] Aquí es pertinente señalar mínimamente que parece presentarse una notable diferencia entre la metafísica presupuesta por Hildebrand y la propuesta por muchos pensadores influidos por la tradición escolástica, a quienes puede caracterizarse como defensores de un tomismo existencial (así Gilson, Maritain o Wilhelmsen) con relación a los desarrollos que han llevado a cabo sobre la teoría de los trascendentales. Como hemos comprobado, Hildebrand habla de la existencia como «mera existencia», y del valor formal de esa mera existencia como de algo que puede ser absorbido por los valores cualitativos y ontológicos del ente —aunque no se puede pasar por alto que estas afirmaciones no implican la destrucción o no existencia del valor formal de ser algo, sino que esto acontece para el sujeto que percibe el objeto—. En cambio, para los autores que defienden un tomismo existencial, existir es una perfección que es más relevante que cualquier característica esencial o cualitativa del ente, la cual, en ningún caso, puede quedar absorbida por ninguna característica esencial o cualitativa del ente (cf. Frederick D., Wilhelmsen, *The Paradoxical Structure of Existence*. Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2015). No obstante, en la metafísica presupuesta por Hildebrand, que en gran medida puede entenderse como desarrollada por Seifert (cf. Josef Seifert, «Essence and Existence: A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of Phenomenological Realism, and a Critical Investigation of Existentialist Thomism», First part en *Aletheia*, vol. I (1977), pp. 17-157, Second Part en *Aletheia*, vol. I, 2 (1977), pp. 371-459.) lo que sí puede apreciarse es que poseer un valor (en el sentido cualitativo de un valor cualitativo o un valor ontológico) constituye una dimensión fundamental del ser de igual forma que lo es la existencia. Tanto la unidad interna como el ser realmente existente y el ser valioso son dimensiones fundamentales del ente, las cuales constituyen tres modos distintos en los que una cosa puede oponerse a la nada. «En la medida en que una cosa tiene valor es bueno que exista, es digna de su existencia, debe existir» / «Insofar as a thing has value it is good that it exists, it is worthy of its existence, it ought to exist» (Crosby, «The Idea of Value», p. 299), «estar "justificado" en existir es algo totalmente irreductible al simple hecho de existir. [...] estar justificado en existir, ser digno de existir, es "ser" en un sentido profundo, aunque en un sentido muy diferente al de ser en el sentido de existir realmente» / «to be "justified" in existing is something utterly irreducible to simply existing. […] to be justified in existing, to be worthy to exist, is "to be" in a profound sense, even though in a very different sense from being in the sense of really existing» (Crosby, «The Idea of Value», p. 301).

[20] Como podrá apreciarse por la descripción que vamos a realizar a continuación, es claro que lo que Hildebrand entiende por «belleza trascendental» no puede equipararse con lo que autores que defienden la trascendentalidad de la belleza —como hemos señalado que hace Maritain— entienden por belleza en cuanto propiedad trascendental. No podemos detenernos ahora en esta distinción, pero sí señalar que esto será desarrollado, posteriormente, en el capítulo sexto.

ontológico del ser en cuestión, la belleza de este valor queda relegada, como en un segundo plano, cuando es comparada con la belleza de sus valores ontológicos y cualitativos[21]. Asimismo, caracteriza esta belleza como una que no lo es en sentido propio, sino que es «la belleza más general y más formal […] en que la belleza se da como un valor específicamente estético sólo en un sentido análogo»[22]. De hecho, cuando consideramos que algo es bello, como nos advierte Hildebrand, tenemos en mente un fenómeno totalmente distinto que este de la belleza trascendental[23].

Por último, en relación con esta exposición sobre el valor formal de ser algo y la belleza trascendental, queremos aún señalar dos sentidos en los que Hildebrand habla en su *Estética* de la belleza trascendental. Es cierto que Hildebrand lleva a cabo la distinción explícita de estos dos sentidos, pero no la desarrolla ni enfatiza que es el primer lugar en el que expresamente la presenta, sino que simplemente se limita a enunciarla. Sin embargo, debido a las implicaciones de esta distinción, especialmente el consecuente reconocimiento de un nuevo valor y su clara demarcación con respecto al valor formal de ser algo —tal y como había sido presentado hasta ahora—, creemos que es necesario detenernos en este punto.

Referencias al valor formal de ser algo en tanto que existente podemos encontrarlas ya en su tesis doctoral[24]; aunque con diferencias respecto a lo que hemos expuesto anteriormente. En dicha obra habla de los valores de existencia como valores que inhieren en estados de cosas. Posteriormente, el valor formal de ser algo es considerado y estudiado con mayor profundidad en su *Ética*[25], donde lo denomina como «valor formal del ser en cuanto tal»[26], «valor universal del ser en cuanto tal»[27], «valor formal de "ser algo"»[28] y, también, como «valor formal de la existencia»[29], sin aclarar si

---

[21] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 98-100.
[22] «der allgemeinsten, formalsten Schönheit [...] bei der Schönheit als spezifisch ästhetischer Wert nur in einem analogen Sinn vorliegt.» (*Ibid*., p. 184).
[23] Cf. *Ibid*., p. 183.
[24] Cf. Hildebrand, «Die Idee der sittlichen Handlung» en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. III, 1916, pp. 126-252. Hay traducción española: *La idea de la acción moral*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Ediciones Encuentro, Madrid, 2014, pp. 102-103.
[25] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 12.
[26] «der formale Wert des Seienden als solchen» (Hildebrand, *Ethik*, p. 155 / p. 180).
[27] «dem allgemeinen Wert des Seienden als solchen» (*Ibid*., pp. 158-159 / p. 182).
[28] «formale Wert des "Etwas-Seins"» (*Ibid*., p. 155 / p. 180).
[29] «formale Wert der Existenz» (*Idem*.).

está o no hablando del mismo tipo de valor. Pero no es sino en la *Estética* donde se presenta con claridad la posibilidad de diferenciar la belleza trascendental en dos sentidos y, por tanto, de diferenciar dos valores distintos con relación al ser en la propuesta hildebrandiana[30]. Por un lado, habla de la belleza trascendental como el resplandor del valor formal de ser algo en tanto que existente y, por otro, de la belleza trascendental como el resplandor del valor formal de ser algo en tanto que unidad.

El primer sentido, el de la belleza trascendental como resplandor del valor formal de ser algo en tanto que existente, hace referencia al valor del que venimos hablando desde el comienzo de este apartado. Hildebrand habla del resplandor del valor del ser en cuanto ser, o del valor de la existencia. Se trata del valor que inhiere en todo ser en tanto que existente, en tanto que se trata de una realidad efectiva y que, por tanto, destaca frente a toda mera ficción, ilusión o frente a todo lo que no existe. Asimismo, se da en todo ser existente con independencia del carácter específico de su esencia. Por tanto, podemos afirmar que se trata de un valor que permanece el mismo en todo ser en el que se dé, es decir, en todo ser existente, puesto que no hay ningún criterio que permita gradación de tipo alguno en este valor. Consecuentemente, también la belleza asociada a él ha de permanecer la misma en todo ser existente. A este valor formal, debido fundamentalmente al modo en que es presentado en la *Ética*, lo hemos venido denominando «valor formal de ser algo», pero, a partir de ahora, para evitar confusiones, lo denominaremos «valor formal trascendental de la existencia»[31] o, simplemente, «valor formal de la existencia».

Así, por ejemplo, para tratar de aprehender esta belleza trascendental del valor formal de la existencia, fijémonos en el árbol que vemos a través de nuestra ventana y tratemos de obviar su belleza de lo visible, la belleza del verdor de sus hojas, de la esbeltez de su forma y de la elegancia con la que se distribuyen sus ramas, así como la belleza metafísica de su valor ontológico, que posee por ser el determinado tipo de ente que es;

---

[30] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 182-3.
[31] «formalen transzendentalen Wert der Existenz» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 184). Hemos optado por este término y el de «valor formal de ser-algo en cuanto tal», que exponemos a continuación, puesto que son los términos que el propio Hildebrand utiliza una vez que ya ha diferenciado explícitamente ambos valores formales.

con ello, estaremos en disposición de poder reconocer la belleza formal que posee por el hecho de tratarse de un árbol realmente existente[32].

Por otra parte, tenemos el valor formal de ser algo en cuanto que unidad, al que Hildebrand también se refiere como valor del *ens nominale*, pues se trata del valor formal de tener una cierta unidad o ser-así al margen de su existencia efectiva. A este valor también le acompaña su correspondiente belleza metafísica, la cual constituye el segundo sentido en el que Hildebrand nos habla de belleza trascendental. Por ello, mientras que este segundo tipo de belleza trascendental responde a qué es el ente en cuestión (a qué tipo de ser-así o unidad posee), la anterior belleza responde exclusivamente a que es, a que existe.

Si con el anterior valor formal (el valor formal de la existencia), se destacaba la existencia frente al no-ser o la ficción, en este caso el valor formal de ser-algo opone el ser-algo al caos: «Cada ser-así genuino tiene una cierta belleza en base a su "ser-algo", a su unidad, que es el resplandor del valor más general, el valor del ser en cuanto tal»[33]. Pero, puesto que hay tres tipos distintos de unidades ―como ha sido descubierto por Hildebrand―[34], que van desde las unidades accidentales, pasando por las unidades morfológicas, hasta las unidades necesarias altamente inteligibles, sostiene que esta belleza trascendental no es igual en todos los tipos de unidades, sino que aumenta en

---

[32] Tomando en consideración la belleza trascendental de un determinado ser —en este caso, la del árbol que contemplamos a través de nuestra ventana— cabe preguntarse si puede hablarse del valor formal de la existencia en cuanto tal, o de la belleza trascendental del valor formal de la existencia, prescindiendo de la existencia de un tipo específico de ser, pues Hildebrand nos habla en ocasiones de que es necesario «concentrarnos y pensar en el ser en cuanto tal», parece que prescindiendo de la existencia específica de un tipo de ser, para descubrir este valor ¿no se trata de dos valores diferentes con sus respectivas bellezas? A este respecto sostenemos que puede considerarse la esencia del valor formal de la existencia al margen de la existencia de un tipo específico de ser, y quizá sea de esta forma en la que se gane mayor claridad respecto a esta belleza y respecto al valor del que emana. Pero el valor formal de la existencia, cuando se dé en la realidad, se dará en un ser o realidad determinada: «La importancia del valor, como la importancia en general, sólo llega a ser real en los seres» / «Value importance, like importance in general, becomes real only in beings» (Crosby, «The Idea of Value», p. 306).

[33] «Jedes echte Sosein hat eine gewisse Schönheit auf Grund seines „Etwas-Seins", seiner Einheit, die der Abglanz des allgemeinsten Wertes, des Wertes des Seins als solchen, ist.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 183).

[34] Cf. Hildebrand, *WiPh*?, en concreto véase: «Echte Wesenheiten können intuitiv erfaßt werden» [«Las esencias genuinas pueden captarse intuitivamente»], pp. 91-120 / pp. 97-128. Para un estudio detallado de estos tres tipos de unidades y del tipo de conocimiento que se funda en cada uno de ellos véase: Juan José García Norro y Rogelio Rovira, «A New Look at A priori Knowledge and Hildebrand's Discovery of Different Kinds of Unities» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4 (2017), pp. 567-588.

relación al tipo de ser-así de que se trate. A este segundo valor formal nos limitaremos a denominarlo «valor formal de ser-algo en cuanto tal»[35] o «valor formal de ser-algo»[36].

Llegados a este punto, tras la exposición de la escisión de los dos sentidos de la belleza trascendental, es necesario plantearse tres cuestiones. En primer lugar, ¿qué relevancia posee esta escisión de la belleza trascendental y qué implicaciones tiene en la consideración de los diferentes tipos de unidades? En segundo lugar, ¿a qué se refiere Hildebrand cuando habla del carácter formal de la belleza trascendental? ¿Qué quiere decir cuando considera que es una belleza abstracta? Y, por último, ¿qué tipo de analogía se da en la belleza? Pues, como hemos expuesto, Hildebrand asevera que la belleza trascendental es belleza solo en sentido análogo. Esta última cuestión la trataremos en el capítulo siguiente.

2. LOS DOS TIPOS DE BELLEZA TRASCENDENTAL Y LOS DISTINTOS TIPOS DE UNIDADES

Como hemos dejado consignado, la distinción de los dos sentidos de la belleza trascendental, con la consecuente diferenciación entre el valor formal de la existencia y el valor formal de ser-algo, no se encuentra explícitamente recogida en ninguna obra de Hildebrand hasta su *Estética*. Este hecho no deja de ser sorprendente, pues, en ambos casos, se trata de una belleza cualitativamente muy pobre, que hace difícil entender que sea precisamente su consideración lo que posibilite la clara demarcación de estos dos valores. No obstante, una vez puesta de relieve la distinción entre el valor formal de la existencia y el valor formal de ser-algo, es pertinente preguntarse qué sentido tiene y, también, si supone algún tipo de implicación en la consideración de los distintos tipos de

---

[35] «formales Wert des Etwas-Seins als solchen» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 183,184). Como me ha sido sugerido por el Prof. Rovira, a este valor se le podría llamar «valor formal de ser-uno» o «valor formal de ser-unidad» nombre que enfatizaría su carácter y que lo diferenciaría más claramente del valor formal de la existencia, al que, como hemos visto, se ha referido Hildebrand en muchas obras como «valor formal de ser algo». Pero, puesto que cuando Hildebrand se refiere a este segundo tipo de valor del ser, se refiere a él como valor formal de ser-algo, mantenemos esta denominación para que este trabajo sirva para una mejor comprensión de la obra del autor no añadiendo un nuevo término no introducido por él.

[36] Para orientar al lector respecto a este tipo de belleza, sirviéndonos de los distintos tipos de unidad que desarrollaremos a continuación, podemos ponernos en disposición de aprehender esta belleza del valor formal de ser-algo si comparemos la belleza que emana de la persona, entendida como una unidad morfológica, con la que emana de la persona entendida como una unidad esencial.

unidades. Para ello vamos a recuperar la clasificación hildebrandiana de los distintos tipos de unidades y a poner cada uno de ellos en relación con estos dos valores formales del ser.

2.1. El valor formal de la existencia y el valor formal de ser-algo en relación con los distintos tipos de unidades

Como afirma Hildebrand: «Todo lo que existe es una unidad y su ser-así tiene que caracterizarse de alguna manera como una unidad»[37]. Si queremos, pues, aprehender el ser-así de los distintos tipos de unidades, lo primero que hemos de hacer, según nuestro pensador, es diferenciar la unidad de lo que se opone a ella, es decir, de aquello que no puede conformarse como una unidad. Por un lado está lo que contradice, por así decir, la «cara interna» de la unidad: la imposibilidad intrínseca. Por otro, lo que contradice su «cara externa»: el objeto caótico, amorfo. Respecto a la imposibilidad intrínseca, expone dos formas en las que podemos encontrarla: bien como algo contradictorio en sí mismo, por ejemplo, un círculo cuadrado, bien como un sinsentido, por ejemplo, una alegría rectangular. Es claro que, en el caso de la imposibilidad intrínseca, no podemos hablar ni del valor de la existencia, puesto que es imposible que se dé como realidad efectiva ninguna de las «cosas» que entrarían en esta categoría, ni tampoco del valor formal de ser-algo, puesto que no se da ningún tipo de ser-así unitario.

Por otra parte, tenemos aquello que contradice la «cara externa» de la unidad. Se trata de las unidades que Hildebrand denomina «caóticas o accidentales» y que son consideradas por él como el grado ínfimo de unidad. En este y en los siguientes tipos de unidades, para llevar a cabo nuestro análisis, vamos a señalar tres características fundamentales[38] de cada uno de los tipos de unidad: la naturaleza de las partes de la unidad[39], el modo en que dichas partes dan lugar a la unidad y la cognoscibilidad de la relación entre las partes. Esto nos permitirá, finalmente, poder realizar una consideración

---

[37] Hildebrand, *WiPh*?, p. 94 / p. 100.
[38] La selección de estas tres características de cada tipo de unidad la tomamos de García Norro y Rovira, «A New Look at A priori Knowledge».
[39] Nos servimos para ello de la terminología empleada por Husserl en sus *Investigación Lógicas*: Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Alianza Madrid, 2009, 3ª reimpresión, Investigación III, cap. 1, §1.

respecto al valor formal de ser-algo y al valor formal de la existencia en cada uno de los tipos de unidades.

Las unidades caóticas o todos accidentales se caracterizan porque las partes de la unidad son elementos independientes, los cuales dan lugar a la unidad por «construcción». Es decir, se trata de una conexión accidental, meramente fáctica, en la que no hay ningún tipo de cohesión interna entre los elementos que forman la unidad. Esto ocurre, por ejemplo, en un montón de piedras o en una serie de tonos al azar que no forman una melodía, pero, también, en un garabato. Esta unidad existe «sólo gracias a una tosca facticidad que se da porque alguien piensa en ella, o se la representa, o se la imagina, o porque resulta que se da en la realidad»[40]. Por tanto, a este ser-así no podemos atribuirle ninguna esencia genuina, ninguna plenitud objetiva de sentido, pues, aunque cada uno de los elementos singulares que forman como partes la unidad pueda constituir una unidad con sentido por su cuenta, su estar juntos carece de coherencia interna. Por tanto, esta unidad carece de toda inteligibilidad.

Si retomamos ahora la cuestión del valor formal de ser-algo y del valor de la existencia, ¿tiene sentido que hablemos del valor formal de ser-algo en este tipo de unidades más allá de su existencia? En estas unidades nos encontramos con que, o bien son meros objetos de pensamiento que no tienen realidad más allá de su estar siendo pensadas, representadas, o imaginadas por alguien en un determinado momento, o bien se trata de unidades que se dan efectivamente en la realidad. Sin embargo, más allá de su ser reales carecen de toda seriedad, puesto que, como ser-así, no se mantienen en absoluto por sí mismas y sólo se mantienen y pueden ser objeto de consideración porque se dan como algo realmente existente. Por tanto, en las unidades accidentales, debido a la fragilidad de su ser-así —más allá de ser un simple objeto de nuestra conciencia—, el que sea considerado su valor formal de ser-algo va ligado a que sean portadoras del valor de la existencia.

En el siguiente estrato nos encontramos con las «unidades morfológicas» o, «unidades de tipo genuino», como el oro, una piedra, o un animal. Estas unidades se

[40] Hildebrand, *WiPh*?, p. 95 / p. 101.

caracterizan por estar constituidas, como las unidades accidentales, por partes independientes, pero, en este caso, «la conexión interna de los elementos que la constituyen es orgánicamente significativa»[41]. Los elementos de la unidad no están fundados con necesidad absoluta en la esencia de la entidad —es decir, no se trata de elementos intrínsecamente necesarios, aunque *de facto* sean sus elementos constitutivos, como el color típico de una especie, por ejemplo, la del león—, no obstante, conforman una *quiddidad,* esto es, una naturaleza dotada de sentido cuya unidad se mantiene por un tipo genuino. Se trata de algo «dado» y no de un constructo artificial. Por ello, aunque son unidades contingentes, susceptibles de cambio en sí mismas —*e.g*., un león blanco—, no lo son debido a nuestra voluntad. En este sentido afirma Hildebrand que estas unidades «llevan consigo el carácter de contingencias, de "invenciones". Aunque ciertamente estén más allá del poder del hombre, son, por así decir, invenciones de Dios»[42]. Por último, la conexión dada entre las partes de este tipo de unidades es sólo parcialmente inteligible y nunca revelan su último porqué. Por eso, para conocer las características «esenciales» de este tipo de unidades es necesario atender a la realidad y, sólo en base a ella, y a la experiencia en el sentido de la observación, podemos decir qué es constitutivo de una determinada especie.

Ahondando en este tipo de unidades, Hildebrand señala que en ellas se dan dos estratos, por un lado, su aspecto o «unidad apariencial» y, por otro, su naturaleza constitutiva. La ciencia se ocupa fundamentalmente de la naturaleza constitutiva y, por tanto, conduce a una investigación que va en otra dirección a la que puede conducir el aspecto del objeto de estudio. Debido al interés en el tipo de rendimiento epistemológico que se sigue de cada uno de los tipos de unidades —interés que guía toda la sección citada de la obra *¿Qué es filosofía?*—, el propio autor nos habla de que la ciencia, por ejemplo, en el estudio del oro, va *más allá* del aspecto de este material y se preocupa por cuestiones como su peso específico, su composición química, etc. Este hecho, junto a la afirmación de que la ciencia busca una naturaleza más fundamental que la apariencial, nos puede hacer pensar que la investigación de la naturaleza constitutiva es más importante que la de la naturaleza exterior.

---

[41] *Idem.*
[42] *Ibid*., p. 109.

Sin embargo, ahora que nos encontramos inmersos en un estudio de la belleza, parece claro que, para esta, es mucho más relevante la naturaleza exterior o apariencial que la naturaleza constitutiva; esto lo comprobaremos cuando hablemos de las unidades o entidades estéticas. Por tanto, aunque no podemos detenernos ahora en este punto, nos parece importante hacer notar que efectivamente se trata de dos tipos de investigación, que son diferentes y que apuntan hacia su objeto de distinto modo, pero que no por ello es menos racional o importante lo que la investigación estética nos pueda dar a conocer frente a la investigación de las ciencias particulares[43]. Precisamente, este estudio sobre la belleza se nos presenta como la ocasión idónea para tomar verdaderamente en serio la naturaleza apariencial de la realidad, o, como diría el propio Hildebrand, el «aspecto humano del mundo».

Retomando la diferenciación entre unidad apariencial y unidad constitutiva, es necesario señalar también la distinta relación, contemplada por Hildebrand, que se da entre estos dos estratos en función de que se trate, bien de cuerpos inanimados, bien de organismo vivos (animales y plantas). Respecto a los cuerpos inanimados afirma que se trata de dos niveles completamente diferentes. Por ejemplo, en el caso del agua, está, por un lado, la formulación química del agua y, por otro, el agua tal como se nos presenta en nuestra experiencia inmediata. Sin embargo, en el caso de los organismos vivos sostiene que «la unidad exterior se encuentra estrechamente vinculada a la unidad constitutiva»[44], siendo una manifestación característica de su esencia. En definitiva, esa unidad apariencial con la que se nos presentan los organismos vivos en nuestra experiencia inmediata nunca pierde del todo su sentido y esto nos confirma la relevancia de la investigación que se centra en esta unidad apariencial. No obstante, aun siendo esto así, los organismos vivos no dejan de poseer un ser-así contingente y, por tanto, carecen de la plena inteligibilidad de los estados de cosas *a priori* (estados de cosas absolutamente ciertos y esencialmente necesarios)[45].

---

[43] Aunque no puede dejar de reconocerse que dentro de la argumentación que está llevando a cabo en esta obra esa mayor relevancia tiene su fundamento en el distinto tipo de conocimiento que es posible alcanzar en cada uno de los estratos; punto en el que lamentablemente no podemos detenernos.

[44] Hildebrand, *WiPh*?, p. 99 / p. 106.

[45] Cf. «Die Merkmale apriorischer Erkenntnis» [«Las características del conocimiento *a priori*»] en Hildebrand, *WiPh*?, pp. 63-83 / pp. 66-86.

Tras lo expuesto, podemos ya considerar estos estratos en relación con el valor formal de ser-algo y con el valor de la existencia. Hildebrand afirma que la unidad de ser-así apariencial, aunque se trate de un tipo genuino, es contingente. Y precisamente por ello, como él mismo sostiene: «Si prescindimos de la existencia real de estos objetos, pierden su interés como objetos serios de conocimiento»[46]. Lo mismo sucede con la naturaleza constitutiva de este tipo de unidades, pues también son de carácter contingente y carecen de necesidad intrínseca. Por tanto, cuando nos referimos a las unidades morfológicas —ya sea con relación a su unidad apariencial o a su unidad constitutiva—, se trata de unidades en las que tiene sentido su consideración como algo, como unidad, si se encuentran realmente en la existencia. Es decir, el interés en este ser-así depende enteramente, como sucedía en el caso de las unidades accidentales, del hecho de que se trate de un objeto real, de un objeto portador del valor formal de la existencia[47]:

> El interés cognoscitivo de este ser-así depende enteramente del hecho de que, en esta clase de percepción de la que procede el conocimiento, estemos tratando con un objeto real, con la percepción de algo existente, y no con una alucinación. Se trataría de un simple juego si dijésemos que estábamos describiendo una clase de metal o un tipo de escarabajo meramente imaginados. Así, pues, dice mucho de la clase de ser-así de un objeto si el ahondar en ella dejando de lado cualquier consideración acerca de su existencia real posee o no interés cognoscitivo y si da lugar al conocimiento de estados de cosas absolutamente ciertos y esencialmente necesarios.[48]

Esto nos da pie a ocuparnos del tercero de los tipos de unidad: la «unidad necesaria esencial», aquella en la que se da el grado de consistencia interna más elevado. Se trata de unidades con necesidad intrínseca e inteligibilidad plena, a las que Hildebrand considera como esencias en sentido propio. Ejemplos de este tipo de unidades serían el triángulo, el color rojo, el amor, la justicia, la voluntad o la persona. A diferencia de los dos tipos de unidades anteriores, estas están formadas por partes no independientes que constituyen una unidad de carácter intrínsecamente necesario. Respecto a la cognoscibilidad de la relación entre las partes se da una plena inteligibilidad, de forma que una vez que hemos captado esta relación es absurdo preguntar por qué es así y no de otro modo. Por ejemplo, una vez que hemos captado que solo los seres personales pueden

---

[46] *Ibid*., p. 98 / p. 104.
[47] Como mucho, el estudio de este tipo de unidades, al margen de su existencia, podría plantearse como relevante para un estudio de los límites de la imaginación y de los entes contingentes de ficción.
[48] Hildebrand, *WiPh*?, p. 93 / p. 99.

ser portadores de los valores morales, carecería de sentido que nos preguntáramos si estos valores pueden darse en otro tipo de seres.

Asimismo, en este tipo de unidades desaparece la dualidad entre unidad apariencial y unidad constitutiva que se daba en las unidades morfológicas, pues cuando estamos frente a una unidad necesaria esencial nos encontramos ante la esencia misma constitutiva del objeto. Esto hace que los límites del género y de las especies se den de manera inequívoca una vez que accedemos de modo directo e intuitivo a la esencia, sin que sea necesario aprehenderlos a través de la experiencia, por medio de la observación y la inducción, como sucedía con las unidades morfológicas: «gracias a la naturaleza de la esencia necesaria, lo genérico se impone por sí mismo a nuestra mente cuando percibimos el individuo concreto. El género o la especie se dan en la percepción del ser concreto»[49].

Por otra parte, centrándonos más directamente en las cuestiones relativas a nuestra investigación, afirma Hildebrand: «es esencial a esta clase de unidad el que se trate de un ser-así "potente" que, respecto a su contenido, se mantiene por sí mismo y no deja de ser un objeto rigurosamente serio para nuestro conocimiento aunque aceptáramos que no existe ningún objeto real de esa clase»[50]. En este sentido afirma que las unidades necesarias poseen una existencia ideal debido a la solidez y la necesidad de su ser-así. A su vez, esto posibilita que para aprehender qué sea, por ejemplo, la justicia, no sea necesario contemplar un acto justo en nuestra vida, sino que podemos aprehender su ser-así en una novela, o incluso en un sueño, y esta esencia descubierta en un sueño no sería meramente soñada, ni perdería su validez o plenitud de sentido.

De este modo, tener una existencia ideal, como la que tienen las unidades esenciales necesarias, se entiende como una clase de perfección y no como una debilidad. Sí sería una debilidad si concibiéramos la existencia ideal, en un segundo sentido, como un existir no real que lo es por esencia, como sucede en el caso de las proposiciones o los conceptos[51] —comúnmente denominados entes de razón—. Pues, a pesar de poseer una

[49] *Ibid*., p. 104-105 / p. 111.
[50] *Ibid*., p. 106 / p. 113.
[51] Cf. *Ibid*., pp. 109-113 / pp. 116-119.

esencia necesaria inteligible y de constituir objetos serios de conocimiento, se trata de entidades no reales que, por su propia naturaleza, quedan excluidas de la existencia individual en el mundo real, es decir, son incompatibles con la plena existencia real y respecto a ellas carece de sentido preguntarse si existen o no en la realidad.

Una vez considerada la excepción que suponen los entes de razón, señala Hildebrand cuatro modos distintos en los que se relaciona la existencia ideal de las unidades necesarias y la existencia real. En esta enumeración se puede atisbar una suerte de gradación hasta el tipo más pleno de existencia: el que se da en entidades como la persona, o actos personales como la volición, el amor o la gratitud. Si atendemos ahora a esa gradación, comenzando, en primer lugar, por los números, afirma de ellos que entran de un modo específico en el mundo real, aunque no tengan la misma clase de realidad que las sustancias. En segundo lugar, respecto a los colores, sostiene que son «algo serio, algo definitivamente "ahí", aunque en cada caso tenga una clase diferente de "apoyo" en la realidad»[52]. A continuación, en tercer lugar, se encuentran los valores morales, que suponen un punto de inflexión, ya que, en este caso, su existencia ideal implica ya una plena realidad: «El "deber ser" propio de los valores morales revela su profunda significación para la realidad. El hecho de que las actitudes humanas *deban* ser moralmente buenas pone de manifiesto que la realidad de los valores morales está garantizada por su "existencia ideal"»[53].

En cuarto y último lugar, como acabamos de señalar, nos encontramos con unidades necesarias como la persona y actos personales como el conocimiento o la contrición —que también son unidades necesarias—, cuya existencia real supone, no obstante, que un caso concreto individual de estas entidades o actos exista o haya existido alguna vez. En este último caso «estamos ante el tipo más pleno de existencia, y la diferencia entre "existencia ideal" y existencia real individual es la más explícita y de mayor alcance»[54]. Pues, incluso en este último caso, en el que Hildebrand afirma que estas entidades tienen una profunda ordenación interior a la existencia real, no podemos

[52] *Ibid*., p. 113 / p. 119. Respecto a los colores y los distintos aspectos humanos del mundo y su relevancia para consideraciones estéticas véase la tercera sección de este trabajo: «La belleza y los sentidos» y, también, algunos de los aspectos señalados en el segundo capítulo.
[53] Hildebrand, *WiPh*?, pp. 113-114 / p. 120.
[54] *Ibid*., p. 114 / pp. 120-121.

explicar su existencia real apelando a su ser-así necesario. Por tanto, a pesar de su ser-así necesario y de su existencia ideal, su existencia real es contingente.

Sin embargo, si de lo que se trata es de profundizar en la esencia de estas unidades y en los estados de cosas absolutamente ciertos y esencialmente necesarios fundados en ellas, «nuestra atención se centra en el ser-así del objeto, no en su existencia real»[55]. Esto nos hace ver que no sucede en las unidades necesarias esenciales lo mismo que en los demás tipos de unidades. Las unidades necesarias se mantienen como objetos serios de conocimiento aun cuando no se den de manera efectiva en la realidad, aun cuando no porten el valor formal de la existencia. Por ello podemos aprehender qué es la contrición en un sueño o en una película, sin que se nos dé un acto de contrición en la realidad. No obstante, esto no puede hacer confundir, ni equiparar, la no existencia de la ficción y la no existencia de las esencias necesarias cuando no se encuentran encarnadas en la realidad; semejante no-existencia es radicalmente distinta. A este respecto Hildebrand se refiere expresamente en su *Estética* al carácter de ininventabilidad de las esencias necesarias, a la imposibilidad de que sean un mero producto de la mente humana; lo cual las distingue definitivamente de todo tipo de ficción:

> A diferencia de las ficciones de todo tipo, todas las esencias genuinas, como el tiempo, el espacio, el número, el color rojo, o como la justicia, el amor y el perdón, son ininventables. En ellas la ininventabilidad va en la dirección de su necesidad interna y de la autonomía de su esencia necesaria. La cuestión de la concreta existencia real no entra aquí en consideración. [56]

Vemos así cómo es en estas unidades donde cobra plenamente sentido la distinción entre el valor formal de ser-algo y el valor formal de la existencia, pues, en estas unidades, su ser-algo está más allá de la existencia real concreta, es decir, no se puede reducir su ser a su existencia concreta y, aunque no se dieran en la existencia, no las consideraríamos un mero *ens nominale*. Por tanto, con independencia de su existencia se trata de un ser-así serio. No obstante, no es indiferente que se den o no en la realidad.

---

[55] *Ibid*., p. 91 / p. 97.

[56] «Alle echten Wesenheiten, sei es die Zeit, der Raum, die Zahl, die Farbe Rot, sei es die Gerechtigkeit, die Liebe, das Verzeihen, sind unerfindbar, im Unterschied zu Fiktionen aller Art. Bei ihnen geht die Unerfindbarkeit in die Richtung ihrer inneren Notwendigkeit und der Seinsautonomie ihrer notwendigen Wesenheiten. Die Frage konkreter realer Existenz scheidet hier aus» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 417-8).

No es lo mismo que un acto justo tenga lugar o no lo tenga y el mundo se enriquece con su presencia: «[el valor formal de la existencia] Juega un papel en relación a ellos [los valores cualitativos] solo en el sentido de que todo lo bueno ha de existir y su existencia es también portadora de un nuevo valor»[57]. En este caso, lo que Hildebrand afirma es que ese deber de existir nace del valor cualitativo, de la justicia, pero no del valor formal de ser-algo; sin embargo, con su existencia —debido a que porta ese nuevo valor, que es el valor formal de la existencia— aumenta la riqueza del mundo y no da lo mismo que exista encarnándose en la realidad o que no lo haga[58].

Esto nos permite afirmar que aquello que posee el valor formal de la existencia contrasta no sólo con la mera ficción o la ilusión —tal y como lo presentábamos al comienzo de la exposición siguiendo a Hildebrand—, sino también con las unidades esenciales necesarias no encarnadas en la realidad; cosa que no quedaba de manifiesto en la exposición del autor. Por tanto, reiteramos que es en estas unidades necesarias esenciales en las que adquiere verdaderamente relevancia la distinción entre el valor formal de ser-algo y el valor formal de la existencia, pues lo que porta este valor formal de la existencia es lo que tiene efectivamente existencia real y no sólo existencia ideal, incluso cuando se entiende esta existencia ideal como una perfección. Es decir, con independencia de que hubiera que plantearse con mayor profundidad el problema de la realidad de las esencias necesarias más allá de su existencia real y concreta[59], no se puede borrar la distinción entre aquellas que portan el valor de la existencia y las que no lo portan, entre aquellas que de hecho se dan en la existencia y las que no se dan.

En el caso de las unidades caóticas y de las unidades morfológicas, es cierto que, con independencia de portar o no el valor de la existencia, se las puede considerar como

---

[57] «Er macht sich bei ihnen vor allem nur darin geltend, daß alles Gutes existieren soll und seine Existenz wieder Träger eines neuen Wertes ist.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 99).

[58] «Consideremos qué tremendo salto es dado al pasar del mero pensamiento de una persona a la existencia real de la persona. Escucho la descripción de una persona en detalle, pero aún no conozco si verdaderamente existe; entonces me la encuentro y la reconozco como existiendo. ¡Cuánto es "añadido" con su existencia! ¡Cuánto más ser posee en virtud del hecho de no ser sólo imaginada, de no ser sólo una persona posible, sino una persona verdaderamente existente!» / «Let us consider what a tremendous step is taken proceeding from the mere thought of a person, to the real existence of the person. I hear a person described in detail, yet I do not know whether he really exists; then I meet him, and encounter him as existing. How much is "added" by his existence! How much more being does he possess in virtue of the fact that he is not just imagined, not just a possible person, but a really existing person!» (Crosby, «The Idea of Value», p. 297).

[59] Para el estudio de algunos aspectos fundamentales de esta cuestión véase: Crosby, «The Idea of Value», cap. 4, pp. 305-316.

algo en cuanto que *ens nominale,* pero hay que enfatizar que pierden toda su relevancia si a ese valor formal de ser-algo como *ens nominale* no le acompaña el valor de la existencia, si su existencia no consiste más que en ser objeto de nuestra conciencia:

> a excepción de las esencias necesarias, todos los objetos de conocimiento pierden su interés tan pronto como prescindimos de su existencia concreta, real, y no dan lugar a conocimiento *a priori* alguno, por mucho que pongamos entre paréntesis la existencia.[60]

De forma que, tras demarcar explícitamente en los distintos tipos de unidades el valor formal de ser-algo y el valor formal de la existencia, podemos concluir que esta distinción cobra plenamente sentido en las unidades necesarias y que, en el caso de las unidades accidentales y morfológicas, solo tiene sentido tomar en consideración el valor formal de ser-algo si a este valor le acompaña el valor de la existencia; sin menoscabo de que el ser-así de los distintos tipos de unidades mantenga todas las diferencias señaladas[61].

2.2. Los distintos tipos de unidades desde una perspectiva estética: las unidades estéticas. ¿Un nuevo tipo de unidad?

Dado que la distinción entre estos dos valores queda explícitamente recogida en la *Estética* a través de los dos sentidos de belleza trascendental, queremos, en fin, ampliar este estudio de los distintos tipos de unidades tomando en consideración una perspectiva estética. Esta ampliación está especialmente motivada porque en esta obra nos habla de un nuevo tipo de unidad: las unidades artísticas o unidades estéticas[62], de las que no ha

---

[60] Hildebrand, *WiPh*?, p. 93, n. 10 / p. 99, n. 4.

[61] Sería relevante complementar lo expuesto con la triple distinción establecida por Seifert respecto a los modos en los que un ente puede oponerse a la nada —pues estos modos son, precisamente, la unidad interna (valor formal de ser-algo), el ser realmente existente (valor formal de la existencia) y el ser valioso— y las conclusiones de esta distinción extraídas por Crosby: «En la medida en que una cosa tiene valor es bueno que exista» / «Insofar as a thing has value it is good that it exist» (Crosby, «The Idea of Value», p. 299), «estar justificado en existir, ser digno de existir, es "ser" en un sentido profundo, aun cuando lo es en un sentido muy distinto de ser en el sentido de existir realmente» «to be justified in existing, to be worthy to exist, is "to be" in a profound sense, even though in a very different sense from being in the sense of really existing» (Crosby, «The Idea of Value», p. 301). Esto será en parte considerado en las capítulos 5 y 6.

[62] Aunque sin una denominación específica, este nuevo tipo de unidad ya se advierte cuando en el cap. 8 de la *Estética* nos habla de cómo determinadas combinaciones fructíferas ―por ejemplo, de notas― dan lugar a una nueva unidad ―en este caso, una melodía― y, especialmente, cuando se trata de combinaciones que poseen una elevada necesidad artística [hohe künstlerische Notwendigkeit (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 182)]. En el capítulo dedicado a la belleza en la naturaleza (cap. 14) nos habla ya de unidad estética [ästhetische Einheit (cf. *Ibid*., p. 282)] y de unidad «artística» [«künstlerische» Einheit (cf. *Ibid*., p. 282)].

hablado anteriormente de manera sistemática[63]. Además, estas unidades estéticas no son en ningún momento específicamente contrastadas o puestas en relación con la clasificación de los distintos tipos de unidades; siendo esta una tarea pendiente en la obra filosófica de Hildebrand[64].

Para realizar este análisis vamos a sistematizar los distintos tipos de combinación de elementos que pueden darse tomando en consideración una perspectiva estética —que extraemos de los propios textos de Hildebrand[65]— poniéndolos en relación con los distintos tipos de ser-así de la categorización hildebrandiana, hasta llegar a las unidades estéticas[66]. Desde esta perspectiva estética, la primera distinción fundamental que hay que señalar es la que se da entre combinaciones fructíferas, de las que surge una unidad estética ―es decir, una nueva forma significativa―, y combinaciones infructíferas, de las que no surge ninguna unidad estética. De forma similar a como en la consideración ontológica de los distintos tipos de unidades primero contrastamos la unidad con aquello que se oponía a ella, vamos ahora a proceder partiendo de esas combinaciones infructíferas que contrastan con aquellas que sí dan lugar a unidades estéticas.

Dentro de las combinaciones infructíferas tendríamos, en primer lugar, la incompatibilidad radical, es decir, la combinación de elementos incompatibles e inherentemente contradictorios que, por principio, excluyen *a priori* la posibilidad de cualquier tipo de unidad. Esto nos remite a lo que ya dijimos cuando comenzamos a describir los distintos tipos de unidades y hablábamos de aquello que no puede

---

[63] Encontramos referencias a este a este tipo de unidades, por ejemplo, en «Ästhetizismus und künstlerische Einstellung», recogido en *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, Regensburg, Josef Habbel, 1932; y posteriormente en *Die Menschheit am Scheideweg*, Regensburg, Josef Habbel, 1955; cuya traducción al inglés se puede consultar en una reciente edición: «Aestheticism and the true disposition to art», en *Beauty in the Light of the Redemption*. Hildebrand Press, Steubenville, 2019, pp. 29-71, véase p. 58. También en el capítulo dedicado a Schubert en su obra *Mozart, Beethoven, Schubert*. Josef Habbel, Regensburg, 1962, hace referencia a este tipo de unidad, aunque sin denominarla unidad estética («El modo en el que la música se une con la poesía, en el que el sonido y la palabra se interpenetran en una unidad acabada, es algo completamente nuevo» / «Die Art, wie die Musik sich mit dem Gedicht verbindet, wie Ton und Wort sich zu einer vollendeten Einheit durchdringen, ist etwas ganz neues» p. 94). También en su obra *Liturgia y personalidad*, publicada en 1933, habla de las obras de arte (aunque no las denomine unidades estéticas) como estructuras orgánicas.

[64] Cf. Mark K. Spencer, «Beauty and Being». En este artículo se estudian sistemáticamente las unidades estéticas y su relación con las categorías tradicionales del ser, sin embargo, no se estudian en relación con la propia categorización hildebrandiana de los distintos tipos de ser-así.

[65] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 8, 12.

[66] Cf. *Ibid*., cap. 12, 14.

conformarse como una unidad porque contradice su «cara interna», como era el caso de un círculo cuadrado. En esta ocasión, Hildebrand hace referencia a combinaciones sin sentido como la frase «vaca, treinta y tres, disgustado», al absurdo que suponen afirmaciones del tipo «el número tres es rojo» y a la contradicción que se da en la proposición «A es igual a no A»[67].

Pero, desde una perspectiva estética, cuando habla de elementos incompatibles, a lo que propiamente se está refiriendo es a lo caótico, es decir, a conglomeraciones de elementos incapaces de formar una unidad. Vamos a considerar esta categoría de lo caótico como el segundo estrato dentro de las combinaciones infructíferas. Esta incapacidad para formar una unidad se debe a la presencia de elementos mutuamente excluyentes. Este parecería ser el caso de las unidades caóticas o accidentales de las que hablábamos en la anterior clasificación desde un punto de vista ontológico, con la notable salvedad de que, aunque con un ser-así muy débil, era consideradas como el primer tipo de unidad. Aquí, por el contrario, tomando como punto de referencia la capacidad o no de formar combinaciones fructíferas y, por tanto, desde una perspectiva estética, encontramos una primera diferencia notable, pues las unidades caóticas o accidentales están lejos de alcanzar para Hildebrand la categoría de unidad estética. Esto, por otra parte, parece ser conforme con la caracterización general que hacíamos de estas unidades, ya que decíamos que contradicen la «cara externa» de la unidad y es ahora, precisamente, en esa «cara externa» de las unidades en la que nos estamos fijando. Cuando presentamos las unidades accidentales poníamos como ejemplos un montón de piedras, una serie de tonos al azar que no forman una melodía y, también, un garabato.

Sin embargo, ¿se corresponden este tipo de ejemplos con lo que Hildebrand está caracterizando como caótico desde un punto de vista estético? ¿Podemos afirmar que todas las unidades que desde un punto de vista ontológico clasificamos como unidades caóticas o accidentales se corresponden con este segundo tipo de combinaciones infructíferas desde un punto de vista estético?

---

[67] Cf. *Ibid*., p. 179.

Según vayamos estudiando los distintos tipos de combinaciones, tanto fructíferas como infructíferas, veremos que no podemos identificar las unidades caóticas o accidentales desde un punto de vista ontológico con la incompatibilidad de lo caótico desde un punto de vista estético. Lo que hemos de decir en este punto, retomando la clasificación ontológica de las unidades, es que lo caótico representa un límite de las unidades caóticas y accidentales —junto a la imposibilidad intrínseca, que es el otro flanco de estas unidades—, de modo que: «Cuanto más informe y amorfo es algo, más se aproxima al "no ser" del caos, hasta llegar finalmente hasta el extremo de dejar de ser un "algo"»[68]. El segundo estrato de las combinaciones infructíferas se mueve en la cercanía de ese límite en el que ya no podemos considerar que estemos ante «algo», pero en el que todavía podemos hablar de elementos, de «algos», aunque en una completa confusión y desorden que no nos permite hablar de su unidad más que como de algo fáctico, que se da, pero que ni en razón de su estructura ontológica, ni en razón de su apariencia nos permite hablar de unidad. Quizá los ejemplos que mejor se acomoden a la incompatibilidad de lo caótico serían una pila de trastos o un montón de piedras.

Es también reseñable que Hildebrand afirme de lo caótico que no puede ser portador de una completa fealdad como la que se da en el ámbito de lo visible y de lo audible ni, tampoco, de una fealdad metafísica, puesto que, como acabamos de indicar, el caos no posee un ser-así: «Todas las cosas feas poseen un ser-así. Son algo y, por ello, portan el valor formal de ser-algo en cuanto tal y a veces también el valor formal trascendental de la existencia junto con su belleza»[69], pero este no es el caso del caos, «lo caótico no es feo, sino simplemente incapaz de portar cualquier cualidad estética positiva»[70]. Y, si puede tener sentido hablar de la fealdad del caos, afirma Hildebrand que se debe a la cualidad estéticamente negativa que acompaña al disvalor de hostilidad a todo ser que encarna lo caótico[71]. No obstante, mientras nos mantengamos en el límite

---

[68] Hildebrand, *WiPh*?, p. 94 / p. 100. No obstante, mientras lo consideramos como un ente o un conjunto de entes estamos dentro del límite de un «algo».

[69] «Alle häßlichen Dinge besitzen ja ein Sosein. Sie sind etwas, und damit tragen sie den formalen Wert des Etwas-Seins als solchen und manchmal auch den formalen transzendentalen Wert der Existenz mit deren Schönheit» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 184).

[70] «Das Chaotische ist nich häßlich, sonder eigentlich unfähig, irgendeine konkrete positive ästhetisch Qualität zu tragen.» (*Ibid*., p. 183).

[71] Se trata de la específica fealdad que acompaña al que denomina «disvalor trascendental de lo caótico» [«transzendentale Unwert des Chaotischen» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 183)]. Sin embargo, queremos advertir que consideramos un error caracterizar a este disvalor de hostilidad a todo ser, propio de lo caótico,

cercano a lo caótico, pero aún no inmersos en lo caótico, tenemos un cierto tipo de unidad apariencial[72].

Si continuamos con la clasificación de combinaciones infructíferas nos encontramos, a continuación, con combinaciones en las que es posible unir elementos, pero las cuales, aun así, son incapaces de formar un nuevo todo significativo. Dentro de este tipo de combinaciones vamos a diferenciar un tercer y cuarto estrato. En el tercero, incluimos las combinaciones en las que hay elementos que no encajan (no combinan o no hacen juego), es decir, que «chocan», y, en el cuarto, combinaciones en las que, aun sin «chocar» sus elementos, siguen sin ser capaces de formar una combinación fructífera[73].

El caso de las combinaciones en las que hay elementos que no casan se da, por ejemplo, cuando el tono de rojo de la corbata que alguien se pone no casa con el del rojo de su jersey. También serviría como ejemplo un conjunto de sonidos disonantes. Se ve,

---

como un disvalor trascendental, pues, evidentemente, no se trata de un valor que acompañe a todo ser por el mero hecho de ser-algo o de existir —como sucedía con los valores formales de ser-algo y de la existencia—, aunque comparta con ellos el rasgo de la formalidad —que es lo que podría hacer entender que lo haya caracterizado como trascendental—.

[72] Antes de continuar con la clasificación de combinaciones infructíferas presentada por Hildebrand queremos señalar ciertas limitaciones de esta propuesta. ¿Responde esta descripción de lo caótico a una aplicación excesivamente estrecha de sus principios debido a sus propias preferencias estéticas? Esto es, precisamente, lo que defiende Spencer en su artículo sobre de la estética de Hildebrand y el arte moderno (Spencer, «Dietrich von Hildebrand's *Aesthetics*»). En este caso, es cierto que todo ente o conjunto de entes posee al menos una cierta unidad, aunque sólo sea fáctica y, con ello, una cierta unidad apariencial. Esto hace que, por mínima que sea, todo ente posea la belleza metafísica que acompaña al valor formal de ser-algo. No obstante, no hay que confundir el tener una determinada belleza trascendental (la belleza metafísica del valor formal de ser-algo) con poseer una belleza de lo visible y de lo audible. Aun así, es pertinente preguntarse si algo que ontológicamente quedaría clasificado como una unidad accidental, cercano a lo caótico, podría constituir una unidad estética. Sirvámonos de muestras de arte contemporáneo que ontológicamente parecen estar cercanas a la caótico: en primer lugar, la obra de JonOne, sin título, vandalizada por dos visitantes de la exposición en la que se presentaba, que consideraron que se trataba de un proyecto participativo. Sin embargo, para el artista era una obra de arte, una unidad clausurada en sí misma. En segundo lugar, consideremos las obras de Antoni Tàpies, *Silla y ropa* (1970) y *Armario* (1973). Los elementos que las conforman no han caído ahí accidentalmente, sabemos que está detrás la mano del artista. Pero si, en vez de observarlo en un museo o galería de arte, lo encontráramos en la casa de alguien, lo más probable sería que pensáramos «¡qué desastre!». ¿Más allá del contexto en el que se sitúan es posible reconocer en ellos una unidad estética? Nos encontramos ante un problema epistemológico, especialmente pertinente en nuestros días, que, sin embargo, dentro de los principios estéticos presentados por Hildebrand es legítimo plantearse, pues, al igual que la belleza de lo visible y de lo audible es independiente del rango ontológico del ser subyacente —así, un lirio es mucho más bello que un gusano, aunque este último sea ontológicamente superior— ¿puede serlo también respecto al tipo de ser-así subyacente? Es también pertinente señalar que la presencia de una unidad estética (primitiva, como veremos más adelante) no requiere que el valor que encarne sea el de la belleza, sino, quizá, un valor estético mucho más modesto como un cierto atractivo, elegancia o gracia.

[73] Si tomamos como criterio una mayor cercanía a la posibilidad de formar una unidad estética, el orden de estos estratos es el expuesto. Si, en cambio, consideráramos la mayor o menor significatividad, a pesar de que se tratara de algo disvalioso, habría que invertir el orden del tercer y cuarto estrato.

por tanto, que ese «chocar» se da desde una perspectiva estética y no de incompatibilidad interna de los elementos, como sucedía en el primer estrato. Se trata de elementos que pueden en principio combinarse y formar una unidad, como un conjunto de prendas de ropa o la melodía formada por un conjunto de notas, pero que, finalmente, resultan estéticamente fallidas. Sin embargo, esa posibilidad de formar una unidad, de que pueda llevarse a cabo una combinación coherente entre estos elementos, ¿hace que ontológicamente estas unidades estéticamente fallidas puedan considerarse unidades morfológicas o, por el contrario, se trata de un tipo de unidades accidentales?

Sin duda se trata nuevamente de unidades accidentales, puesto que desde una perspectiva ontológica esta combinación está formada por elementos independientes, cada uno de los cuales puede subsistir sin los otros, aunque guarden una cierta relación entre sí que podría posibilitar, en lo concerniente a su apariencia, una combinación fructífera entre ellos. Asimismo, estos elementos dependen enteramente de nuestra voluntad, pues nosotros podemos libremente decidir qué elementos incorporar y cuáles no. Es cierto que no se da una total aleatoriedad entre los elementos —no se trata de una pila de trastos—, como sucedía en el estrato de lo estéticamente caótico, pero, no por ello —y por las razones ya presentadas—, dejan de ser unidades caóticas o accidentales desde una perspectiva ontológica[74].

No obstante, esta combinación infructífera en la que los elementos no casan no puede equipararse a la del estrato anterior, la de lo caótico, pues su combinación no compone un mero caos, una absurdidad, sino algo manifiestamente feo, algo falso. «Los elementos se contradicen tanto que surge una pronunciada disonancia y una desagradable fealdad»[75].

El último y cuarto tipo de combinaciones infructíferas para Hildebrand lo componen las combinaciones infructíferas e innecesarias. Se trata de combinaciones en las que, como decíamos, no chocan sus elementos, pero, sin embargo, tampoco forman

[74] A este respecto son de gran ayuda los ejemplos que presentan García Norro y Rovira en su artículo «A New Look at A Priori Knowledge», más allá de los típicos ejemplos propuestos por Hildebrand. Así, dentro de las unidades accidentales conciben a «Ulises» como una unidad caótica individual y el todo «amazonas» como una unidad caótica no individual.

[75] «Die Elemente widerstreiten sich so sehr, daß ein ausgesprochener Mißklang und eine peinliche Häßlichkeit zustande kommt» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 180).

nada nuevo, no dan lugar a ninguna forma nueva, como pudiera ser una melodía. Es aquí donde resulta propiamente adecuado el ejemplo del conjunto de notas que no dan lugar a una melodía, como sucede en el caso de una escala. Algo similar sucede en la naturaleza cuando los árboles, los arroyos, o las praderas se yuxtaponen sin dar lugar a un paisaje. «No es una combinación fea o falsa, sino infructífera»[76]. Por tanto, se diferencia claramente del estrato anterior, pero, aun así, desde un punto de vista ontológico, este cuarto tipo de combinaciones infructíferas pertenece a las unidades caóticas, con independencia del tipo de ser-así que tenga cada uno de los elementos que, en su combinación, son incapaces de hacer surgir una nueva unidad.

Damos ahora el paso decisivo y pasamos a las combinaciones fructíferas. De modo general, Hildebrand distingue dos tipos de combinaciones fructíferas en función del tipo de necesidad que se da en la unidad que surge: bien una necesidad «primitiva»[77], bien, una elevada necesidad artística[78]. En el primer tipo de estas combinaciones, puesto que se trata de combinaciones fructíferas, surge ya una nueva unidad, una nueva forma significativa, una combinación genuina, como pueda ser una melodía o un paisaje. Unidades que, en el nivel anterior (combinaciones infructíferas e innecesarias), no eran capaces de surgir. Se da en ellas el primer tipo de necesidad desde el punto de vista estético, que es la que hace posible que surja esta nueva unidad pero que, no obstante, es muy débil —por ello Hildebrand la denomina necesidad «primitiva»—, puesto que el surgimiento de esta nueva unidad no garantiza ningún tipo de valor estético positivo. Con esta nueva unidad se abre la posibilidad a una nueva forma de portar valores estéticos, pero, también, disvalores estéticos. Una melodía es una nueva unidad con respecto a los sonidos que por separado la componen, no obstante, no todas las melodías son bellas, sino que también las hay triviales o aburridas.

¿Ontológicamente dentro de qué tipo de unidad se incluiría esta primera clase de combinaciones fructíferas? Nos encontramos con el surgimiento de una nueva forma, de una unidad genuina que está formada por elementos independientes (ya sean los sonidos de una melodía, o los distintos elementos naturales que componen un paisaje). Pero ¿cuál

---

[76] «Sie ist keine häßliche, falsche, sondern eine unfruchtbare Kombination.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 180).
[77] «die primitive Notwendigkeit» (*Ibid*., p. 182).
[78] «die hohe künstlerische Notwendigkeit» (*Ibid*., p. 182).

es la relación que se da entre esos elementos? Tratándose de una unidad formada por elementos independientes, lo fundamental es reconocer si se da o no una conexión orgánicamente significativa entre los elementos que la constituyen, de forma que podamos discernir si se trata de una unidad caótica o, por el contrario, de una unidad morfológica. También reconocer si esta unidad surge por «construcción» o si, por el contrario, se trata de una unidad «dada», puede ayudarnos a aprehender cuál sea su tipo de unidad.

Para responder a esta pregunta vamos a centrarnos, sin embargo, en el segundo tipo de unidades fructíferas, pues, si dándose en ellas una elevada necesidad artística, no pudieran ser consideradas ontológicamente como unidades morfológicas, es claro que tampoco lo podrá ser el primer tipo de combinaciones fructíferas. Este segundo tipo de combinaciones fructíferas surge, como decíamos, cuando se da una elevada necesitad artística. Es en este caso en el que podemos hablar propiamente del surgimiento de unidades estéticas o artísticas, y no sólo de unidades susceptibles de portar cualesquiera valores estéticos —tanto valores como disvalores—. Es relevante destacar que esta diferenciación entre un primer y segundo tipo de combinaciones fructíferas tiene sentido desde un punto de vista estético, pues hay un abismo entre una melodía trivial (como la *Weibermarsch* de Lehár, o como muchos de los éxitos musicales del momento) y una melodía gloriosa y profunda (como el *Largo* de Haendel[79], que tanto le gusta a Hildebrand poner como ejemplo). Sin embargo, desde un punto de vista ontológico parece no haber distinción entre uno y otro tipo de combinaciones fructíferas, pues la base ontológica para uno y otro tipo de combinaciones es la misma. Esto también justifica que investiguemos qué tipo de unidad ontológica se da en las combinaciones estéticamente fructíferas centrándonos en aquellas en las que se da una elevada necesidad.

Esta elevada necesidad se encuentra eminentemente en el ámbito de la belleza artística, pero, también, en la belleza de la naturaleza[80]. El ejemplo paradigmático en el

[79] Se trata del aria «Ombra mai fu», aria de apertura de la ópera *Jerjes* de Georg Friedrich Haendel, estrenada en 1738.

[80] Cf. Mark K. Spencer, «Beauty and Being». En este artículo Spencer describe detalladamente las unidades estéticas en el ámbito de la naturaleza y las diferencia claramente de otras categorías del ser de forma más amplia que el propio Hildebrand. Las distingue así de las sustancias —incluidas las sustancias morales. A las cuales las caracteriza como «quasi-sustancias», así, por ejemplo, las comunidades, las obras de arte o

ámbito de la naturaleza es el del paisaje, pero entendido este de un modo específico: como una concreta composición armónica de distintos elementos de la naturaleza que forman una nueva unidad clausurada en sí misma: una unidad estética[81]. Uno de los ejemplos favoritos de Hildebrand es el Golfo de Nápoles, pero Granada, con las vistas de Sierra Nevada como fondo, también constituiría un paisaje en este sentido restringido[82]. El paisaje, así entendido, es una unidad estética estructurada que Hildebrand también denomina unidad «artística», pues la profundidad y necesidad con las que los distintos elementos de la naturaleza forman esta unidad se asemeja al modo en el que diversas notas individuales conforman una grandiosa melodía, como el *Aire* de Bach[83].

Centrémonos ahora en cual sea ontológicamente el ser-así de este tipo de combinaciones. En el caso de las obras de arte, lo que más claramente nos hace ver que no se trata de unidades morfológicas es que son una creación producto del libre obrar humano, por tanto, no estamos ante un ser-así «dado», sino ante un constructo artificial. De tal modo que, por muy sorprendente que pudiera parecer a primera vista, las obras de

---

los artefactos, que no constituyen una categoría aparte, sino una por analogía a la de sustancia como resultado de la actividad humana. Son «entidades espirituales» que sólo existen a través del significado que se les da sobre una base física—, de las cualidades pertenecientes al aspecto humano del mundo —categoría propia del pensamiento de Hildebrand—, de los accidentes, y de las «unidades de orden». Esto le lleva finalmente a afirmar que las entidades estéticas son una nueva clase de entidad que no encaja en ninguna de las otras categorías, por lo que requieren su propia categoría. Sin embargo, hay al menos dos aspectos problemáticos que queremos señalar: primero, Spencer reduce las unidades estéticas al ámbito de la naturaleza y no contempla que las obras de arte sean consideradas como unidades estéticas —aunque tampoco niega que puedan serlo, simplemente, no las considera—. Segundo, para la caracterización de las entidades estéticas y su diferenciación con otro tipo de categorías del ser señala las características fundamentales con las que Hildebrand describe el paisaje en el sentido restringido del término, es decir, señala las características de un tipo concreto de entidad estética. Esto, en principio, puede parecer acertado, ya que el paisaje es una unidad de una naturaleza puramente estética (es decir, es una entidad individual sólo desde un punto de vista estético, no desde uno ontológico). Pero otras entidades, quizá no de naturaleza puramente estética, como las ya mencionadas obras de arte, podrían ser consideradas unidades estéticas y, entonces, no todas las características señaladas —peculiares del paisaje— serían adecuadas para ellas. Tampoco todas las entidades estéticas que se dan en la naturaleza comparten todas estas características. Por ejemplo, los «elementos» de la naturaleza no necesitan de alguien que los perciba para existir, como sí sucede con el paisaje en sentido restringido.

[81] Hildebrand diferencia cuatro sentidos del término «paisaje»: en primer lugar, referido a ciertas características generales de la naturaleza. Así hablamos de un paisaje montañoso, un paisaje marítimo, etc. En segundo lugar, en relación a un tipo de paisaje uniforme unido por una cualidad estética específica, por un estilo uniforme, que nos permite hablar, por ejemplo, de la belleza del paisaje en Grecia o en Italia. En tercer lugar, un tipo más específico de paisaje que se refiere a una región con una cualidad estética particular, por ejemplo, la Rivera Francesa. El cuarto y último sentido del término «paisaje» es el que hemos empleado. Se trata del sentido más restrictivo del término y hace referencia al paisaje como composición concreta, como unidad visual clausurada en sí misma. Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 293-309.

[82] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 304.

[83] Cf. *Ibid*., p. 293. Se trata del famoso segundo movimiento (un aria) de la Suite orquestal n.º 3 en re mayor, BWV 1068 de Johann Sebastian Bach.

arte, según la categorización ontológica de los distintos tipos de unidades expuesta por Hildebrand, parece que han de considerarse como unidades caóticas o accidentales. Si bien es cierto que ese nuevo todo creado por el hombre, que los escolásticos consideraban una sustancia moral, es denominado por Hildebrand como una quasi-sustancia[84], ya que, a pesar de no ser una sustancia real, es una entidad que se parece mucho a una sustancia debido a su individualidad ontológica, es decir, a su estar claramente demarcado respecto a aquello que lo rodea[85]. No obstante, ser o no una sustancia —es decir, poseer o no la cualidad de no inherir en un sujeto existiendo por sí mismo[86]—, no es el criterio que rige la diferenciación de estratos ontológicos para Hildebrand, pues tanto la persona como el león pueden considerarse sustancias y, sin embargo, como sabemos, su ser-así es bien distinto[87].

Pero, por otra parte, no puede negarse la tremenda seriedad de este tipo de entidades ni la conexión armónica e internamente necesaria de sus elementos[88], lo que difícilmente parece acomodarse con su caracterización como unidades caóticas o accidentales. Recordemos que habíamos afirmado de las unidades accidentales que el estar juntos de cada uno de los elementos singulares que forman tal unidad carece de coherencia interna. Sin embargo, Hildebrand caracteriza a las obras de arte como un algo espiritual, único y clausurado en sí mismo[89] que hace que, por ejemplo, en el caso de la torre del ayuntamiento de Perugia, cuando hablamos de su belleza, nos refiramos a ella no como una masa de piedras —de la cual está hecha y que como conjunto de piedras se

---

[84] «Quasisubstanz» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 2, p. 20).
[85] Esta es una de las tres perfecciones con las que caracteriza Hildebrand a la sustancia (primero, la enseidad, el permanecer por sí mismo [«die Inseitas, das In-sich-Geeinte» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 2, p. 20)], segundo, ser el estrato más profundo y serio de un ser y, tercero, el ser un individuo en claro contraste con todos los seres que lo rodean). Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 2, p. 20; *Metaphysik der Gemeinschaft*, cap. 1.
[86] «Se llama sustancia en el sentido más propio, primario y preferente a lo que no es dicho de un sujeto, ni está en un sujeto» (Aristóteles, *Categoriae*, V, 2 a 11-13); La sustancia «no necesita fundamento extrínseco en el que sustentarse, sino que se sustenta en sí misma, y por ello se dice que subsiste, por así decir, por sí y no existiendo en otro.» (Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 1). Ambas citas han sido tomadas de Rogelio Rovira, *Repertorio de definiciones aristotélicas*. Escolar y Mayo, Madrid, 2015, p. 79.
[87] Cuando Hildebrand trata la realidad ontológica de las obras de arte en el segundo volumen de su *Estética* (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 2, cap. 1), las diferencia claramente de las unidades necesarias esenciales: las obras de arte son individuales, no generales, y llegan a ser reales en un determinada momento en el tiempo siendo creadas por el hombre, mientras que las esencias necesarias son eternas e ininventables.
[88] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 316.
[89] «ein in sich geschlossenes, eigenartiges geistiges Etwas» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 2, p. 19).

correspondería con uno de los ejemplos prototípicos de unidad accidental—, sino como una obra de arte.

Esto se vuelve aún más problemático si no tomamos ya en consideración las obras de arte sino el paisaje en su sentido restringido, pues, en esta ocasión, no se trata de una entidad creada por el hombre, de un constructo artificial, sino que, al igual que las unidades morfológicas, se trata de algo dado. También comparten con ellas ese carácter de «invención» no humana, aunque en este caso Hildebrand la denomine como «invención» estética[90]. ¿Qué otras características fundamentales del paisaje pueden ayudarnos a discernir el tipo de ser-así que aquí nos encontramos?

Quizá la más importante de ellas sea que, como afirma Hildebrand, la unidad individual del paisaje es de naturaleza puramente estética y, por tanto, no constituye ninguna individualidad ontológica. «Como un trozo de naturaleza es mucho más real que una obra de arte [ya que está compuesto por genuinas entidades físicas]; aunque como paisaje, es una unidad puramente estética y desde un punto de vista estético, pero no ontológico, es una entidad individual»[91]. Hildebrand insiste en este ser puramente estético del paisaje y, aunque no lo afirme expresamente como Spencer, creemos que esto solo podemos entenderlo, tal y como este autor lo caracteriza, en el sentido de que, siendo real, no existiría si no hubiera quien lo percibiera[92], si no hubiera un contemplador espiritual ante quien se constituyera.

Ahondando en la perspectiva ontológica, Hildebrand sostiene que la unidad del paisaje es mucho más débil que la de los seres individuales que se encuentran en la naturaleza, es decir, mucho más débil que la de las unidades morfológicas, pues el paisaje no posee un principio formal como lo tiene cada una de estas unidades morfológicas:

> Esta unidad no es como un árbol, como, por ejemplo, un castaño o un pino, o un caballo o un perro, la apariencia constante de una entidad real, sino una composición de entidades con una

[90] «eine ästhetische “Erfindung”» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 299), cf. «Landschaft – eine “Erfindung” Gottes» en *Ibid*., pp. 304-305.
[91] «Sie ist als ein Stück Natur viel realer als das Kunstwerk, doch als Landschaft eine rein ästhetische Einheitt und in ästhetischer, obwohl nicht in ontologischer Hinsicht ein individuales Gebilde» (*Ibid*., pp. 294-295).
[92] Cf. Spencer, «Beauty and Being».

> variedad de formas que se unen de una manera única para constituir un tipo de unidad completamente nuevo. En su composición aquí y ahora, conforman una nueva unidad y presentan un nuevo tipo de «invención».[93]

A ello se suma que el paisaje carece de la solidez y permanencia de las unidades morfológicas. Apreciamos en el fragmento que acabamos de traer a colación cómo sostiene Hildebrand que el paisaje como unidad estética surge de una composición de elementos aquí y ahora. En la medida en que cambien esos elementos —sea por un incendio, por una intervención del hombre no congenial al paisaje, o por el motivo que sea— el paisaje en sentido restringido puede desaparecer, aun manteniéndose los elementos que posibilitan su conformación. Mientras que, en el caso de las unidades morfológicas de seres de la naturaleza, su ser-así permanece a pesar de lo que pueda variar su aspecto, a pesar, por ejemplo, de una no completa realización de su principio formal[94]; y, además, siempre se trata de variaciones dentro de ciertos límites. Por tanto, también en el caso del paisaje, todas estas consideraciones parecen distanciar, desde el punto de vista ontológico, el ser-así de las unidades estéticas del de las unidades morfológicas y acercarlo al de las unidades accidentales[95].

Sin embargo, desde el punto de vista estético, el paisaje no es sólo tan significativo como cualquier ser de la naturaleza, sino que tiene incluso el carácter de lo necesario: «La plenitud de sentido y la profundidad de esta unidad le confieren el carácter de necesidad. Ontológicamente permanece como algo "flotando", pero cualitativamente puede poseer incluso el carácter de lo necesario»[96]. De hecho, llega a caracterizar a la unidad del paisaje como una unidad necesaria[97]. Es este carácter de necesidad, entendida como una elevada

---

[93] «Diese Einheit ist nicht wie ein Baum, etwa eine Kastanie oder Pinie, oder ein Pferd, ein Hund die konstante Erscheinung eines realen Gebildes, sondern eine Komposition verschidener gestalteter Gebilde, die sich in einzigartiger Weise zu einem ganz neuen Typus von Einheit zusammenschließen. In ihrer Komposition hier und jetzt bauen sie eine neue Einheit auf und stellen einen neuen Typus von "Erfindung" dar.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 299).
[94] Cf. Hildebrand, *Ibid*., p. 187-190.
[95] En este mismo sentido afirma Roger Scruton: «los paisajes y las vistas se extienden en todas direcciones; son infinitamente porosos y sin una identidad clara. Podemos verlos como individuos, pero eso es algo que hacemos nosotros, por así decirlo, no porque lo sean en sí mismos». «Las aves, las abejas y las flores, por el contrario, tienen contornos, están *delimitadas* por su propia naturaleza. Y su individualidad es una característica profunda, que poseen en sí mismas, con independencia de la forma en que las percibimos» (Scruton, *La belleza*. Trad. Jordi Ainaud i Escudero. Elba, Barcelona, 2017, p. 77).
[96] «Die Sinnfülle und Tiefe dieser Einheit verleiht ihr den Charakter der Notwendigkeit. Ontologisch bleibt sie etwas "Schwebendes", aber qualitativ kann si sogar das Merkmal des Notwendigen besitzen.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 300).
[97] «notwendigen Einheit» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 299).

necesidad artística, el que diferencia a las combinaciones fructíferas con uno y otro tipo de necesidad. Y esto se traduce en las expresiones con las que nos referimos a uno y otro tipo de composiciones. Así, en aquellas en las que se da una necesidad primitiva, como en una melodía agradable pero no necesaria, decimos que podría tanto permanecer así, como ser de otra manera y, más aún, que si no existiera no se perdería nada. Mientras que, en el caso de las unidades artísticas con una elevada necesidad interna, nos sentimos apremiados a afirmar que son tal y como deben ser[98].

Si nos centramos ahora en la segunda de las características que destacábamos de cada uno de los tipos de unidades, es decir, en el modo en que las partes de la unidad dan lugar a la unidad, el ser-así de las unidades estéticas parece distanciarse tanto de las unidades caóticas o accidentales como de las unidades morfológicas. Por un lado, respecto de las unidades accidentales, porque, a diferencia de estas, en las unidades estéticas los distintos elementos singulares que constituyen la unidad no son una mera aglomeración de elementos sin coherencia interna[99], sino que los distintos elementos singulares constituyen, por medio de su armonización orgánica e internamente necesaria, un nuevo todo significativo, una unidad clausurada en sí misma. Por otro lado, se distancian también de las unidades morfológicas, porque las unidades estéticas no tienen un carácter contingente sino necesario.

No obstante, tampoco puede considerarse a las unidades estéticas unidades necesarias a pesar de ese carácter de necesidad que las caracteriza. Primeramente, porque, como ya señalamos en su momento, las unidades estéticas están compuestas por partes independientes, a diferencia de las unidades necesarias esenciales, que están formadas por partes no independientes. También porque, como señala claramente Hildebrand al diferenciar las obras de arte de las unidades necesarias esenciales[100] —distinción pertinente pues en ambos casos se trata de realidades espirituales—, las unidades estéticas son realidades concretas, individuales y que surgen como tales en un determinado momento; propiedad que destaca en las obras de arte como entidades creadas por el

[98] Cf. *Ibid*., p. 181, 300; *Ästhetik*, vol 2, p. 350.
[99] Véase la caracterización de las unidades caóticas y accidentales al comienzo del apartado 2.1. de este capítulo: «El valor formal de la existencia y el valor formal de ser-algo en relación con los distintos tipos de unidades».
[100] Cf. «Die ontologische Realität von Kunstwerken» en Hildebrand, *Ästhtetik*, vol. 2, cap. 1, pp. 19-22.

hombre. Mientras que las unidades necesarias no son individuales sino generales, pues, aunque puedan darse encarnadas en la realidad y, por tanto, de forma concreta, como ya vimos, su existencia, que es una existencia ideal, no se agota en esas realizaciones concretas. Asimismo, las unidades necesarias se caracterizan por su ininventabilidad, de modo que tampoco surgen en un determinado momento y, más bien, hemos de afirmar que son unidades eternas, atemporales.

En tercer y último lugar, tendríamos que señalar la cognoscibilidad de la relación entre las partes que se da en una unidad estética. Tanto en el caso del paisaje, como en las obras de arte, el factor decisivo para el surgimiento de esta nueva unidad es la composición, la unión armónica interna y necesaria de los distintos elementos. Pero, aunque se trate de composiciones necesarias, con una elevada y profunda necesidad artística, la cognoscibilidad de la relación entre las partes es bastante reducida, pues esa necesidad es algo con lo que nos encontramos una vez que aprehendemos el paisaje o que contemplamos la obra de arte, pero que no entendemos bien porqué se produce. Así, hay zonas en la naturaleza en las que encontramos árboles que son bellos en sí mismos que, sin embargo, junto a las montañas de fondo y otros elementos cercanos a ellos, no son capaces de conformar un paisaje en el sentido restringido del término. «Están simplemente unos junto a otros como notas con un sonido bello que no producen ninguna melodía»[101]. Se pueden señalar casos concretos en los que se da el paisaje como unidad, qué elementos son lo que forman dicha unidad, también qué factores inciden en la mayor o menor belleza del paisaje. Pero con nada de ello obtenemos, en última instancia, un porqué que dé razón del surgimiento de esta nueva unidad «artística».

En sus análisis a este respecto, el propio Hildebrand se limita a caracterizar esta unidad estética del paisaje, pero no explica su último porqué. Señala únicamente que, en este punto, nos encontramos con el problema de la composición: «tocamos el problema general de la composición […]. ¿Qué distingue una mera secuencia de notas, como una escala, de una melodía? ¿Por qué una combinación particular de notas da lugar al nacimiento de una nueva entidad, una melodía, mientras que otra combinación no

[101] «Sie stehen nur nebeneinander wie Töne mit schönem Klang, die keine Melodie ergeben.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 293).

constituye nada de esa clase?»[102] Asimismo, en el ámbito de la belleza artística, podemos reconocer la existencia de ciertas reglas dentro de cada ámbito artístico que pueden ayudar en la elaboración de la obra de arte o a conseguir determinados efectos y, en ese sentido, los maestros pueden contribuir de manera notable en la formación de otros artistas. Pero, nuevamente, lo que hemos de afirmar es que «el proceso por el que un gran artista crea una obra de arte significativa permanece como un gran misterio. Incluso fuera de la estética, no hay un manual cuyo seguimiento garantice la realización de una obra de arte»[103].

Por tanto, la cognoscibilidad de la relación entre los elementos que forman la unidad estética carece de la plena inteligibilidad que caracteriza a las unidades necesarias esenciales. Este hecho, no obstante, no las equipara a las unidades caóticas o accidentales, pues no carecen de toda inteligibilidad. En todo caso, en este aspecto, a las unidades a las que más se parecen las unidades estéticas es a las morfológicas, ya que, al igual que afirmábamos respecto a ellas, en las unidades estéticas la relación entre las partes es sólo parcialmente inteligible y nunca revela su último porqué. Pero incluso podríamos sostener que su inteligibilidad es menor, porque, en casos como el del paisaje, a diferencia de las unidades morfológicas, las unidades estéticas no tienen una naturaleza constitutiva, no son la apariencia constante de una entidad, sino una composición de entidades que, en un determinado momento, constituyen una entidad estética.

¿Qué tipo de ser-así corresponde entonces a las unidades estéticas? Si tenemos en cuenta las tres características principales señaladas en cada uno de los tipos de unidades, vemos cómo la caracterización que hemos llevado a cabo de las unidades estéticas no encaja con ninguno de los tres tipos de unidades descubiertos por Hildebrand en su obra *¿Qué es filosofía?* Resumiendo lo dicho hasta el momento, las unidades estéticas están formadas por partes independientes que, no obstante, forman una unidad necesaria —sea

[102] «rühren wir an das allgemeine Problem von Komposition […]. "Was unterscheidet eine bloße Folge von Tönen, z.B. eine Tonleiter, von einer Melodie? Woher kommt es, daß eine gewisse Zummenstellung von Tönen ein neues Gebilde, eine Melodie, gebiert und eine andere Zusammenstellung nichts Derartiges konstituiert?"» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 295).

[103] «Der Vorgang, in dem ein großer Künstler ein bedeutendes Kunstwerk schafft, bleibt ein großes Geheimnis. Es gibt auch außerhalb der Ästhetik keine Anleitung, deren Befolgung das Zustandekommen eines Kunstwerkes garantiert.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 2, pp. 2002-203).

una unidad «dada», como en el caso del paisaje o de las entidades estéticas en la naturaleza, sea una unidad creada por el hombre, como en el caso de las obras de arte—, siendo la relación entre las partes solo parcialmente inteligible.

¿Puede esto llevarnos a afirmar que existe un nuevo tipo unidad, un nuevo tipo de ser-así, no expresamente recogido por Hildebrand en su categorización de los tipos de unidades? La mayor objeción que se puede oponer a esta posibilidad es que esa categorización de los distintos tipos de unidad es llevada a cabo desde el punto de vista ontológico y el propio Hildebrand reconoce —como también hemos recogido nosotros— que, desde el punto de vista ontológico, el paisaje, en tanto que entidad puramente estética, no es una entidad individual.

Pero ¿y los demás tipos de entidades estéticas, no puramente estéticas, como las obras de arte o las demás entidades estéticas que se dan en la naturaleza? Quizá en este punto sea de ayuda traer a colación la distinción entre obra de arte y objeto estético[104]. Cuando consideramos la obra de arte en cuanto obra de arte, esta distinción pone de relieve la condición irreductible del mundo a la subjetividad humana, destacando el carácter de la obra de arte como soporte material que reposa sobre sí y perdura en el tiempo. Es en este sentido en el que Hildebrand caracteriza a las obras de arte como quasi-sustancias, en tanto que estructuras individuales unificadas, aunque no posean todas las perfecciones de la sustancia. Pero, por otra parte, de ese estrato ontológico —que podría considerarse como una unidad caótica o accidental, como cuando hablábamos del montón de piedras que constituye la torre del ayuntamiento de Perugia— se diferencia el objeto estético, es decir, la obra de arte en la experiencia íntima de quien la contempla, el espectáculo que aparece en la vida consciente del contemplador[105]. Es esa experiencia consciente del contemplador la que reconoce la obra de arte como tal y no como una mera conglomeración de piedras, de pinceladas, de notas o de palabras. Es esa experiencia consciente la que reconoce el carácter de necesidad de la unidad artística.

---

[104] Cf. M. Dufréne, *Phénoménologie de l'experience esthétique*. PUF, París, 1967, Parte I, cap. 1, pp. 38 y ss. Hay traducción española: *Fenomenología de la experiencia estética*. Trad. Román de la Calle, Carmen Senabre y Amparo Rovira. PUV, Valencia, 2017.
[105] Cf. Víctor Manuel Tirado San Juan, «El hombre, la belleza y Dios» en *Communio España*, n. 9 (2008), pp. 9-26.

Entonces, aunque claramente haya diferencias entre las unidades estéticas, aunque en el caso de las obras de arte sí haya una individualidad ontológica al margen del contemplador, en última instancia, también en las obras de arte, al igual que en el paisaje, su necesidad artística es sólo reconocida en la vida consciente del contemplador. Por tanto, sólo se constituyen en objeto estético gracias a un ser personal consciente. Así lo declara el propio Hildebrand:

> Un perro indudablemente oye notas, pero no puede aprehender la melodía. La melodía es un aspecto que presupone más que notas. Del mismo modo, la unidad visual del paisaje es un aspecto diferente de aquel que el geógrafo describe […]. También la unidad visual del paisaje recibe su objetiva validez y realidad gracias a que sus portadores dan lugar a una unidad significativa, a una combinación, como la melodía. Esta conexión interna necesaria —en oposición a la mera adición, por ejemplo, de árboles, praderas, colinas, o a una secuencia de notas que no forman una melodía— proporciona objetividad y autonomía de ser a la unidad visual.[106]

Esa unidad significativa es sólo reconocida por un ser personal consciente, pero, como ha argumentado Hildebrand en numerosas ocasiones[107] en relación con el aspecto externo del mundo, eso no le quita validez ni objetividad a dicho aspecto y mucho menos relevancia:

> La pregunta acerca de si este aspecto existe independientemente del espíritu humano o de cualquier tipo de espíritu personal no es decisivo de ninguna manera para la validez objetiva de este aspecto y del contenido y valor que se constituyen en este aspecto.[108]

> El valor y contenido son completamente objetivos. Permanecen por sí mismos y no dependen de ninguna manera de la conciencia humana. Aunque la constitución de la realidad de los colores y sonidos presuponga un espíritu humano, la cualidad que llegamos a conocer a través

---

[106] «Ein Hund hört wohl Töne, aber er kann keine Melodie erfassen. Die Melodie ist ein Aspekt, der mehr voraussetzt als Töne. Ebenso ist die visuelle Einheit einer Landschaft ein anderer Aspekt als der, den der Geograph beschreibt [...]. Auch die visuelle Einheit der Landschaft erhält ihre objektive Gültigkeit und Realität dadurch, daß ihre Träger eine sinnvolle Einheit, einen Zusammenklang, wie die Melodie, hervorbringen. Dieser innerlich notwendige Zusammenhang —im Gegensatz zu der bloßen Addition, z. B. von Bäumen, Wiesen, Hügeln bzw. einer Tonfolge, die keine Melodie ist— verleiht der visuellen Einheit Objektivität und Seinsautonomie» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 316-317).

[107] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 1 y 2; Hildebrand, *WiPh*?, cap. 5.

[108] «…daß die Frage, ob dieser Aspekt unabhängig vom menschlichen Geist oder irgendeinem porsonalen Geist besteht, in keiner Weise für die objektive Gültigkeit dieses Aspektes und des in ihm sich konstituierenden Gehaltes und Wertes entscheidend ist» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 315-316).

de ellos —su belleza y el mensaje de Dios que está contenido en ellos— es completamente objetivo e independiente de nuestra actitud hacia esta cualidad.[109]

Además, como hemos visto en un pasaje anterior, el propio Hildebrand equipara la unidad que constituye un paisaje, su significatividad, a la de una melodía, que es una obra de arte. Y tanto la melodía como el paisaje son considerados como aspectos pertenecientes al aspecto humano del mundo, a pesar de su distinta base ontológica. Por tanto, la misma argumentación que emplea para los colores y los sonidos —aplicable para las obras de arte— puede aplicarse ahora también incluso para las unidades puramente estéticas como el paisaje. Asimismo, el paisaje, en cuanto realidad perteneciente al aspecto humano del mundo, es incluso más relevante que aquellas realidades de las que se ha servido Hildebrand en otras ocasiones para defender la validez y la objetividad de dicho aspecto humano del mundo (como era el caso de los colores y los sonidos, que acabamos de traer a colación), a pesar de no tratarse de una entidad individual desde un punto de vista ontológico. Pues, ante la pregunta por la validez y objetividad de aquello que se nos da, el factor decisivo no es si constituye o no una entidad individual desde un punto de vista ontológico, si se trata de una sustancia subsistente por sí misma, sino que el factor decisivo es la significatividad y riqueza de su contenido:

> La unidad visual es, no obstante, una capa en el marco del aspecto humano distinta a los colores y los tonos; aparentemente, incluso menos objetiva. En verdad, está cargada incluso con un mensaje sustancial más elevado de lo alto, y no es, por tanto, de ninguna manera menos objetiva, sino incluso más válida.[110]

No hay que olvidar, en efecto, que es precisamente la significatividad y profundidad de la conexión interna necesaria que se da en las unidades estéticas lo que les confiere objetividad y autonomía. Por tanto, sumado este hecho a todo lo expuesto anteriormente, consideramos que las unidades estéticas, incluso las puramente estéticas,

---

[109] «Der Wert und gehalt ist völlig objektiv, er steht auf eigenen Füßen und hängt in keiner Weise vom menschlichen Bewußtsein ab. Obgleich die Konstitutierung der Realität von Farben und Tönen einen menschlichen Geist voraussetzt, ist die Qualität dessen, was wir durch sie kennenlernen —ihre Schönheit, die Botschaft Gottes, die in ihnen enthalten ist— gänzlich objektiv und unabhängig von unserer Stellung zu ihr» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 316).

[110] «Die visuelle Einheit ist jedoch eine andere Schicht im Rahmen des humanen Aspektes als die Farben und Töne, scheinbar noch weniger objektiv. In Wahrheit ist sie mit einer noch höheren gehaltvollen Botschaft von oben erfüllt und darum in keiner Weise weniger objektiv, sondern noch gültiger.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 317).

han de reconocerse como un nuevo tipo de ser-así no reductible a ninguno de los otros tipos de ser-así expuestos por Hildebrand. De tal modo que las unidades estéticas no sólo suponen un nuevo tipo de entidad que no encaja en ninguna de las categorías clásicas del ser, como claramente expone Spencer y que, por tanto, como él sostiene, requieran su propia categoría[111]; sino que suponen también una ampliación de la clasificación de los distintos tipos de unidades defendida por Hildebrand.

3. EL CARÁCTER FORMAL DE LA BELLEZA TRASCENDENTAL

Tras la exposición de los aspectos más relevantes de la belleza trascendental y, también, tras estudiar los dos sentidos en los que Hildebrand habla de esta belleza, llega el momento de detenernos brevemente en una de las peculiaridades de la belleza trascendental: su formalidad. ¿A qué hace referencia Hildebrand cuando habla del carácter formal de la belleza trascendental? Carácter que, como ahora sabemos, comparten tanto la belleza trascendental del valor formal de la existencia como la belleza trascendental de valor formal de ser-algo.

Por lo demás, también la belleza de lo agradable[112] es considerada por Hildebrand como una belleza formal. Y tan sólo estos tres tipos de belleza son caracterizados por él como bellezas formales. La belleza de lo agradable, o más propiamente, la agradabilidad estética, se funda, según Hildebrand, en un cierto orden, en una cierta regularidad o armonía presente en unidades visibles o audibles. Tal es el caso, por ejemplo, de la agradabilidad estética del triángulo o del círculo, de la que carece una figura completamente irregular, o del agradable sonido de las olas rompiendo en la orilla frente al chirrido producido por un cuchillo rayando un cristal. En el momento de pasar a considerar otros tipos de belleza, tras exponer este valor estético, Hildebrand afirma: «Pasamos ahora de esta belleza formal, que constituye solo una analogía de la belleza real, a la belleza en un sentido cualitativo y más pleno»[113].

---

[111] Cf. Spencer, «Beauty and Being», pp. 1-5.
[112] Cf. «Das Wohlgefällige als peripherster Schönheitstyp» en Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 184-185 .
[113] «Nun gehen wir von dieser formalen Schönheit, die nur eine Analogie zur eigentlichen Schönheit bildet, über zu der Schönheit in einen materialen, viel volleren Sinn» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 185).

Así pues, como adelantábamos, Hildebrand considera esta agradabilidad estética como una belleza formal, pero también, y más importante, vemos que a lo que se opone esta belleza es a un sentido cualitativo, material de la belleza. Hemos traducido el término «material» por cualitativo, adoptando el mismo criterio que la traducción inglesa de la obra[114], puesto que lo que quiere expresar Hildebrand es el contraste con respecto a la belleza formal, pero ese contraste no consiste en la oposición materia-forma en términos aristotélicos. Quiere esto decir que Hildebrand no está hablando de dos principios de constitución de los entes y su respectiva belleza, no está hablando de una belleza que guarde relación con la materia entendida como sustrato que requiere de una forma sustancial, de un principio ontológico que determine la manera de ser de este ente con su correspondiente belleza, sino que se refiere a la oposición entre una belleza cualitativa, plena de significado, patente, y una belleza formal, podríamos denominarla también «abstracta», en el sentido de que carece de la riqueza cualitativa de la anterior y de que es, además, difícil de aprehender.

Pero, quizá, la mejor opción para que apreciemos la diferencia entre uno y otro tipo de belleza sea centrar nuestra atención en los tipos de belleza que Hildebrand considera ya tipos de belleza cualitativa, tipos de belleza en sentido pleno; de los que habla tras haber considerado la belleza trascendental en sus dos sentidos y el valor estético de la agradabilidad. Entre ellos, como el nivel más bajo de belleza cualitativa, encontramos la belleza que puede darse en los colores, los materiales y los sonidos: «un color posee ya por sí mismo una belleza genuina y no una mera agradabilidad en un sentido formal. Un color tiene ya una belleza explícita y cualitativamente plena»[115], al igual que, por ejemplo, la particular belleza del timbre de un violín o de un arpa.

También se aprecia de forma clara el contraste entre los tipos de belleza formal y los tipos de belleza cualitativa si avanzamos un escalón más en la jerarquía de los tipos de belleza cualitativa y llegamos a la belleza de la forma[116] en tanto que invención o

---

[114] Cf. Hildebrand, *Aesthetics*, vol. 1, p. 194.

[115] «hat schon eine Farbe für sich allein eine echte Schönheit und nicht eine bloße Wohlgefälligkeit in einem formalen Sinn. Eine Farbe hat bereits eine material gefüllte, ausgesprochene Schönheit.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 186).

[116] Cf. «Schönheit der Gestalt als "Erfindung" oder als Erfüllung des jeweiligen Gestaltprinzips» en *Ästhetik*, vol. 1, pp. 187-190. «Schönheit der Gestalt» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 187) es el término

cumplimiento del principio formal. Se trata de la belleza visible que las flores, los árboles, los animales o el propio cuerpo humano poseen en función de su figura, de su forma, entendida en un sentido amplio, la cual abarca su estructura visible y también los colores y «materiales» de que están hechos.

Por un lado, habla Hildebrand de esta belleza de la forma en tanto que «invención», refiriéndose, con ello, al tipo de belleza que poseen todas las plantas y animales, incluso los animales feos, en virtud de su originalidad, de su aporte como «invención» al mundo, pues, en definitiva, sin cualquiera de ellos el mundo sería estéticamente más pobre. Por otra parte, esta belleza de la forma puede ser también considerada en cada ente en función del mayor o menor cumplimiento del principio formal correspondiente, es decir, de una más o menos plena realización en cada ente de su principio formal[117]. Y sobre la base de esta mayor o menor cercanía a la realización de su principio formal, de que se dé o no algún tipo de perturbación en esa realización, podemos afirmar que, dentro de una misma especie, un ente es más bello que otro; así, por ejemplo, que un ciprés es más bello que otro, o que un caballo es más bello que otro. Pero en ninguno de ambos casos puede equipararse esta belleza con el valor estético de lo agradable, como claramente expone en el siguiente pasaje:

> Lo que nos interesa en este nuevo nivel de belleza es sobre todo el papel de la forma, no en el sentido de una mera unidad formal como en el primitivo nivel formal de la belleza del

---

que emplea al presentar este tipo de belleza, de manera que se evita la confusión con el concepto aristotélico de forma y, también, con la belleza formal de lo agradable. Sin embargo, en ocasiones, también emplea expresiones como «Schönheit der Form» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 187, 290) o «Formenschönheit» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 252) para referirse a este tipo de belleza; lo que, inevitablemente, puede generar confusión, pues ambas expresiones las emplea en otras ocasiones para referirse a la belleza de lo visible y de lo audible en general y, en el caso concreto del término «Formenschönheit», también para referirse a la belleza de lo agradable.

[117] Hay que destacar que, en este sentido de la belleza de la forma, hay una mayor similitud con el término «forma» en la tradición aristotélico-tomista, pero, no obstante, no puede identificarse. Esto lo expresa con gran claridad Spencer: «"Forma" en "principio formal" no se entiende exactamente de la misma manera que "forma" en la filosofía escolástica; en la última, la forma es un principio inmaterial invariable que confiere el tipo de ser a una sustancia y es cualitativamente idéntica en todos los miembros de una clase dada, pero es captada solo por abstracción. "Forma" en el sentido de Hildebrand tiene asimismo que ver con el tipo de ser de una sustancia, pero también incluye rasgos visibles, como la estructura visible de un cierto tipo de organismo, y puede ser realizada en mayor o menor medida incluso en sustancias de la misma clase» / «"Form" in "formal principle" is not understood in exactly the same way as "form" in scholastic philosophy. In the latter, the form is an inmaterial, unchanging principle that bestows kindhood on a substance, and is qualitatively identical in all members of a given kind, but is grasped only by abstraction. "Form" in von Hildebrand's sense likewise has to do with the kind of a substance, but it also includes visible features, like the visible structure of a certain kind of organism, and it can be realized more or less even in substances of the same kind» (Spencer, «Beauty and Being», p. 317, n. 18).

> triángulo o del círculo, sino en un sentido mucho más profundo, en el que la forma constituye una particular invención en cada nueva variación, tal como la forma de un pino, un ciprés, un castaño, un sauce llorón, un abedul o un álamo. Naturalmente, la forma y el color de las hojas, así como del tronco, también pertenecen a la invención que cada uno de estos árboles representa. Todos estos árboles son portadores de una elevada belleza que apela a los sentidos.[118]

La diferencia entre una belleza formal y una belleza cualitativa es ya completamente manifiesta si comparamos una belleza trascendental con una belleza de lo visible y de lo audible de según orden. Así, por ejemplo, si comparamos la belleza trascendental del valor formal de ser-algo presente en una rosa por el hecho de ser una unidad morfológica, o la belleza trascendental del valor formal de la existencia que esta misma rosa posee porque de hecho se trata de una rosa real, con la sublime belleza de una melodía como el *Largo* de Haendel. Es además en este último tipo de belleza (una belleza de lo visible o de lo audible de segundo orden) en la que destaca la cualidad de la libertad y el ensanchamiento de espíritu que caracteriza a todo tipo de belleza, salvo, precisamente, a la belleza de lo agradable[119].

Tampoco parece que esa cualidad de libertad y ensanchamiento de espíritu propia de toda belleza cualitativa pueda apreciarse en ninguno de los dos tipos de belleza trascendental. ¿Podría cambiar esto si nos aproximáramos a los entes desde otra perspectiva, con otra mirada? Cuando hablábamos del valor formal de ser algo, recuperábamos las palabras de Hildebrand en las que exponía la necesidad de un cambio de mirada con relación a nuestro contacto normal con la realidad para poder contemplar el ser en cuanto tal y, con ello, aprehender el valor formal de la existencia y el valor formal de ser-algo. El momento en el que aprehendemos estos valores es también aquel en el que podemos apreciar su correspondiente belleza trascendental.

---

[118] «Uns interessiert an dieser neuen Stufe der Schönheit vor allem die Rolle der Gestalt, nicht im Sinn einer bloßen Formeeinheit wie bei der formalen primitiven Stufe der Schönheit des Dreiecks oder Kreises, sondern in einem viel tieferen Sinn, in dem Gestalt in immer neuer Variation eine bestimmte Erfindung konstituiert, so die Gestalt einer Pinie, einer Zypresse, eines Kastanienbaumes, einer Trauerweide, Birke, Pappel. Natürlich gehört zu der Erfindung, die jeder dieser Bäume darstellt, auch Form und Farbe der Blätter sowie des Stammes. Alle diese Bäume sind Träger einer hohen Sinnenschönheit» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 188).
[119] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 217.

En esta ocasión no podemos abordar esta cuestión, pero quizá puedan orientarnos para un estudio posterior dos aspectos destacados por Hildebrand, que queremos al menos traer a colación. El primero es la figura del que caracteriza como «santo»[120] y que presenta como el único que puede tener presente el valor formal de ser algo y, por tanto, su belleza trascendental, en las situaciones y en los seres más indiferentes para el resto de los mortales. El segundo aspecto que señalar es el reconocimiento de que el valor formal de ser algo (entendido como valor formal de la existencia), no puede considerarse como el valor ínfimo:

> en cuanto consideramos el valor universal del ser en cuanto tal, no como una propiedad de un ser contingente concreto, sino como propiedad del ser mismo, no podemos decir que posea un rango menor que los valores ontológicos y cualitativos, sino que los sobrepasa en una dirección que no es estrictamente la jerárquica.[121]

Tomar, por tanto, en consideración ese cambio de mirada que se da en el santo y esa dirección en la que el valor formal de la existencia sobrepasa a los valores ontológicos y cualitativos creemos que sería el adecuado punto de partida para el estudio de esta cuestión. Pero, en cualquier caso, aunque no podamos resolverla ahora, con lo expuesto hasta el momento, creemos, al menos, haber mostrado suficientemente qué entiende Hildebrand por una belleza formal a través de su diferenciación con respecto a distintos tipos de belleza cualitativa.

---

[120] Cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 158-160 / pp. 183-185.
[121] *Ibid*., pp. 159-160 / p. 184.

Capítulo 4

LÓGICA DEL CONCEPTO DE BELLEZA

De las tres cuestiones que nos habíamos planteado al presentar el valor formal de ser algo y la belleza trascendental nos queda por abordar la tercera de ellas, es decir, el estudio de qué tipo de analogía se da en la belleza. Esta preocupación nacía de la afirmación de Hildebrand de que la belleza trascendental es un tipo de belleza, pero sólo en sentido análogo, es decir, que no es una belleza en sentido propio como lo son los distintos tipos de belleza cualitativa. Asimismo, como dijimos en su momento, también Maritain hablaba de una comunidad analógica en la belleza, pero sin explicar en qué consiste dicha comunidad analógica.

Esta preocupación, sin embargo, parece extraña a la filosofía actual, que, en gran medida, ha desechado la analogía como una fuente útil, o tan siquiera legítima, de conocimiento, incluso en corrientes de pensamiento tan cercanas al autor como el personalismo[1]. No obstante, que el punto de arranque de la reflexión se ponga en la persona y en el modo en el que ella accede a la realidad —lo que no es ajeno al proceder filosófico de Hildebrand—, no exime de la necesaria labor que vamos a tratar de llevar a cabo. No podemos olvidar que la importancia de la analogía reside, como afirma Antúnez, en su alcance metafísico[2]. De las tres dimensiones, señalas por este autor, en que puede desplegarse este alcance (primero, la comprensión de la realidad; segundo, el análisis de la constitución de la subjetividad junto a la superación de los solipsismos y, tercero, la apertura del camino hacia la realidad fundamento), buscamos en nuestro caso, principalmente, una mejor comprensión de la realidad. Pero esto nos llevará, como veremos, a una apertura del camino hacia la realidad fundamento, hacia Dios. Aceptando la tesis de este autor, según la cual la analogía nos sitúa en un horizonte «abierto a expresar la realidad en su profundidad y riqueza sin encorsetarla»[3], nos disponemos a servirnos de

[1] Cf. Juan Manuel Burgos, *Introducción al personalismo*. Palabra, Madrid, 2012, pp. 253-254; Juan Manuel Burgos, «Los límites de la analogía», en Burgos, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Palabra, Madrid, 2009, pp. 133-157. Aunque es de justicia reconocer que la crítica presentada en esta obra al recurso a la analogía se hace con relación a su validez y eficacia para la antropología.
[2] Cf. José Antúnez Cid, «La analogía. Perspectivas» en Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada sobre la analogía*. Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 2006, pp. 15-41, p. 27.
[3] Antúnez, «La analogía. Perspectivas», p. 32.

la analogía para conocer el fenómeno de la belleza en mayor profundidad y con mayor precisión.

Por tanto, cuando se habla de que la belleza es análoga ¿de qué tipo de analogía estamos hablando? En la media en que nos detengamos a estudiar cuál es el tipo de analogía que se da en la belleza estamos ya considerando el problema de la unidad lógica del concepto de belleza optando por una solución concreta: la de la analogía. Sin embargo, aún si ese fuera verdaderamente el tipo de unidad que se da en la belleza, muchas distinciones serían necesarias, pues, como es bien sabido, la filosofía escolástica nos ha legado al menos cuatro tipos de analogía.

No obstante, en el caso de Hildebrand, decir que se decanta por la analogía como solución al problema de la unidad lógica de la belleza es excederse, pues él no se plantea este problema explícitamente y, en verdad, se trata de una tarea pendiente de llevar a cabo tanto en su pensamiento como en la estética en general. Como veremos, ni siquiera se detiene en considerar qué tipo de analogía es la que pueda estar dándose en el caso de la belleza. Además, no sólo tenemos que entender en qué sentido la belleza trascendental es una belleza en sentido análogo, sino que tenemos que preguntarnos cuál es la relación que se da entre todos los demás sentidos de belleza, pues nos encontramos con sentidos tan diversos como la belleza de un color, que es un caso de belleza de lo visible de primer orden, la belleza de la fidelidad, que es un caso de belleza metafísica de un valor moral, la belleza de la persona humana, que es un caso privilegiado de una belleza metafísica, pero de un valor ontológico, o la belleza de una obra de arte, que es nuevamente un caso de belleza de lo visible y de lo audible pero de segundo orden. En definitiva, ¿cuáles son los distintos significados del término «belleza» y cómo se relacionan estos significados? ¿Cuál es la unidad lógica del concepto de belleza?

1. CLASIFICACIÓN DE LOS DISTINTOS TIPOS DE BELLEZA

Para poder abordar esta cuestión vamos a recuperar brevemente los distintos tipos de belleza reconocidos por Hildebrand[4]. A la hora de presentarlos vamos a tomar como criterio, en primer lugar, el tipo de entidad al que se adhiere cada tipo de belleza. Esta es una de las distinciones fundamentales que emplea Hildebrand para diferenciar, por un lado, la belleza de lo visible y de lo audible, que se adhiere a entidades sensibles, y, por otro, la belleza metafísica, que se adhiere a entidades inmateriales, espirituales. Según vayamos presentando los distintos tipos de belleza que se dan en cada una de estas categorías, además de presentar algunos de sus rasgos fundamentales, haremos mención de las afirmaciones de Hildebrand que sean relevantes respecto a si se trata de tipos de belleza sólo en un sentido análogo, o tipos de belleza en sentido propio.

En primer lugar, tenemos la belleza de lo visible y de lo audible. Ejemplos de esta belleza los encontramos en un ornamento bello o en una bella melodía. Se trata de una belleza que se adhiere directamente a entidades sensibles, dándosenos de manera inmediata cuando percibimos dichas entidades. Asimismo, está condicionada en su aparecer por factores visibles o audibles de estas mismas entidades como el color, la forma o la proporción o, también, la armonía o el ritmo.

Pero, a su vez —y esta es una de las grandes aportaciones de Hildebrand a la estética[5]—, dentro de esta belleza de lo visible y de lo audible puede establecerse una nueva distinción entre una belleza de primer orden y otra de segundo orden[6]. La belleza

---

[4] Exponemos un esquema de estos distintos tipos de belleza en la p. 146. Estos distintos tipos de belleza ya han sido brevemente presentados en el segundo capítulo: «La esfera de la belleza y los valores estéticos». No obstante, en esta ocasión ampliaremos en algunos aspectos esa presentación llevada a cabo anteriormente, en especial en lo referente a la belleza de lo visible y de lo audible, pues la exposición anterior se había centrado principalmente en la belleza metafísica. Asimismo, enfocaremos de modo distinto nuestra aproximación a estos distintos tipos de belleza, atendiendo, como diremos a continuación, a si se trata para Hildebrand de tipos de belleza en sentido propio o no. Entre las diferencias podemos señalar, por ejemplo, que en esta ocasión sí hemos tenido en cuenta el valor formal de ser algo en su doble acepción, así como la belleza metafísica de la expresión.

[5] Cf. John F. Crosby, «The Aesthetics of Dietrich von Hildebrand», pp. XXV-XXXIII.

[6] A la belleza de lo visible y de lo audible la califica como «Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren» y también como «Sinnenschönheit» —aunque este término también lo emplea para referirse exclusivamente a la belleza de lo visible y de lo audible de primer orden—. También en la *Estética*, en alguna ocasión, se refiere a este tipo de belleza como «Formenschönheit», que es el término con el que en obras anteriores había caracterizado a este tipo de belleza, así, por ejemplo, la denomina «beauty of form» en «Beauty in

de una puesta de sol, con su gran variedad de tonalidades anaranjadas, rosáceas, sobre un cielo despejado o levemente nublado, es un espectáculo de una profundidad y sublimidad que no parece corresponderse con la sencillez de los elementos que la componen, como son la luz, el color o una determinada extensión espacial sobre la que la observamos. Igualmente sucede con una evocadora obra musical, como el *Cuarteto de cuerda en fa mayor* de Beethoven[7]. En ambos casos se trata de una sublime y espiritual belleza que sobrepasa ampliamente la «capacidad estética» de los elementos de los cuales surge. A esta belleza es a la que Hildebrand denomina belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden. Una belleza que «sobrepasa ampliamente en su cualidad espiritual el mundo de objetos visibles y entidades audibles por medio de los cuales aparece»[8]. Por tanto, aunque esta belleza requiere de los sentidos para ser aprehendida, no pertenece al ámbito de los sentidos, no es congenial a ellos[9].

Dentro de esta categoría de la belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden encontramos, fundamentalmente, dos tipos de belleza. Por un lado, la belleza de la naturaleza y, por otro, la belleza artística. Una de las peculiaridades de estos tipos de belleza la apreciamos si nos detenemos en cuáles son sus antítesis, ya que, a nivel general, sabemos que los valores cualitativos —entre los cuales se encuentran los valores estéticos— se caracterizan porque a cada valor positivo se le contrapone un determinado disvalor y, en el caso de la belleza, en general, se le contrapone la fealdad[10]. Sin embargo, en el caso de la belleza de la naturaleza, o belleza natural, cuando hablamos de belleza de segundo orden no hay propiamente una antítesis. El ejemplo paradigmático de belleza de segundo orden en el ámbito de la naturaleza es el del paisaje, entendido en sentido restringido[11]. En este caso vemos claramente que un paisaje como el del Golfo de Nápoles o el de la pequeña ciudad de Damme, cercana a Brujas, no tiene opuesto, emerge o no emerge. Es cierto que, en un sentido amplio, puede afirmarse con sentido que un paisaje

---

the Light of the Redemption» en *Beauty in the Light of the Redemption*. Hildebrand Press, Steubenville, 2019, pp. 3-28, p. 7 (última publicación de este trabajo que presenta alguna modificación con respecto al original publicado como «Beauty and the Christian» en *Journal of Arts and Letters* y posteriormente incorporado ya bajo el título actual en *The New Tower of Babel*, P. J. Kenedy, Nueva York, 1953, pp. 183-202).

[7] Beethoven, Cuarteto de cuerda n.º 7 en fa mayor, opus 59, n.º 1.

[8] «sie ragt in ihrer Geistigkeit über die Welt der sichtbaren Gegenstände und hörbaren Entitäten, an denen sie auftritt, weit hinaus.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 193).

[9] Cf. Hildebrand, *Beauty in the Light of the Redemption*, pp. 13-14.

[10] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 10.

[11] Cf. Cap. 3, n. 81, en que exponíamos los distintos sentidos del término «paisaje».

es aburrido, es decir, «que desde el punto de vista de la belleza es insignificante y que su atmósfera carece de todo encanto»[12]. Sin embargo, incluso por medio de los propios ejemplos que aporta Hildebrand en este punto (la belleza de la vista del Lago de Ginebra desde Lausana o Vevey frente a la aburrida región alrededor de Gander en Terranova), reconocemos que esta posibilidad de lo aburrido en el paisaje puede darse en los sentidos amplios del término «paisaje» —entre los cuales se incluyen las regiones—[13], pero no en su sentido restringido, entendido como unidad visual clausurada en sí misma, pues la pobreza de su cualidad estética impide que se dé dicha unidad.

Por otra parte, en el caso de la belleza artística, en cuanto belleza de segundo orden, sí que podemos hablar de una antítesis específica o, incluso, de dos. Tampoco en este caso se trata propiamente de la fealdad, sino de lo trivial y de lo aburrido: «la trivialidad es la antítesis por excelencia de la belleza artística»[14] y, además, es una antítesis que se limita a este ámbito del arte, pues «no hay nada trivial en la naturaleza»[15]. Lo aburrido, por su parte, aunque se opone a lo bello de manera menos específica que la fealdad o lo trivial —puesto que se opone primariamente a lo entretenido y a lo rico en contenido— supone también una oposición a la belleza de segundo orden[16]: «Tan pronto como entramos en la esfera del arte, lo aburrido se convierte en un temático error central, una antítesis específica a la belleza artística de segundo orden»[17].

Sin embargo, además de la belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden, también hay una belleza de lo visible y audible, inferior, más modesta, que comparativamente es más cercana al mundo de los sentidos. Esta es la belleza de lo visible

---

[12] «von Standpunkt der Schönheit gehaltlos und ihre Atmosphäre spezifisch reizlos.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 265).
[13] Cf. Cap. 3, n. 81.
[14] «die Trivialität die Antithese *par excellence* der künstlerische Schönheit ist» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 255). Cf. «Trivialität, die spezifische Feindin der künstlerischen Schönheit» en Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 255-257.
[15] «In der Natur gibt es nichts Triviales.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 261).
[16] Así, por ejemplo, Miravalle, que señala como características fundamentales de la belleza el orden y la sorpresa, considera como una de las deformaciones de la belleza la búsqueda del orden sin la sorpresa, es decir, la banalidad; lo que da como resultado, precisamente, algo aburrido. Cf. John-Mark L. Miravalle, *Beauty. What It Is and Why It Matters*. Sophia Institute Press, Manchester, New Hampshire, 2019, cap. 3 y 5.
[17] «Sobald wir das Gebiet der Kunst betreten, wird die Langweiligkeit ein zentralen thematischer Fehler, eine spezifische Antithese zur künstlerischen Schönheit zweiter Potenz.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 267).

y de lo audible de primer orden o, también, «belleza que apela a los sentidos»[18], en la que no se da una discrepancia entre el portador y su belleza como la que encontrábamos en la belleza de segundo orden[19].

Dentro de esta belleza que apela a los sentidos, deberíamos situar en primer lugar la belleza formal de lo agradable —de la que hablábamos en el capítulo anterior, pues se trata de una cualidad estética fundada en una cierta regularidad presente en entidades sensibles o audibles[20]. Encontramos esta agradabilidad estética en una figura circular o triangular frente a una que carece de toda forma regular y, también, en el ámbito de lo audible, en una nota musical clara frente a un ruido. Se trata de una belleza en la que este término, afirma Hildebrand, tiene un sentido análogo. Lo placentero «es no sólo el tipo más formal de belleza de lo visible y lo audible, sino también el tipo más bajo y periférico de todo tipo belleza»[21].

No obstante, debido a la diferencia cualitativa de este tipo de belleza con respecto a los demás tipos de belleza de lo visible y de lo audible de primer orden, es decir, al carácter formal de esta agradabilidad estética, Hildebrand tiende a considerarla aparte de la belleza de lo visible y de lo audible. Por ello, las afirmaciones generales que realiza respecto a la belleza de lo visible y de lo audible no engloban a esta agradabilidad estética. De igual manera, a diferencia de los demás tipos de belleza de lo visible y de lo audible de primer orden, esta belleza de lo agradable no tiene propiamente un opuesto, un disvalor que pueda corresponderle como antítesis: «Mientras que solo se trate de la irregularidad que se opone a la más primitiva belleza de la forma, que el triángulo o el círculo poseen, no se puede aún hablar de fealdad. En ese caso, la ausencia de esta primitiva belleza de la regularidad y la forma es la característica principal»[22].

---

[18] Esta es una traducción literal al español de la acertada traducción inglesa («beauty that appeals to the senses») del término «Sinnenschönheit» cuando es empleado por Hildebrand para referirse exclusivamente a la belleza de lo visible y de lo audible de primer orden.

[19] Para una diferenciación más detallada entre la belleza de lo visible y de lo audible de primer y segundo orden, véase: Robert Lee Miller, «The Religious Significance of von Hildebrand's Notion of Second Order Beauty» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4, 2017, pp. 589–605.

[20] Y así la presenta Hildebrand, por ejemplo, en su artículo «Beauty in the Light of the Redemption».

[21] «die aber nicht nur der formalste Typus von Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren ist, sondern der niedrigste, peripherste Typus von Schönheit überhaupt.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 184).

[22] «Solange es sich nur um das Unregelmäßige handelt im Gegensatz zu der allerprimitivsten Formenschönheit, die das Dreieck oder der Kreis besitzen, kann man noch nicht von Häßlichkeit sprechen. Dann ist der Wegfall dieser primitiven Schönheit der Regelmäßigkeit und Geformtheit das hauptsächlichste Merkmal.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 250).

Dentro de la belleza de lo visible y de lo audible de primer orden, pero ya como primer tipo de belleza cualitativa y en sentido pleno, encontramos la belleza de un color, de un material o de un sonido. También la belleza de la forma como invención o como cumplimiento del principio formal, que comentábamos en el capítulo anterior, forma parte de esta belleza de lo visible y de lo audible de primer orden. Así, la belleza de los árboles, las flores o los animales, o la mayor belleza que puede darse en una rosa en comparación con otra cuando atendemos a la belleza de la forma como cumplimiento del principio formal. También la belleza de las especies, mediante la cual diferenciamos entre especies bellas y feas, por ejemplo, la belleza de los caballos frente a la fealdad de los gusanos, pertenece a la belleza de lo visible y de lo audible de primer orden. En todos estos distintos niveles de la belleza que apela a los sentidos su opuesto contrario es la fealdad[23]:

> Sin embargo, tan pronto como llegamos a una belleza más plena, llena, como la belleza de un sonido o de un color, encontramos la fealdad como la genuina antítesis de esta belleza. Aquí destaca claramente la fealdad como antítesis de la belleza. Esto incumbe especialmente a la elevada belleza que apela a los sentidos pero que no es todavía belleza de segundo orden.[24]

Esta fealdad puede ser el resultado de una perturbación del principio formal de un determinado tipo de entidad —fealdad que sería lo opuesto a la belleza que surge como cumplimiento del principio formal de dicha entidad— o, simplemente, el fruto de una desproporción en la forma o figura típica de un determinado ser-así. Este último es el caso, por ejemplo, de los hipopótamos o los gusanos, cuya fealdad está presente aunque desarrollen su principio formal sin ningún tipo de perturbación.

Pero, aunque la belleza de lo visible y de lo audible tanto de primer como de segundo orden sean cualitativamente dos tipos de belleza muy diferentes, Hildebrand sostiene que «ambos tipos merecen plenamente el nombre "belleza", no sólo en algún

---

[23] Cf. «Die drei Antithesen zur Schönheit: Häßlichkeit, Trivialität, Langweiligkeit» en Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 249-267.

[24] «Sobald wir jedoch zu einer satteren, volleren Schönheit kommen, wie der Schönheit eines Klanges als solchen oder einer Farbe, begegnen wir der Häßlichkeit als echtem Gegenteil dieser Schönheit. Hier tritt die Häßlichkeit als Antithese der Schönheit klar hervor. Besonders gilt dies von der höheren Sinnenschönheit, die noch nicht Schönheit zweiter Potenz ist.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 250).

sentido análogo. A la primera, más primitiva, la hemos denominado belleza que apela a los sentidos o belleza de primer orden; a la otra, a la elevada belleza espiritual, belleza de segundo orden»[25].

La otra gran categoría de belleza es la de la belleza metafísica, aquella que se funda en entidades inmateriales. Pero, a diferencia de la belleza de lo visible y de lo audible, no se funda directamente en estas entidades, en la apariencia directamente perceptible por los sentidos, sino en los valores que acompañan a dichas entidades. Hildebrand habla en este caso de una relación de fundamentación única, que describe como el esplendor, fragancia o irradiación de esos valores[26]. Así, por ejemplo, la belleza de la justicia o la generosidad, la belleza de la persona humana o el esplendor de una enérgica fuerza de voluntad. Aclaremos que, al hablar de la belleza de entidades espirituales, está refiriéndose, fundamentalmente, a la belleza de los valores.

Esta belleza metafísica es el esplendor que acompaña a todos los valores que no son propiamente valores estéticos pero que, a pesar de no serlo, poseen una cierta belleza o valor estético. Por tanto, a diferencia de la belleza de lo visible y de lo audible, y de todos los valores que son en primer lugar valores estéticos, en el caso de la belleza metafísica la belleza no es lo temático, sino que lo temático es el valor del que irradia la belleza: «La belleza de la humildad no es el tema primario de la humildad, así como la belleza de la verdad no es el tema primario de la verdad. Es un exceso, pero conectado esencialmente con estos valores, un florecimiento de ellos, su quintaesencia, su "semblante"»[27].

Por ello Hildebrand afirma que, para aprehender esta belleza metafísica, es necesario aprehender primero el valor del cual esta belleza es reflejo[28]. Asimismo, la

---

[25] «die beide den Namen "Schönheit" voll, nicht etwa nur in einem analogen Sinn, verdienen. Die eine, primitivere, bezeichneten wir als Sinnenschönheit oder Schönheit erster Potenz; die andere, hohe geistige, als Schönheit zweiter Potenz.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 150). Entendemos que en esta afirmación —como hemos avisado previamente— ha de excluirse a la belleza de lo agradable de la belleza de lo visible y de lo audible de primer orden, pues, como hemos visto ya en reiteradas ocasiones, cualitativamente no es equiparable al resto de tipos de belleza que se engloban dentro de dicha especie de belleza.
[26] Cf. «der Glanz, der Duft, die Ausstrahlung jener Werte ist». (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 105).
[27] «The beauty of humility is not the primary theme of humility, just as the beauty of truth is not the primary theme of truth. It is an excess, yet connected essentially with these values, an efflorescence of them, their "countenance."» (Hildebrand, *Beauty in the Light of the Redemption*, p. 6).
[28] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 202.

gradación dentro de este tipo de belleza es amplísima, pues se trata de la misma gradación que se da entre los distintos tipos de valores en los que se funda, ya que «en su dignidad, esta belleza […] es dependiente de la dignidad del objeto»[29]. De forma que la altura o rango de esta belleza depende enteramente del rango del valor en el cual se funda.

No obstante, a pesar de las diferencias entre la belleza metafísica y la belleza de lo visible y de lo audible Hildebrand insiste en su afinidad cualitativa, lo que justifica que a ambos tipos de belleza se los denomine como «belleza» en el sentido pleno de la palabra[30]: «ambas, la belleza metafísica y la belleza de lo visible y de lo audible, son el mismo tipo fundamental de valor. Pertenecen a la misma familia cualitativa de los valores estéticos»[31].

Como hemos dicho, esta belleza metafísica es el resplandor de los valores presentes en una determinada entidad y, como sabemos, Hildebrand no sólo diferencia distintas familias de valores dentro de los valores cualitativos (valores morales, estéticos, «intelectuales», vitales, etc.), sino que distingue cuatro clases diferentes de valores (además de los cualitativos, los valores ontológicos, los valores de perfección y el valor formal de ser algo en su doble acepción) con sus propias peculiaridades[32]. De lo que se desprende que tenemos que prestar atención a estos distintos tipos de valor para ver cómo esas diferencias afectan a su correspondiente belleza metafísica.

---

[29] «In its dignity, this beauty, […] is dependent on the dignity of the object» (Hildebrand, *Beauty in the Light of the Redemption*, p. 5).

[30] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 89, 106.

[31] «beide, metaphysische Schönheit und Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren, sind derselbe Grundwerttypus. Sie gehören zu der gleichen qualitativen Familie der äesthetischen Werte.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 105). En nuestros días quizá la mirada predominante cuando se habla de belleza o de valores estéticos no se centra en esta belleza metafísica, sino en el ámbito de la belleza de lo visible y de lo audible y, especialmente, de las artes —aunque el propio concepto de belleza es hoy ampliamente denostado en el mundo de las artes—. Sin embargo, esto no siempre ha sido así. Hildebrand, por ejemplo, cuando plantea en su artículo «Beauty in the Light of the Redemption» el papel que juega la belleza para el cristiano, expone cómo no hay duda de la relevancia que tiene para éste la belleza metafísica, mientras que, la relevancia de la belleza de lo visible y de lo audible sí resulta problemática y, en ocasiones, se la tacha, por ejemplo, de superficial o insignificante, de mero lujo, e incluso de algo peligroso. De ahí el esfuerzo de Hildebrand por reivindicar la igual plenitud cualitativa que es posible encontrar en la belleza de lo visible y de lo audible —cuando se trata de una belleza de este tipo de segundo orden— y en la belleza metafísica de los valores superiores.

[32] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 10, 12 y 15; *Ästhetik*, vol. 1, cap. 2; *Sub. Sitt.*, cap. 5. Véase también Rovira, «On the Manifold Meaning of Value».

En primer lugar, tenemos la belleza metafísica como resplandor de los valores cualitativos, es decir, de aquellos distintos tipos de importancia o dignidad intrínseca de naturaleza cualitativa que se dan en un ser. Si nos fijamos en el ejemplo de Sócrates, que propone Hildebrand[33], de él decía Alcibíades que era el más bello de los hombres, a pesar de la pronunciada fealdad de su rostro. En este caso se está hablando de belleza metafísica, pues, con esa afirmación, no se niega la fealdad de Sócrates en el ámbito de lo visible, sino que se destaca la belleza metafísica que irradia la nobleza moral de esta personalidad, la belleza de sus virtudes, así como la belleza de su brillante inteligencia. Del mismo modo, podemos reconocer el atractivo estético del coraje o de una persona vigorosa.

En todos estos casos Hildebrand insiste en que no se está hablando de una belleza sólo en sentido análogo, sino que se trata de belleza en sentido pleno, aunque difiera de diversas maneras con respecto a la belleza de lo visible y de lo audible:

> Aquí sólo debe mostrarse lo erróneo que sería limitar el fenómeno de la belleza —de este tipo único de valor— a la esfera de lo visible y de lo audible y ver en la expresión «la belleza de la virtud» sólo un uso análogo del término «belleza», o incluso solamente un modo de hablar.[34]

Asimismo, encontramos que, con relación a los valores cualitativos, sean de la familia que sean, sí hay un correspondiente disvalor como contrapartida a cada uno de ellos, a los cuales acompaña una determinada fealdad, que Hildebrand denomina fealdad metafísica. De tal forma que a la belleza metafísica de la fidelidad se contrapone la fealdad metafísica de la infidelidad, así como al esplendor de una mente brillante se opone la trivialidad de una mente estrecha o limitada:

> Muchas actitudes espirituales y entidades espirituales pueden no sólo ser bellas, sino también portadoras de fealdad. Fealdad en el pleno sentido de una fealdad estética cualitativa son, por ejemplo, todas las actitudes portadoras de disvalores morales e, igualmente, las portadoras de otros disvalores[35]

---

[33] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 89.

[34] «Hier soll nur gezeigt werden, wie falsch es wäre, das Phänomen der Schönheit —dieses einzigartigen Werttypus— auf die Sphäre des Sichtbaren und Hörbaren zu beschränken und in der Bezeichnung "Schönheit der Tugend" nur einen ganz analogen Gebrauch des Terminus Schönheit zu erblicken oder gar nur eine *façon de parler* (Redeweise)» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 89).

[35] «Auch viele geistige Haltungen und geistige Gebilde können nicht nur schön, sondern Träger von Häßlichkeit sein. Häßlichkeit in vollen Sinn einer qualitativen ästhetischen Häßlichkeit sind z. B. alle

En relación con la belleza metafísica de los valores cualitativos cabe destacar otro tipo peculiar de belleza metafísica que es la «belleza metafísica de la expresión»[36]. Este fenómeno de la belleza metafísica de la expresión se da, eminentemente, en el caso del rostro humano y hablamos de ella, en este momento, porque se trata, precisamente, del esplendor de los valores cualitativos presentes en la persona que se manifiestan en su rostro. Lo peculiar de la expresión es que los valores de la persona, su propia personalidad y también las actitudes o procesos internos que se dan en ella, se manifiestan en algo visible, en su rostro; ya sea por la invariabilidad de los rasgos de la cara o por los cambios que se dan en ella. No obstante, se trata de una belleza metafísica y no de una belleza de lo visible y de lo audible, puesto que esta belleza tiene su fundamento —como hemos visto que es característico de la belleza metafísica— en entidades espirituales:

> Es una fragancia, un brillo de valores espirituales, morales y vitales. De manera que, manifestándose estos en lo visible, puede la belleza hacerse visible junto con ellos. […] La belleza metafísica de la expresión permanece siempre como el brillo de valores que se adhieren a realidades espirituales. Ella depende siempre de estos valores, los cuales son responsables de la belleza metafísica, de la misma manera que los correspondientes disvalores son responsables de la fealdad metafísica.[37]

Esta distinción cobra plenamente sentido cuando reconocemos que la belleza metafísica de la expresión, aunque pueda entrar de distintos modos en relación con la belleza visible del rostro, se diferencia claramente de ella, ya que la belleza de lo visible y de lo audible no pretende afirmar nada acerca de la esencia de la personalidad. Hildebrand apunta en distintos momentos de su obra a la misteriosa relación que se da en nuestra existencia entre alma y cuerpo y cómo esta relación se manifiesta, por ejemplo, cuando determinados sentimientos espirituales, como la tristeza o la alegría, producen un

---

Haltungen, die Träger sittlicher Unwerte sind, und ebenso die Träger anderer Unwerte» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 98).

[36] «ausgedrückte metaphysische Schönheit» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 135). Cf. «Zusammenwirken von Sinnenschönheit und ausgedrückter metaphysischer Schönheit» en Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 135-148.

[37] «Sie ist ein Duft, ein Abglanz der geistigen, sittlichen und vitalen Werte. Dadurch, daß sich diese im Sichtbaren manifestieren, wird sie mit ihnen sichtbar. [...] Die ausgedrückte metaphysische Schönheit bleibt jedoch immer der Abglanz der Werte, die an den geistigen Entitäten haften. Sie hängt immer von diesen Werte ab. Diese sind für sie verantwortlich wie die entsprechenden Unwerte für die metaphysische Häßlichkeit.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 137).

efecto vivenciado en nuestro cuerpo, como son las palpitaciones o las lágrimas[38]. Es especialmente admirable reconocer cómo a través de los rasgos en el rostro de una persona somos capaces de adentrarnos en su vida interior. Es manifiesta para nosotros la diferencia entre los casos en los que esos rasgos, esas expresiones, nos revelan la personalidad de quien tenemos enfrente, o un determinado proceso interno que está viviendo en ese momento, y los casos en los que atendemos a los rasgos del rostro de una persona como integrantes de la composición de la belleza visible de ese rostro[39].

También hay determinados rasgos y factores visibles, como la forma de la nariz, la frente, la boca o los ojos, que hacen que un rostro parezca inteligente, amable, o noble, o, por el contrario, que parezca estúpido, falto de inteligencia, malo o vulgar. Y esto, a su vez, hace que el rostro tenga un resplandor estéticamente positivo o negativo. Por tanto, se trata de otro modo en el que se muestra una determinada belleza metafísica de la expresión fundada en valores «intelectuales» o morales. En este caso, al igual que en los anteriores, cabe siempre la posibilidad de que esta manifestación sea solo una apariencia que no se corresponda con los valores cualitativos verdaderamente portados por la persona; se trata entonces de una farsa, una falsificación, que, no obstante, no modifica la belleza metafísica de la expresión: «si la persona no es como aparenta ser, la belleza metafísica de la expresión, aun así, permanece»[40]. También en este caso de la belleza metafísica de la expresión se puede dar tanto la belleza como su antítesis, la fealdad.

En segundo lugar, tenemos la belleza metafísica de los valores ontológicos, otro de los tipos fundamentales de valor reconocidos por Hildebrand. Los valores ontológicos se caracterizan por ser la importancia intrínseca, bien de los entes en razón de su esencia específica, bien de las distintas capacidades presentes en ellos. Algunos ejemplos emblemáticos de este tipo de valores propuestos por Hildebrand son la persona humana

---

[38] Véase, por ejemplo, Hildebrand, *Die geistigen Formen der Affektivität* en *GW*, *v*ol. VIII. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973, pp. 195-208, pp. 202-203 / pp. 19-20.

[39] Roger Scruton también identifica esta belleza de la expresión cuando habla de la belleza distintiva del cuerpo humano como la belleza de una persona de carne animada por el alma individual que expresa dicha individualidad. Y lo hace incluso atendiendo a los rasgos y elementos más característicos que la expresan: «Aunque puede haber modas en la belleza humana, y a pesar de que las diferentes culturas embellezcan el cuerpo cada una a su manera, los ojos, la boca y las manos poseen un atractivo universal. Y es que son los rasgos a través de los cuales resplandece en nosotros el alma del otro y se nos da a conocer.» (Scruton, *La belleza*, p. 65).

[40] «Ist der Mensch nicht so, wie er aussieht, dann bleibt dennoch die ausgedrückte metaphysische Schönheit bestehen.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 136).

y su libre voluntad. Su correspondiente belleza metafísica, al igual que estos valores, carece de opuesto y, también, de gradación, pues la belleza cualitativa que se da en toda persona humana por el hecho de serlo no puede ser mayor o menor, sino que es la misma en todas ellas y, o bien está presente, puesto que se trata de una persona, o bien no se trata de una persona y, entonces, simplemente nos encontramos con la ausencia de esta particular belleza metafísica; pero no nos encontramos con ningún tipo de fealdad metafísica. Por tanto, en el caso de los valores ontológicos, no puede hablarse de fealdad metafísica.

El tercero de los tipos de valor reconocidos por Hildebrand es el de los valores técnicos o de perfección. Si los valores ontológicos estaban presentes en las diversas capacidades de los entes, los valores técnicos responden a la importancia intrínseca ligada a la perfección específica, puramente inmanente, de cada una de estas capacidades. En este sentido, la libre voluntad humana puede ser una libertad fuerte y enérgica —de forma que, además del valor ontológico, se da en ella un valor técnico— o, por el contrario, una voluntad débil —estando en ella presente, entonces, un disvalor técnico—. Estos valores, puesto que consisten en una determinada perfección instrumental, en una perfección del «funcionamiento» inmanente de la capacidad, son una cosa más bien formal y técnica[41]. Pero, a pesar de tratarse de un tipo de valores formales, su correspondiente belleza metafísica, afirma Hildebrand, es una belleza plenamente cualitativa. Aunque, eso sí, se trata de un resplandor modesto que no puede considerarse propiamente como una subespecie de belleza, sino sólo como un valor estético que tiene en cierta manera un aspecto deleitable: «No podemos encontrar un nombre apropiado para el valor estético de la agudeza del entendimiento, ni tampoco de una buena memoria, pero sonaría ciertamente raro si habláramos de belleza en estos casos»[42].

Asimismo, también en este caso, al igual que en el de los valores cualitativos, pero a diferencia de los valores ontológicos, sí encontramos una antítesis del correspondiente valor de perfección y, por tanto, una cierta fealdad metafísica, como la presente en una voluntad débil. No obstante, ha de señalarse que, en este caso, a diferencia del de los

[41] Cf. Hildebrand, *Sub. Sitt.*, cap. 5.
[42] «Wir können keinen eigenen Namen für den ästhetischen Wert der Schärfe des Verstandes oder gar des guten Gedächtnisses finden —doch klignt es offenbar falsch, wenn man bei ihnen von Schönheit sprechen würde.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 100).

valores cualitativos, la antítesis sí tiene una naturaleza privativa, pues una fuerza de voluntad débil es una privación de la fuerza de voluntad que no es equiparable a la antítesis que la maldad moral representa respecto de la bondad moral —ya que la maldad no es sólo una ausencia de bondad moral—.

Antes de pasar a exponer los dos tipos de belleza trascendental, que son los dos últimos tipos de belleza metafísica que nos quedan por presentar, hemos de advertir que, en todos los casos de belleza metafísica que hemos expuesto hasta el momento —ya sea que se funde en valores cualitativos, ontológicos o de perfección— estamos hablando de un tipo de belleza plenamente cualitativa y cuando Hildebrand hace generalizaciones acerca de la belleza metafísica está refiriéndose a estos tipos de belleza metafísica y no a la belleza trascendental. En este sentido sostiene que se da una semejanza cualitativa entre la belleza metafísica y la belleza de lo visible y de lo audible que permite que en ambos casos se emplee el término «belleza» en su sentido propio[43]. No obstante, la belleza de lo visible y lo audible de primer orden es inferior tanto a la belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden como a la belleza metafísica. Además —este es un punto relevante en el que insiste Hildebrand y que quiere destacar frente a otros autores—, donde se da una verdadera semejanza cualitativa es entre la sublime belleza inmaterial del ámbito de lo visible y de la audible (belleza de segundo orden) y la más alta belleza metafísica[44].

Por último, para terminar con la presentación de los distintos tipos de belleza reconocidos por Hildebrand, hemos de hablar de la belleza trascendental como brillo del valor formal de la existencia, por un lado, y, por otro, como brillo del valor formal de ser-algo. A pesar de la gran diferencia cualitativa que se da con los demás tipos de belleza metafísica, no cabe negar a ambos tipos de belleza esta caracterización de belleza metafísica, puesto que, si se atiende a su fundamentación, se trata del esplendor de un determinado valor, de una determinada realidad espiritual. Más allá de lo que ya dijimos en el capítulo anterior, hemos de incidir en que en ambos casos se trata, para Hildebrand, de una belleza sólo en sentido análogo. El filósofo señala, además, a la hora de diferenciar los distintos niveles de belleza, que entre los dos tipos de belleza trascendental y los

[43] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 100.
[44] Cf. *Ibid*., p. 269-270.

demás tipos de belleza metafísica, así como los tipos de belleza de lo visible y de lo audible, hay una diferencia tan radical que va más allá de una mera diferencia de nivel.

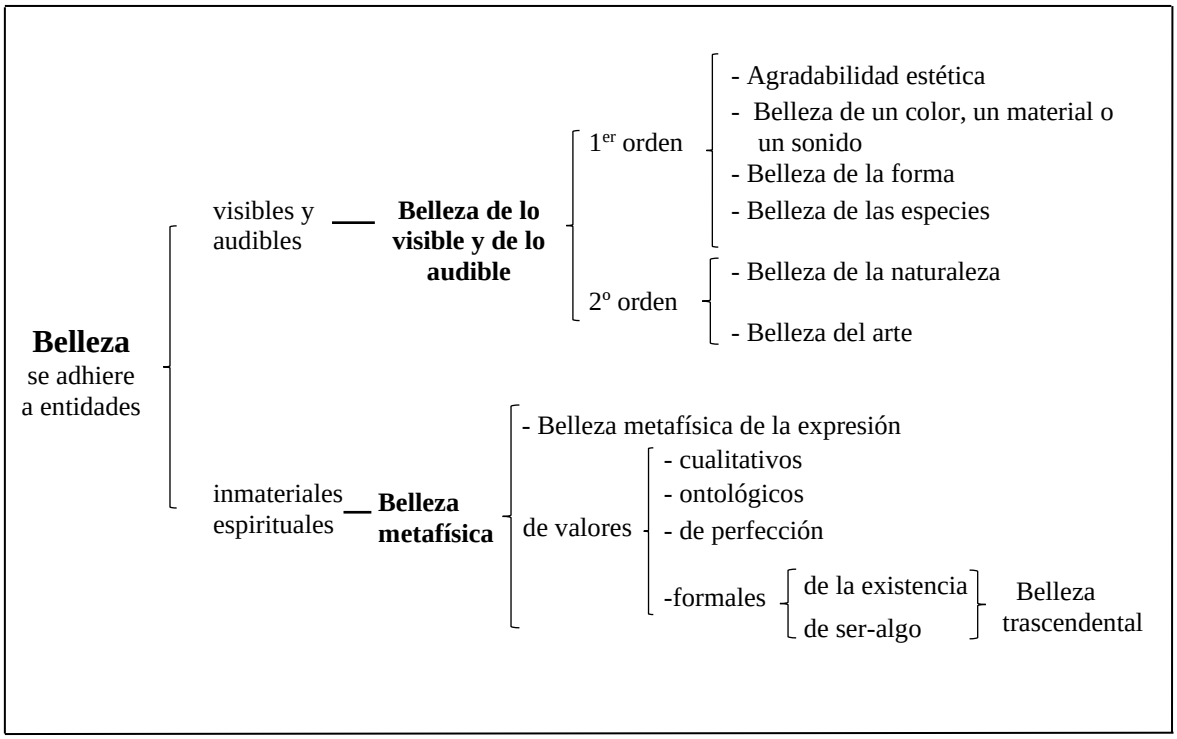
En el caso de la belleza trascendental como brillo del valor formal de la existencia sabemos que es una belleza que se da en todo ser existente, sin que haya posibilidad de gradación en ella; se trata de una misma belleza que se da en todo ser existente por estar presente en él este valor formal de la existencia. En este caso se trata de una belleza formal que acompaña a un valor formal. Asimismo, respecto a este valor, tampoco podemos hablar de una fealdad metafísica —menos aún de una fealdad trascendental, si mantuviéramos el mismo término utilizado para la belleza, como ya señalamos en su momento[45]—, pues no hay una antítesis para este valor; o se da en la existencia el ser que sea y, por tanto, va acompañado del valor formal de la existencia y de su correspondiente belleza metafísica o, simplemente, carecemos de su presencia.

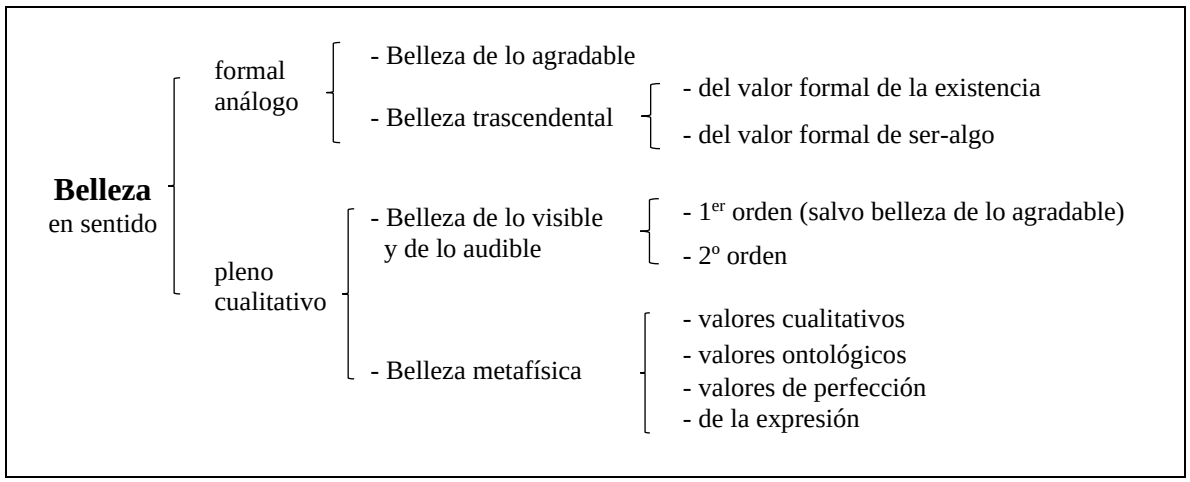
Por otra parte, la belleza trascendental como brillo del valor formal de ser-algo es nuevamente un caso de belleza formal y de belleza sólo en un sentido análogo. Pero, a diferencia del anterior tipo de belleza trascendental, en esta sí se da una cierta gradación que aumenta en relación con el tipo de ser-así al que esté vinculado (ya sea una unidad accidental, una unidad morfológica, una unidad estética, o una unidad necesaria). Además, en este caso, sí puede hablarse de una antítesis, ya que a todo ser-así unitario se opone lo caótico. Si bien afirma Hildebrand que «el caos no puede ser portador de una fealdad plena, en sentido auténtico, como la fealdad en el ámbito de lo visible y de lo audible. Tampoco puede ser portador de una fealdad metafísica como el pecado, la mentira, el error, ya que el caos no tiene ser-así»[46], no obstante, parece poder hablarse con sentido de la fealdad del caos, de una cualidad estéticamente negativa que lo acompaña, como refulgencia del disvalor de hostilidad a todo ser[47].

Podemos esquematizar lo que acabamos de exponer de la siguiente manera:

---

[45] Cf. Cap. 3, n. 71.
[46] «Das Chaos kann nicht im wahren Sinn Träger einer vollen Häßlichkeit sein wie das Häßlichkeit im Reich des Sichtbaren und Hörbaren. Es kann auch nicht Träger einer metaphysischen Häßlichkeit sein wie die Sünde, die Lüge, der Irrtum, da es ja kein Sosein hat» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 183).
[47] Cf. *Ibid*., p. 183-184.





2. LA LÓGICA DEL CONCEPTO DE BELLEZA: LA ANALOGÍA

Podemos, ahora sí, pasar a considerar la cuestión que nos concernía: la de la lógica del concepto de belleza. Como ya hiciera constar Rovira[48], es una tarea pendiente del pensamiento de Hildebrand establecer una lógica del concepto de valor. Pero nosotros,

[48] Cf. Rogelio Rovira, «On the Manifold Meaning of Value».

que nos encontramos inmersos en la investigación de un valor particular, el valor de la belleza, hemos de señalar que no sólo es necesario establecer una lógica del concepto de valor en general, que tome en consideración los cuatro tipos de valor esclarecidos por Hildebrand, sino que también lo es respecto al valor de la belleza. Pues, como hemos visto hasta ahora, hay sentidos de la belleza a los que Hildebrand considera como belleza propiamente dicha —es decir, los distintos tipos de belleza cualitativa— mientras que, a otros, los considera sólo como sentidos análogos de belleza —los distintos tipos de belleza formal—.

Debido a la propia peculiaridad de la belleza, en concreto de la belleza metafísica, la suerte de la belleza corre, en gran medida, en paralelo a la del valor, pues, además de darse la belleza como un valor cualitativo, ésta, entendida como belleza metafísica, acompaña a todos los demás valores. Por ello, podemos y debemos hacernos muchas de las preguntas que se hacía Rovira con relación al valor, pero, ahora, referidas a la belleza. ¿Qué unidad se da entre los distintos significados de belleza? ¿Es legítimo atribuir el mismo término a datos que son tan diversos como los que hemos señalado anteriormente? ¿Por qué utilizar el término «belleza» para una importancia intrínseca que tiene contrapartida, así como para la importancia intrínseca que no la tiene? ¿Por qué incluir dentro del término «belleza» una importancia que es cualitativa o material y, al mismo tiempo, una que es formal? ¿Por qué le damos el nombre de «belleza» a aquello que destaca respecto a lo neutral e indiferente, como en el caso de la belleza de lo visible y de lo audible y en el de la belleza metafísica de los valores cualitativos, ontológicos y de perfección, pero también a la belleza trascendental del valor de la existencia que no se destaca de esa manera y que, además, no diferencia entre seres, pues se da en todos ellos simplemente porque existen?

Es cierto que, como habíamos dicho, no podemos afirmar en rigor que Hildebrand opte por la analogía como respuesta a esta cuestión, aunque afirme habitualmente que los tipos de belleza que no lo son en sentido propio lo son en sentido análogo. No obstante, si no nos decantáramos por la analogía, parece que las únicas soluciones posibles serían las de la unidad del género —por tanto, estaríamos hablando de un caso de univocidad—, o la unidad de una palabra con respecto a sus diversos significados —tratándose entonces

de un caso de equivocidad—, como detalla Rovira con relación al valor[49]. Pero dificultades muy similares a las que le llevan a él a descartar ambas opciones en el caso de la lógica del valor, nos llevan a nosotros a rechazarlas en el caso de la lógica de la belleza. En primer lugar, si entendiéramos la belleza como un género ¿cómo podrían darse como diferenciaciones específicas potenciales de ese género común todos los diversos sentidos de belleza como especies de ese género? Más aún, en este género «belleza», ¿qué podría pensarse como siendo común unívocamente a todas las especies de belleza? ¿Cuál sería esa naturaleza común presente en todas las cosas bellas? Quizá, en todo caso, se podría sostener una unidad genérica entre la belleza de lo visible y de lo audible y la belleza metafísica, pero no entre todos los tipos de belleza.

Lo mismo sucede si entendemos la unidad del concepto de «belleza» como aquella que se da entre una palabra y sus diversos significados. En este caso, la palabra «belleza» debería necesariamente tener un significado propio y varios significados impropios o derivados, o no ser que se tratara de una palabra equívoca y carente de toda unidad; lo que no parece ajustarse al caso de la belleza. Sin embargo, en el caso de la belleza, a diferencia del caso del valor, Hildebrand afirma que hay casos en que no se emplea el término «belleza» en sentido propio, ya sea cualquiera de los tipos de belleza trascendental o la belleza de lo agradable. No obstante, ¿puede esto decirse de alguno de los tipos de belleza cualitativa? ¿Podemos afirmar que sólo a la belleza de lo visible y de lo audible o sólo a la belleza metafísica corresponde el significado propio del término «belleza»? Por el contrario, como ya hemos remarcado anteriormente, tanto en los distintos tipos de belleza metafísica —a excepción de las bellezas trascendentales—, como en los de la belleza de lo visible y de lo audible, incluida la de primer orden, Hildebrand sostiene que se emplea el término «belleza» en sentido propio.

Por tanto, puesto que ninguna de las opciones anteriores parece plenamente convincente, vamos a analizar la posibilidad de que la relación que se da entre los distintos tipos de belleza sea la de la analogía. Como hemos dicho, no se puede tomar la aseveración hildebrandiana de que se trata de tipos de belleza análogos como una defensa de que la relación lógica que se da entre los distintos significados del término «belleza»

[49] Cf. *Ibid*., pp. 129-130.

sea la de la analogía. Además de lo ya expuesto, podemos señalar que Hildebrand emplea el término «análogo» o «analogía», tanto en el primer volumen de la *Estética*, como en el segundo, en un sentido muy amplio, que puede incluso llegar a entenderse simplemente como «comparación»[50]. El único lugar en el que habla más detenidamente acerca de algún tipo de analogía lo encontramos cuando analiza la analogía cualitativa; momento en el que trata de esclarecer cuál es la relación que se da entre el contenido no material de la belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden y las entidades visibles y audibles de las que surge[51]. Pero la analogía cualitativa —como la que se da entre la verdad y la luz— no da cuenta de esta relación ni, tampoco, de la unidad lógica del concepto de «belleza», pues, aunque Hildebrand niegue que la analogía cualitativa sea una analogía de proporcionalidad o una analogía de atribución, lo cierto es que guarda muchas similitudes con la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica y, como veremos más adelante, la unidad lógica del concepto de «belleza» no puede entenderse como una analogía metafórica.

Centrados ya en la posibilidad de que la relación entre los distintos significados del término «belleza» sea la de la analogía, entendemos que el término análogo se refiere a dos cosas que comparten el mismo nombre, pero cuya significación es parcialmente distinta y parcialmente la misma, siendo, por tanto, una predicación intermedia entre la univocidad y la equivocidad. En nuestro caso se trata del término «belleza», referido por un lado a la belleza metafísica del valor formal de ser-algo y del valor formal de la existencia —la belleza trascendental— y, por otro, a la belleza de lo visible y de lo audible y a la belleza metafísica de todos los demás valores, a excepción de los valores formales del ser que acabamos de señalar[52].

Sin enredarnos en las intrincadas disputas que se han dado acerca de la analogía a lo largo de la historia de la filosofía, y que llegan hasta nuestros días[53], queremos, no

---

[50] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 160, vol. 2, p. 282.
[51] Cf. «Die qualitative Analogie und ihre Stufen» en Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 159-163.
[52] A partir de ahora, para evitar equívocos y repeticiones, al igual que hemos señalado que hace Hildebrand, cuando nos refiramos a la belleza metafísica englobaremos en ella a todos los tipos de belleza metafísica excluyendo a la belleza metafísica del valor formal de la existencia y a la belleza metafísica del valor formal de ser-algo, a las que mencionaremos como bellezas trascendentales.
[53] Cf., Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada sobre la analogía*, Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 2006.

obstante, servirnos de las distinciones fundamentales que sobre ella nos ha legado principalmente la filosofía escolástica. Así, habremos de discernir, por un lado, si se trata de una analogía intrínseca o de una analogía extrínseca y, por otro, si se trata de una analogía de proporción o de atribución.

Por tanto y, en primer lugar, ¿se trata de una analogía intrínseca o extrínseca? Si tenemos en cuenta la gran diferencia que se da entre los tipos de belleza formales y los cualitativos, podría parecer que ha de tratarse de una analogía extrínseca, conforme a la cual sólo en los tipos de belleza cualitativa se daría propiamente la belleza. Esto parece concordar, además, con el modo en el que Hildebrand presenta los distintos tipos de belleza en su *Estética*, pues solo expone los dos tipos de belleza trascendental y la belleza de lo agradable una vez que ha mostrado la belleza de lo visible y de lo audible y la belleza metafísica, es decir, una vez que ha mostrado los tipos de belleza que se manifiestan de modo más evidente. Como ya hemos expuesto anteriormente:

> la belleza que acompaña a este valor más general de la existencia, y del cual es su reflejo, permanece como una belleza muy abstracta. Normalmente se desplaza hacia un segundo plano cuando la comparamos con la belleza de sus valores ontológicos y, sobre todo, con la de sus valores cualitativos.[54]

Pero, aunque se trata de una belleza formal, de una belleza que es difícil de aprehender, no obstante, se trata de una belleza presente en ese determinado ser y no sólo de una propiedad debida a su relación con una genuina belleza. La belleza trascendental del valor formal de la existencia se da en un ser porque éste verdaderamente existe, más precisamente, porque, por existir, porta el valor formal de la existencia. De igual forma sucede con la belleza trascendental del valor formal de ser-algo[55]. Por tanto, hemos de

---

[54] «die Schönheit , die diesen allgemeinsten Seinwert anhaftet, sein Abglanz ist, bleibt eine sehr abstrakte. Sie tritt normalerweise im Vergleich zu der Schönheit seiner ontologischen und vor allen der seiner qualitativen Werte in den Hintergrund» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 99).

[55] Faltaría considerar la belleza de la agradabilidad, pero esto exigiría analizar esta cuestión con más detenimiento del que nos es posible. Al menos, hemos de decir que no se puede equiparar totalmente el modo en el que la belleza se da en los dos tipos de belleza trascendental y en la belleza de la agradabilidad puesto que, según afirma Hildebrand, «las cosas legítimamente agradables no reciben de un valor su carácter de bienes objetivos» (Hildebrand, *Ethik*, p. 94 / p. 115). No obstante, las cosas legítimamente agradables tienen el carácter de bienes objetivos para la persona, de forma que poseen una importancia auténtica y objetiva, puesto que se trata de una propiedad inherente al objeto con independencia del punto de vista de nuestra adhesión a él, aunque, a diferencia del valor, incluyen una referencia a la persona.

rechazar que se trate de ningún tipo de analogía extrínseca —entre ellas la analogía metafórica[56] que habíamos señalado anteriormente—, ya que lo que caracteriza a la analogía extrínseca es que en ella sólo un ser (o tipo de seres) posee propiamente la naturaleza en cuestión y los demás reciben su nombre simplemente en base a su relación con este ser (o tipo de seres) particular. Por ello, habrá de tratarse de algún tipo de analogía intrínseca, conforme a la cual la belleza se dé propiamente en cada uno de los seres que la posee, de tal manera que los distintos seres posean una misma naturaleza, aunque, cada uno, conforme a su propio ser[57].

La siguiente pregunta por responder es si se trata de una analogía de proporcionalidad o de una analogía de atribución. Un ejemplo clásico de la analogía de atribución es la del término «sano», el cual se dice no sólo del cuerpo del animal, sino también de la orina y de la medicina[58]. Sin embargo, el propio ejemplo puede ser problemático, puesto que es un ejemplo de analogía de atribución, pero, extrínseca, y ya hemos dicho que en el caso de la belleza ha de tratarse de algún tipo de analogía intrínseca. En este sentido, es importante tener cuidado con el tipo de ejemplos que se proporcionan de la analogía de atribución, puesto que, aunque no todos los autores comparten la misma posición, los hay que, en línea con Cayetano, afirman que la analogía de atribución es siempre extrínseca, de modo que niegan la posibilidad de la existencia de la analogía de atribución intrínseca; entre ellos encontramos, por ejemplo, a Millán-Puelles[59].

Asimismo, según el análisis de Hildebrand, la amabilidad inmanente de las cosas legítimamente agradables, ese carácter de don para la persona, les procura dos valores: uno, indirecto, que depende del valor de la persona humana; y otro, como encarnación de la bondad de Dios. Por ello, pese a las diferencias que puedan darse con respecto al modo en que se da la belleza en la belleza trascendental, consideramos que tampoco en la agradabilidad estética se trataría de una belleza extrínseca.

[56] «en ninguno de sus usos habituales la palabra *bello* es una metáfora, aunque, al igual que muchas metáforas, se aplique a una variedad ilimitada de categorías de objetos» (Scruton, *La belleza*, p. 14).

[57] «Es intrínseca la analogía de toda índole que se dé propiamente en cada uno de sus poseedores. […] Por el contrario, lleva el nombre de extrínseca la analogía de toda índole o manera de ser que no se dé propiamente nada más que en un ser determinado (o en algún tipo de seres)» (Antonio Millán-Puelles, *Léxico filosófico* en Antonio Millán-Puelles, *Obras Completas*, vol. VII, Rialp, Madrid, 2015, pp. 38-39).

[58] Cf. Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 13, a. 5.

[59] Cf. Rafael Díaz Dorronsoro, *La predicación de los nombres de Dios: analogia entis vs. analogia Christi*, en Francisco Fernández Labastida, Juan Andrés Mercado (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia_entis/Analogia_entis.html. Consultado el 22/11/2019.

Lo que sí podemos afirmar de la analogía de atribución en general es que «tiene lugar cuando varios se relacionan de maneras diversas a uno solo»[60], es decir, cuando varios, los analogados secundarios, se relacionan de maneras diversas a uno solo, esto es, al primer analogado. Se trata, asimismo, de una relación «de orden», una relación en la que se da un cierto orden de prioridad, que implica una dirección de descenso desde ese primer analogado. Puede así entenderse la analogía de atribución como la «predicación de una razón según un orden de prioridades, desde aquel a quien más perfectamente conviene dicha razón»[61].

Nosotros no vamos a decantarnos por una u otra escuela y a negar con ello, por principio, que sea o no posible la analogía de atribución intrínseca en la belleza, sino que vamos a tratar de analizar qué tipo de analogía responde mejor al fenómeno de la belleza. No obstante, no sólo no puede tratarse de una relación de analogía extrínseca, sino que, entre los distintos tipos de belleza expuestos por Hildebrand que hemos señalado hasta el momento, parece que tampoco puede darse una relación de atribución, pues no hay una remisión a algo uno, no hay una remisión de los distintos tipos de bellezas formales a uno de los tipos de belleza cualitativa[62], ni, evidentemente, tampoco a la inversa; aunque sí puede apreciarse un cierto orden de prioridad entre uno y otros tipos de belleza —que es lo que en todo caso podría entenderse que quiere reflejar Hildebrand cuando habla de los tipos de belleza trascendental como tipos de belleza análogos—.

Parece, por tanto, que la única opción que nos quedaría sería que se tratara de una analogía intrínseca de proporcionalidad. Sin embargo, ¿cuál puede ser esa relación de proporcionalidad entre todos los tipos de belleza? Tomemos el paradigmático ejemplo del conocimiento, término análogo empleado para significar tanto la visión como la intelección bajo una analogía de proporcionalidad «que consiste en que la intelección es al entendimiento lo que la visión al ojo»[63]. De este modo, quizá podríamos decir que la

---

[60] José Miguel Gambra, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*. EUNSA, Pamplona, 2002, p. 268.
[61] *Ibid*., p. 256.
[62] Hemos de señalar que, en esta primera aproximación, nos estamos refiriendo exclusivamente a los tipos de belleza intramundanos, por tanto, sin pronunciarnos respecto a la posibilidad de que sí pueda darse una relación de atribución intrínseca si lo que consideramos no son ya solo estos tipos de belleza intramundanos sino, también, a Dios como la Belleza o la Belleza en Dios.
[63] Antonio Millán-Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, en Antonio Millán-Puelles, *Obras Completas*, vol. II, Rialp, Madrid, 2013, p. 354.

belleza de lo visible y de lo audible es a los entes sensibles lo que la belleza metafísica es a los entes inmateriales. En este mismo sentido, en el estudio de Gambra acerca de la síntesis tomista de Ramírez sobre la analogía encontramos recogido, precisamente, el ejemplo de la belleza como el de una analogía de proporcionalidad propia:

> La analogía de proporcionalidad propia es aquélla en que el nombre análogo se comunica esencial y totalmente, aunque proporcionalmente, o según el modo de cada uno, a todos y cada uno de los términos de las proporciones comparadas (III, 1498). Así, por ejemplo, se dice con toda propiedad que el cuerpo es hermoso y que el alma es hermosa, pero cada uno realiza la hermosura a su modo. Porque, de la misma manera que el cuerpo es bello por la debida proporción de sus miembros, así se llama bella al alma cuyas obras y palabras guardan la mesura exigida por la razón (III, 1499).[64]

Además, en este ejemplo, se están poniendo en relación los dos tipos fundamentales de belleza cualitativa contempladas por Hildebrand, una belleza de lo visible y de lo audible, el cuerpo hermoso, y una belleza metafísica, el alma hermosa. Pero, de esta forma, si afirmamos que se da en la belleza una relación de analogía intrínseca de proporcionalidad, lo que estamos sosteniendo es que también, con toda propiedad ―y a diferencia de lo que sostenía Hildebrand―, podemos afirmar que la belleza del valor formal de la existencia y la belleza del valor formal de ser-algo ―los dos tipos de belleza trascendental―, son bellezas en sentido propio, pues el término «belleza» sigue conviniendo esencial y totalmente a estos valores, aunque, eso sí, según su modo propio. Es ese convenir a su propio modo el que nos puede permitir entender la radical distinción que se da, y que Hildebrand remarca, entre los tipos de belleza cualitativa y los tipos de belleza formal que nosotros, ahora, parecemos estar borrando o desdibujando en este análisis de la unidad lógica del concepto de «belleza» al afirmar que se da una analogía de proporcionalidad propia entre todos estos tipos de belleza.

Pero ha sido precisamente el haber atendido a la caracterización que Hildebrand hace del valor y, en concreto, del valor formal de la existencia y del valor formal de ser-algo, lo que nos ha llevado a descartar que se trate de una analogía metafórica, o de

---

[64] José Miguel Gambra, *La analogía en general*, p. 274. Las cifras entre paréntesis reflejan el volumen―en números romanos― y las páginas―en números arábigos― del tratado de Ramírez *De analogia*, en Santiago Ramírez, *Opera Omnia. De Analogia*, Tomo II, 4 v., CSIC, Madrid 1970-1972.

cualquier otro tipo de analogía impropia. Pues, en cuanto a su fundamento real, en cuanto a la presencia de la belleza en el ente correspondiente, la relación de fundamentación es la misma, se trate de la belleza trascendental o de cualquier otro tipo de belleza metafísica, aunque cualitativamente, en cuanto perceptible por el hombre, haya un abismo que separe a uno y otro tipo de belleza. Por tanto, aunque se entienda perfectamente la distinción que Hildebrand establece entre tipos de belleza cualitativos y tipos de belleza formales —que no queda eliminada—, no podemos ya afirmar que la belleza trascendental no sea una belleza en sentido propio. Quizá para captar este hecho de manera más clara sería necesario ahondar, como señalábamos en la sección sobre el carácter formal de la belleza trascendental del capítulo anterior, en ese cambio de mirada que permite aprehender el valor formal de la existencia y su correspondiente belleza en las situaciones y en los seres más indiferentes y, también, prestar atención a la dirección en la que este valor formal sobrepasa a los valores ontológicos y cualitativos.

En cualquier caso, que sostengamos que la analogía que se da en la belleza es una analogía intrínseca de proporcionalidad, no implica que neguemos que haya una jerarquía entre los distintos tipos de belleza. De ahí que afirmemos que la clara demarcación hildebrandiana entre bellezas cualitativas y bellezas formales no queda eliminada. Pues, al igual que afirma Millán-Puelles que la analogía del ente —considerada por él como una analogía de proporcionalidad propia— «es compatible con el aspecto jerárquico de la "analogía de atribución", en la que siempre hay una entidad que de un modo absoluto tiene lo que sólo de una manera relativa se atribuye a otras entidades»[65], ya que no se opone «en manera alguna, a que se admita que la entidad del accidente es inferior a la de la sustancia, ni a que se reconozca que el Ser propio de Dios es infinitamente superior al de cualquiera de los entes creados»[66], aseveramos nosotros que la analogía de proporcionalidad propia de la belleza es también compatible con el aspecto jerárquico de la analogía de atribución.

[65] Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 41.
[66] *Idem*.

3. EL LUGAR DE LA BELLEZA EN LA LÓGICA DEL CONCEPTO DE BELLEZA

No obstante, con todo lo dicho hasta el momento, aún no hemos terminado un estudio completo —al menos en extensión, pues en profundidad sabemos que esa tarea no nos es posible llevarla a cabo— de la unidad lógica del concepto de belleza. Por un lado, a raíz de lo que acabamos de exponer, es natural que nos planteemos si en el caso de la belleza, en conformidad con esa gradación que se da en ella, hay una entidad que de manera absoluta la posea. Pero también, por otra parte, habiendo atendido a la belleza intramundana, a aquella que aprehendemos en momentos muy concretos —como cuando tenemos la oportunidad de asistir a un magnífico concierto—, pero también aquella que nos sale al encuentro en nuestra vida cotidiana, en nuestro día a día, ya sea una belleza de lo visible o de lo audible —como la que disfrutamos paseando por las calles de la ciudad en la que vivimos con la luz del atardecer— o una belleza metafísica —como la contemplada en el rostro de un niño—, es inevitable que, al igual que Platón, nos preguntemos por el fundamento de esa belleza[67]: «¿qué es lo bello en sí mismo, aquello que añadido a cualquier cosa hace que ésta sea bella: piedra, madera, hombre, dios, una acción o un conocimiento cualquiera?»[68], aquello que «existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece [… que] no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo»[69], sino lo que es bello para todos y siempre, es decir, lo bello en sí.

Como puede apreciarse en los diálogos platónicos, para Platón, la belleza captada finitamente en las realidades intramundanas exige la existencia de una Belleza absoluta y extramundana, y, si atendemos al ente del que se predica, lo que sucede es que la belleza no sólo se predica de entes finitos, sean o no materiales —que es lo que hemos estado considerando hasta ahora—, sino que también se predica del ente infinito. Cualquiera que se haya aproximado al problema de la analogía sabe que este se desarrolla para tratar de dar respuesta a la «analogía del ente», en la que juega un papel crucial el lugar ocupado

[67] Cf. Platón, *Hipias mayor*, 288a.
[68] *Ibid*., 292d.
[69] Platón, *Banquete*, 211a.

por Dios. Respecto a este problema, como nos dice Díaz Dorronsoro[70], una de las aspiraciones fundamentales consiste en ser capaces de explicar cómo el nombre «ente» se dice de todas las cosas, también de Dios, sin negar la trascendencia divina. Y, en este mismo sentido, lo que a nosotros concierne es cómo el nombre «belleza» puede decirse de todas las cosas, incluso de Dios, sin que se niegue la diferencia entre la Belleza divina y la belleza intramundana y sin que se prescinda, además, de la relación entre ambas bellezas.

Si recuperamos el pensamiento de Hildebrand, lo cierto es que en la *Estética* no encontramos ningún análisis detallado sobre estas cuestiones, sino sólo alguna referencia a la infinita belleza de Dios[71]. En esta obra, cuando habla de Dios, lo hace fundamentalmente para señalar ese peculiar carácter de mensaje que se da en la belleza intramundana, ese regalo incomparable que supone esta belleza; el cual, en última instancia, reconoce como un mensaje de Dios[72]. También para destacar cómo el efecto positivo que la belleza produce en el hombre le lleva hasta Dios. Afirma Hildebrand que la belleza, elevando el espíritu del hombre, abre su corazón a lo transcendente, llevándolo hasta Dios, es decir, frente a la faz de Dios (*in conspectu Dei*), cuando se trata de tipos elevados de belleza; o, al menos, a un sumergirse en una actitud de agradecimiento a Dios cuando se trata de cosas bellas más modestas[73].

No obstante, sabemos que Hildebrand afirma que los valores cualitativos son inseparables de la esencia divina. En la *Ética* nos dice en reiteradas ocasiones que —a diferencia de cómo se dan estos valores cualitativos en las realidades finitas, en los que no tienen una realidad sustancial—, los valores cualitativos tienen una realidad absoluta y sustancial en Dios[74]. «El ser absoluto […] posee todos los posibles valores ontológicos y cualitativos *per eminentiam*»[75]. Por tanto, también la belleza, como un valor cualitativo,

---

[70] Cf. Rafael Díaz Dorronsoro, *La analogía* en Francisco Fernández Labastida, Juan Andrés Mercado (edit.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2010/ /voces/analogia/Analogia.html. Consultado el 12/11/2019.
[71] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 89, 202.
[72] Véase, por ejemplo, Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 19-20, 68, 95, 279, 314, 344.
[73] Véase, por ejemplo, Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 20, 57, 150, 202, 390.
[74] Cf. «Wesentliche Aspekte der Wertsphäre» [«Aspectos esenciales de la esfera de los valores»] en Hildebrand, *Ethik*, pp. 135-174 / pp. 159-199. Y dentro de esta sección, más concretamente: pp. 144, pp.166-167 / pp. 169, 192-193.
[75] *Ibid*., p. 151 / p. 176.

sería una realidad sustancial en Dios, de forma que podría sostenerse que la persona absoluta es, también, la belleza infinita. O, como expresa en el último capítulo del primer volumen de su *Estética*, «Dios, el infinitamente Santo, es la encarnación de toda bondad, de todos los valores morales y el infinitamente Bello»[76].

Es esta una afirmación que está en continuidad con la enseñanza de autores como san Agustín, quien sostiene que Dios es «el más hermoso de todos»[77], la «hermosura de todas las hermosuras»[78], o Pseudo Dionisio Areopagita, quien identifica al Dios-Bondad con la belleza y lo nombra como «Hermosura», también como «Bien-Hermosura», por ser «aquel que trasciende la hermosura de todas las criaturas […] que contiene en sí toda hermosura»[79]. Asimismo, Josef Seifert, discípulo de Hildebrand, defiende que las perfecciones puras[80] son reales en Dios y, más aún, que Dios es estas perfecciones puras mismas: Dios «es *el* ser, *la* justicia, *la* sabiduría, *la* beatitud misma, en la unidad consumada de su ser personal»[81]. Afirmación que se encuentra en conformidad con lo que ya san Anselmo dijera respecto a Dios y a las perfecciones puras: «La esencia de Dios puede ser vista, por tanto, como todas las perfecciones puras en su más alto grado. […] "Este Ser debe ser viviente, sabio, poderoso y omnipotente, verdadero, justo, bendito, eterno y todo lo que, de la misma manera, es absolutamente mejor que lo que no lo es"»[82].

---

[76] «Gott, der unendlich Heilige, ist der Inbegriff aller Güte, aller sittlichen Werte und der unendlich Schöne.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 423).

[77] San Agustín, *Las Confesiones* en *Obras de San Agustín*, vol. II. Trad. P. Ángel Custodio Vega. BAC, Madrid, 1991 (8ª ed.), L. II, cap. VI, 12, p. 121.

[78] *Ibid*., L. III, cap. VI, 10, p. 139.

[79] Pseudo Dionisio, *Los nombres de Dios* en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. BAC, Madrid, 1995, p. 301.

[80] San Anselmo de Canterbury, primer filósofo que captó las perfecciones puras de manera filosóficamente consciente, las caracteriza como aquellos predicados absolutos e incondicionados de perfección que es incondicionalmente mejor poseer que no poseer (cf. Anselmo de Canterbury, *Monologion*, cap. XV). «El hecho de que poseerlas sea absolutamente mejor que no poseerlas muestra que, de hecho, estas perfecciones no contienen en sí mismas ninguna imperfección o limitación; son perfecciones *par excellence*» / «The fact that possessing them is absolutely better than not possessing them shows that, in fact, these perfections do not contain in himself or herself any imperfection or limitation; they are perfections *par excellence*» (Rogelio Rovira, «Perfection and Imperfection of Josef Seifert's Theory of Pure Perfections» en *Journal of East-West Thought*, n. 1, vol. 7 (2017), pp. 53-71, p. 57.

[81] Josef Seifert, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*. Trad. de Pedro Jesús Teruel. Encuentro, Madrid, 2013, p. 194.

[82] «The essence of God can be seen, therefore, as all pure perfections in the highest degree. […] "this Being must be living, wise, powerful, and all-powerful, true, just, blessed, eternal, and whatever, in like manner, is absolutely better than what is not it"» (Rovira, «Perfection and Imperfection», p. 57), cf. Anselmo, *Monologion*, cap. XV, 29.

Además, en relación a las perfecciones puras que no pertenecen exclusivamente a Dios y que tampoco pertenecen a todo ser como los trascendentales, es decir, aquellas perfecciones puras que pertenecen sólo a algunos entes en el mundo y que se dan en ellos en distinto grado[83], nos muestra Seifert —basándose fundamentalmente en Duns Escoto— cómo estas perfecciones puras sólo son verdaderamente, sólo son en sentido pleno ellas mismas, cuando son infinitas: «El conocimiento finito es a la vez desconocimiento, la justicia finita no es plena justicia, el ser finito es a la vez un no ser»[84]. Pero, en su infinitud, solo pueden corresponder a un ser infinitamente perfecto. Por tanto, «cuando podemos reconocer una perfección pura en su insuperabilidad absoluta, comprendemos que en su plena y verdadera forma originaria le corresponde exclusivamente a Dios como el ser infinito»[85], como el ser infinitamente perfecto. El único que puede dar cuenta de los límites no necesarios de perfección de los seres finitos, y que contiene el fundamento último de explicación del mundo y de su ser[86].

De forma similar, siguiendo la «cuarta vía» de Tomás de Aquino, afirma Millán-Puelles que la existencia de estas perfecciones puras de forma limitada en los entes finitos implica necesariamente una «Causa que contenga en sí, de una manera perfecta o ilimitada, todas las perfecciones absolutas que se dan imperfectamente en cualquier ser limitado»[87]. Este argumento se basa en que estos seres limitados no pueden darse a sí mismos estas perfecciones y, por tanto, el que se den en ellos se lo deben a otro ser, lo

---

[83] Para un estudio de las perfecciones puras véase: Antonio Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales* (2002); *Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales* (2003) ambos en Antonio Millán-Puelles, *Obras Completas*, vol. XI. Rialp, Madrid, 2017, pp. 15-310 y pp. 311-598.

[84] Seifert, *Conocimiento de Dios*, p. 193.

[85] *Idem*.

[86] En este punto queremos destacar la defensa de Seifert de que Dios es las perfecciones puras mismas. No obstante, para que el argumento presentado sea concluyente requiere de la argumentación en favor de la existencia de Dios a través de las perfecciones puras defendida por el autor que, en parte, transcribimos a continuación: «sólo un ser infinitamente perfecto, que no podría ser mayor de lo que es sino que es "algo por encima de lo cual nada mayor puede haber ni puede ser pensado", puede también existir necesariamente y ser, por tanto, Dios. Con esto, sin embargo, las vías cuarta y tercera de Tomás de Aquino fundamentan (*juntas*) no ya sólo la existencia de algún arquitecto del mundo o la de una primera causa inmóvil, sino la del auténtico ser divino (la *perfección infinita*) y fundamento originario de la Creación. En efecto, si Dios tuviera algún límite de perfección, no podría ni existir necesariamente ni contener en sí mismo el fundamento último de su ser o el fundamento último de explicación del mundo» (Seifert, *Conocimiento de Dios*, p. 188). «En la esencia divina, por ello, no puede existir sombra alguna de imperfección, ya que, de ser así, Dios sólo encontraría explicación y existiría por medio de un ente infinitamente perfecto "fuera de Él" – por lo tanto, por medio de algo superior, que sólo *gracias a su infinita perfección* podría *existir* de modo *necesariamente* real.» (Seifert, *Conocimiento de Dios*, p. 189).

[87] Millán-Puelles, *Léxico*, en Antonio Millán-Puelles, *Obras completas*, vol. VII. Rialp, Madrid, 2015, p. 413.

que, sumado al principio de causalidad y a la imposibilidad de una serie infinita de causas subordinadas, nos lleva «a la conclusión de que estos seres son efectos de algo que no las posee [las perfecciones] de ese modo, sino que las es esencialmente y, por lo mismo, sin ninguna negación o restricción»[88]. Lo que nos permite, en definitiva, afirmar que Dios es la Belleza, siempre y cuando pueda entenderse la belleza como una perfección pura que ni es un trascendental, ni una propiedad que pertenezca en exclusiva a Dios.

Una vez descubierta la belleza en Dios y retomando la preocupación fundamental de este apartado: ¿Cuál sería entonces la relación que se da entre esta Belleza y todas las demás bellezas que no son esta, es decir, todas las bellezas intramundanas ya analizadas? Como expone Escandell[89], sirviéndose de los análisis de Millán-Puelles, hay que tener en cuenta que el comportamiento de los conceptos metafísicos, de los distintos tipos de perfecciones puras, ante la analogía es diferente. Así, la analogía propia de los conceptos trascendentales es la analogía de proporcionalidad propia[90], mientras que la de las perfecciones puras que sólo pertenecen a Dios es una analogía extrínseca e impropia, puesto que son nombres propios y exclusivos de Dios[91]. Por último, en el caso de las perfecciones puras que ni son trascendentales ni pertenecen exclusivamente a Dios —lo que Millán-Puelles denomina conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio—, se trata de perfecciones analógicamente predicables de manera intrínseca y propia, es decir, la analogía que les corresponde, según Millán-Puelles, es la analogía de proporcionalidad propia[92].

No obstante, sabemos que no podemos considerar esta última afirmación como concluyente, puesto que, en la medida en que él reconoce que se trata de una analogía intrínseca afirma de suyo que se trata de una analogía de proporcionalidad, mientras que, por otra parte, autores como Hellín, en una línea más próxima a las tesis de Suárez, afirman que «todos los predicados [comunes a Dios y a las criaturas] que no incluyen

---

[88] *Idem*.
[89] Cf. José J. Escandell, «La analogía de los conceptos metafísicos» en Alfonso Pérez de Laborda, *Jornada sobre la analogía*, pp. 81-91.
[90] Cf. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, T. I, en *Obras Completas*, vol. XI, p. 131.
[91] Entre las perfecciones puras que pertenecen exclusivamente a Dios expuestas por Millán-Puelles podemos encontrar, por ejemplo, la infinitud, la simplicidad o la eternidad.
[92] Cf. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*. T. II, en *Obras Completas*, vol. XI, pp. 542-541.

imperfección son análogos con analogía de atribución intrínseca con relación a Dios y a la criatura»[93]. De la misma forma que sosteníamos cuando hablábamos sólo de los distintos tipos de belleza intramundana, afirmamos ahora que se ha de tratar de una analogía intrínseca, puesto que la belleza conviene a Dios y a la criatura (que corresponda) de una manera formal e intrínseca. Asimismo, conforme a la tesis de Hellín, sería una analogía de atribución intrínseca, ya que «hay analogía de atribución intrínseca cuando el nombre es uno y significa un concepto objetivo o razón objetiva que se verifica en los inferiores intrínseca y formalmente con diversidad esencial de prioridad y posterioridad»[94], que es lo que sostiene que sucede con los predicados comunes a Dios y a las criaturas y, entre los cuales —aseveramos nosotros—, se encuentra la belleza.

En cualquier caso, antes de optar por uno u otro tipo de analogía, es relevante reconocer con claridad el tipo de perfección pura que estamos considerando cuando hablamos de la belleza en Dios, de la belleza en sí, para aclarar cuál es la relación que se da entre esta y los demás tipos de belleza. Según la argumentación que hemos seguido, parece evidente que ha de tratarse de una perfección pura de nivel lógico intermedio, pues estamos hablando de la belleza no en cualquiera de sus formas, sino en cuanto valor cualitativo. Sin embargo, el propio Seifert, a quien hemos seguido en gran medida, recoge la belleza como una de las perfecciones puras trascendentales, pero no como una de las perfecciones puras que ni son trascendentales ni son propiedades exclusivamente divinas; aunque tampoco la excluya de este tipo de propiedades explícitamente. ¿Podemos aun así afirmar que la belleza es una perfección pura de nivel lógico intermedio?

La belleza que ha servido como fundamento de la afirmación de que Dios es la Belleza, es decir, la belleza como un valor cualitativo, no puede entenderse como un trascendental, pues no se trata de una propiedad real presente en todo ente con auténtica o efectiva realidad, sino que hay seres que carecen de ella. Asimismo, se trata de una propiedad que, de modo eminente, de modo absoluto, solo se encuentra en Dios. Es decir, se trata de una propiedad que admite gradación y que, por tanto, no se da en la misma

[93] José Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suarez*. Nacional, Madrid, 1947, pp. 352-353.
[94] *Ibid*., p. 353.

medida en todos los seres[95]. Estamos hablando de toda aquella belleza que, en los términos de Hildebrand, se denomina belleza cualitativa. Por otro lado, como el propio Millán-Puelles reconoce, «la belleza no es una perfección que se dé en Dios solamente: su concepto no implica el darse necesariamente en Dios y sólo en Él»[96], por tanto, no es tampoco una de esas perfecciones puras que pertenecen exclusivamente a Dios. Por otra parte, «tampoco implica la pertenencia a un ente en el cual haya alguna imperfección que radique en la propia esencia de ese ente que la posee»[97], es decir, no es una perfección mixta. Por tanto, por exclusión, parece que ha de ser una de las perfecciones puras que ni son trascendentales ni se atribuyen exclusivamente a Dios. Pero no es sólo que podamos afirmarlo por exclusión, sino que se aviene perfectamente a la caracterización de las perfecciones puras dada por Seifert, pues poseer belleza es, por excelencia y de modo absoluto, mejor que carecer de ella y su posesión no excluye la posesión de cualidades o naturalezas superiores[98].

Por tanto, tratándose de una perfección pura de nivel lógico intermedio, o bien le corresponde la analogía de proporcionalidad propia —como sostiene Millán-Puelles—, o bien, la analogía de atribución intrínseca —como sostiene Hellín—. Y es esta segunda posibilidad la que nos parece más acorde con la belleza. Primeramente, porque Millán-Puelles se decanta por la analogía de proporcionalidad intrínseca por exclusión, es decir —al menos hasta donde nosotros tenemos conocimiento—, no demostrando directamente a qué se deba su exclusión de la analogía de atribución intrínseca. Pero, en segundo lugar y, principalmente, porque la descripción dada por Hellín respecto a la analogía de atribución intrínseca concuerda a la perfección con las consideraciones que hemos llevado a cabo respecto a la belleza en los entes intramundanos y a la belleza en Dios. Se trata de una razón objetiva que se verifica intrínseca y formalmente no sólo en Dios, sino en todos los entes en los que está presente, con diversidad esencial de prioridad y posterioridad.

---

[95] Esto no imposibilitaría que se entendiera como belleza trascendental tal y como la entiende Maritain, pero sí tal y como la entiende Hildebrand. Es necesario diferenciar entre lo que Hildebrand y Maritain, o la tradición, entienden por belleza trascendental, como haremos más adelante en el sexto capítulo.
[96] Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*. T. II, en *Obras Completas*, vol. XI, p. 517.
[97] *Idem*.
[98] Cf. Josef Seifert, *Conocimiento de Dios*, p. 190.

Esto nos hace recuperar la propuesta de Rovira[99], quien sostenía que Dios podría considerarse como el valor supremo y, por ello, ser pensado como el primer analogado de una analogía intrínseca de atribución, pues sólo él poseería absolutamente la importancia intrínseca que es atribuida relativamente a todos los demás seres. Por el momento, nuestra investigación no nos permite afirmar tanto, sino solo que Dios es la Belleza y, por ello, al menos con respecto a la relación entre la Belleza y los distintos tipos de belleza intramundana, podemos afirmar que se da una relación de analogía de atribución intrínseca que tiene en Dios, en tanto que Belleza, a su primer analogado[100].

Por último, para terminar de abordar la cuestión de la lógica del concepto de belleza y poder seguir sosteniendo que la analogía que se da en la belleza es una analogía de atribución intrínseca, tenemos que tomar en consideración la tesis que sostiene que Dios es la causa de toda belleza. Y nos detenemos en ella porque esta tesis podría hacer entender, erróneamente, que la analogía que se da entre Dios como la Belleza y las bellezas intramundanas es una analogía extrínseca.

Son numerosos los autores que consideran que la Belleza es la causa de todas las cosas bellas y, en general, puede afirmarse que la analogía se considera como el correlato lógico de la doctrina de la participación. Así, por ejemplo, Pseudo-Dionisio afirmaba: «Nada hay hermoso que no haya brotado de aquella simplicísima Hermosura, su fuente. De esta Hermosura proceden todas las cosas, bellas cada cual a su manera». Así también lo expresa Cayetano, con respecto al bien, en el siguiente fragmento:

> aunque todos los entes son buenos en virtud de las bondades inherentes formalmente a ellos, sin embargo, en la medida en que se denominan «buenos» en virtud de una bondad primera,

---

[99] Cf. Rovira, «On the Manifold Meaning of Value», p. 132.

[100] No obstante, creemos que también puede afirmarse que Dios es el valor supremo y, por tanto, el primer analogado de una analogía de atribución intrínseca —en relación a todos los valores cualitativos—, por medio de la defensa de que todas las perfecciones puras son una sola y misma perfección: el propio Ser Absoluto, Dios como el Máximo Ser. Lo que habría de hacerse en base a la compatibilidad y suprema unidad de todas las perfecciones puras. Como no podemos extendernos en esta cuestión, remitimos a los argumentos presentados por Seifert y Millán-Puelles al respecto, que han servido como guía fundamental de nuestra argumentación: «La ascensión desde un mundo limitado e imperfecto hasta un Dios perfecto: la "séptima vía" y el conocimiento de las perfecciones puras como fundamento de todo el conocimiento filosófico de Dios» en Seifert, *Conocimiento de Dios*, pp. 186-233; «Máximo Ser» en Millán-Puelles, *Léxico*, pp. 407-416. Quedaría también pendiente de analizar si esto mismo puede afirmarse respecto de los otros tres tipos de valores reconocidos por Hildebrand: los valores ontológicos, los valores de perfección y los dos valores trascendentales.

> de modo eficiente, o final, o ejemplar, todos ellos sólo reciben esta denominación de manera extrínseca, a saber, en virtud de la mismísima bondad por la que el propio Dios es en sí formalmente bueno.[101]

Destaca aquí Cayetano dos modos en los que puede considerarse como buenos a los entes. Y aunque el segundo sentido en el que los entes son buenos, es decir, en virtud de su relación con una bondad primera, no elimina ni entra necesariamente en contradicción con el primer sentido —según el cual los entes son buenos en función de sus bondades inherentes—, es cierto que enfatizar ese segundo sentido puede llevar a olvidar o menospreciar el primer sentido señalado en que los entes son buenos; más aún si la única analogía de atribución que se contempla es la analogía extrínseca. Es decir, la tesis de Cayetano, por sí sola, no implica que la analogía que se dé en la bondad sea en todos los casos una analogía extrínseca, pero, desde una concepción reduccionista de la analogía de atribución, pueden llegar a sostenerse tesis con respecto al bien como la siguiente:

> es así que decimos que el hombre es bueno porque ha sido creado por Dios, porque es imagen de Dios, etc. En todas estas definiciones se define al hombre por analogía de atribución, en donde Dios es el analogado principal. No interesa, por tanto, si formalmente o no el hombre tiene por su esencia la perfección que le corresponde (ser bueno en sí, ontológicamente).[102]

Por tanto, tomando este ejemplo de Cayetano respecto al bien —pero aplicándolo a la belleza que es la perfección que a nosotros concierne—, aunque todos los entes puedan denominarse como bellos extrínsecamente por la belleza primera que es su causa eficiente o ejemplar, por aquella misma belleza por la cual Dios es formalmente bello en sí mismo, esto no puede hacernos olvidar lo que inherentemente hace que los entes sean bellos. Es decir, por tomar en consideración la belleza de Dios, no puede denominarse a todas las demás bellezas como tales exclusivamente de manera extrínseca por relación a esta belleza de Dios.

---

[101] Cayetano, *Tratado sobre la analogía de los nombres*. *Tratado sobre el concepto de ente*. Trad. de Juan Antonio Hevia Echevarría. Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2005. n. 11, p. 51.

[102] Juan Pedro Ortuño Morente, «La analogía y la búsqueda de la verdad» en Alfonso Pérez de Laborda, *Jornada sobre la analogía*, pp. 222-223. Aunque hay que señalar que esta no es la tesis del autor respecto a la bondad en el hombre, sino respecto a la bondad en la analogía de atribución.

Este es un punto en el que el pensamiento de Hildebrand es especialmente revelador, pues, para él, la belleza es un valor objetivo que se da en los entes y no sólo algo que apunta a otro ente fuera de ellos que permita denominarlos como bellos. Las cosas no se denominan bellas solo porque haya una belleza primera que sea su causa; aunque esto no se niegue. Es decir, Hildebrand no niega que haya una relación entre la belleza de Dios y la belleza de los entes finitos —él mismo defiende que la belleza intramundana puede llevarnos hasta Dios—, ni niega que haya una radical diferencia entre uno y otro tipo de belleza. Pero, por la relación que la belleza de los entes tenga con la belleza de Dios, esta belleza no pasa a ser una belleza extrínseca. Si así fuera, si a los entes bellos sólo pudiera denominárselos bellos por relación a una belleza extrínseca a ellos, lo que tendríamos sería una relación de analogía extrínseca, una analogía extrínseca de atribución, en este caso, en razón de su causa eficiente.

En este mismo sentido, en relación con el bien, criticaba ya santo Tomás, en la cuestión 21 de su *De Veritate*, a quienes privaban a cada realidad de su bondad inherente por atribuirla exclusivamente a Dios, por considerar a Dios como el fundamento único de la bondad de lo creado[103]. Así, por ejemplo, en la segunda de las objeciones presentaba la tesis de Boecio, conforme a la cual la criatura no se denomina buena por alguna otra bondad formal en sí misma existente, sino por la bondad divina. Sin embargo, como expone Aertsen en la explicación que da de este pasaje: «Tomás acepta la posición platónica en cuanto que no implica que las cosas sean buenas solamente por una bondad *extrínseca*. Su punto de vista es que la causalidad de la bondad divina no excluye que las criaturas sean denominadas buenas debido a su propia bondad»[104].

Resulta también relevante la respuesta que da el Aquinate a esta segunda objeción, en la que presenta dos modos en los que una cosa se denomina con respecto a otra: la primera, de una forma extrínseca, como cuando «la orina se dice sana por respecto a la salud del animal»[105] y, una segunda, cuando la relación no es la razón de la denominación sino la causa, que es el modo en el que «la criatura se dice buena por respecto a Dios»[106].

---

[103] Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a. 4.
[104] Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. Mónica Aguerri y Mª Idoya Zorroza. Eunsa, Pamplona, 2003, p. 392.
[105] Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a. 4, ad. 2, p. 1041.
[106] *Ibid*., p. 1042.

Así: «Cuando "buena" se dice de la criatura, el término no significa la relación de dependencia de Dios. El término "buena" no significa "es causada por Dios", aunque la bondad de Dios es la causa de la bondad de la criatura»[107].

Por tanto, volviendo una vez más a la belleza, no podemos confundir qué produce la belleza con los motivos que hacen que un ente sea bello. Aquellas cosas que son cualitativamente bellas las reconocemos como tales con independencia de cuál sea su causa; no tenemos que retrotraernos a su creador, a Dios (en el caso de la naturaleza), para captar su belleza[108]. Otra cosa distinta sucede, bien es cierto, con aquellos entes que no tienen una belleza cualitativamente relevante, sea del ámbito de lo visible y de lo audible, sea del ámbito de la belleza metafísica, por tanto, cuando estamos hablando de aquello que sólo posee una belleza trascendental. Pero incluso en el caso de la belleza trascendental, como ya habíamos visto, no puede tratarse de una analogía extrínseca; mucho menos en el caso de las bellezas cualitativas.

En definitiva, con respecto a la lógica del concepto de belleza, hemos afirmado que, entre todos los tipos de belleza intramundana se da una analogía intrínseca de proporcionalidad bajo la fórmula: «la belleza de lo visible y de lo audible es a los entes sensibles lo que la belleza metafísica es a los entes inmateriales»; siendo esta analogía compatible con el aspecto jerárquico de la analogía de atribución, es decir, siendo compatible con la afirmación de una gradación entre estos distintos tipos de belleza intramundana, situándose las bellezas cualitativas por encima de las formales. Además, esta investigación acerca de la analogía en las bellezas intramundanas nos llevó a reconocer que los dos tipos de belleza trascendental, a diferencia de lo afirmado por Hildebrand, son tipos de belleza en sentido propio, ya que el término «belleza» les conviene esencialmente, aunque según su modo propio.

Pero no solo es que la analogía propia de la belleza sea compatible con el aspecto jerárquico de la analogía de atribución, sino que, contemplando el fenómeno de la belleza

---

[107] Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 392.

[108] Afirma Hildebrand que es un error tratar de explicar la sublimidad de la belleza de lo visible y lo audible de segundo orden por medio de la asociación de esta belleza con una realidad superior a la de sus portadores visibles y audibles, por ejemplo, en el caso de la belleza de la naturaleza, apelando a que no es esta belleza lo que nos conmueve, sino la idea del poder creador de Dios; como si el dato sensible no fuera más que un mero símbolo de algo infinitamente superior, es decir, de Dios (Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 152).

en toda su amplitud, hemos de sostener que la analogía que se da en la belleza es una analogía de atribución intrínseca. Afirmamos anteriormente que no podía tratarse de una analogía de atribución, porque no había remisión a algo uno. Sin embargo, ahora que hemos encontrado al ente al que más perfectamente conviene la belleza y que puede ser considerado como ese uno con el que entran en relación, según un orden de prioridad y posterioridad, todos los analogados secundarios (en los que también se da la belleza propiamente), podemos sostener —aunque habría que exponer más pormenorizadamente ese orden de prioridad y posterioridad[109]— que es la analogía de atribución intrínseca la analogía que más propiamente conviene a la belleza.

Por otra parte, además de lo ya señalado, quedaría pendiente estudiar si los resultados obtenidos acerca de la analogía en la belleza podrían extrapolarse, o al menos ser de ayuda, en la elaboración de esa necesaria lógica del concepto de valor en el pensamiento de Hildebrand que aún permanece inacabada.

4. EN DEFINITIVA ¿EXISTEN O NO SERES ESTÉTICAMENTE NEUTRALES?

Terminado este estudio de la lógica del concepto de belleza y tras todos los análisis realizados hasta el momento, podemos ahora retomar la pregunta que planteábamos al comienzo del tercer capítulo, en la que nos preguntábamos si se daba una contradicción en el pensamiento de Hildebrand, ya que afirma la existencia tanto de seres neutrales como de la belleza trascendental. Al respecto, hemos de decir que, una vez que hemos reconocido la existencia del valor formal de la existencia y de su correspondiente belleza metafísica, hemos de afirmar que no hay un ser plenamente neutral, tampoco estéticamente hablando. Además, a diferencia de lo que sostiene Hildebrand, y como acabamos de exponer, se trata de un sentido propio del término «belleza» —al igual que en los tipos cualitativos de belleza, ya sea una belleza de lo visible o de lo audible, o cualquiera de los otros tipos de belleza metafísica— pues se denomina con propiedad como belleza metafísica, por ser el resplandor, el brillo, de un determinado valor, es decir,

[109] Sirva como referencia, además de todo lo expuesto en este capítulo, el orden en el que se presentaron los distintos tipos de valor en función de su peculiar belleza metafísica en el segundo capítulo, aunque ya en aquel momento señalamos las deficiencias de dicha jerarquización.

por la relación de fundamentación que guarda con respecto al ente en el que se da. Eso sí, esto no contraviene que se trate del tipo de belleza más general y formal; motivo por el que Hildebrand se refiere a ella como un tipo de belleza sólo en sentido análogo.

Por tanto, todo ente en tanto que existente portará esta belleza trascendental, no será estéticamente neutral, pero, esta belleza podrá ir acompañada, sin contradicción, tanto por una belleza de lo visible y de lo audible como por una fealdad de este mismo tipo, así como por otros tipos de belleza o fealdad metafísica en sentido cualitativo, pues ninguno de estos tipos de belleza tiene su fundamento en el valor formal de la existencia, aunque lo presupongan. Esto también nos hace tener que precisar que es al ámbito de la belleza en sentido pleno, o cualitativo, al que se refiere Hildebrand cuando sostiene que no todos los seres son bellos pues, aunque todos los entes posean belleza trascendental, no todos poseen, necesariamente, una belleza cualitativa.

Capítulo 5

LA CRÍTICA HILDEBRANDIANA DEL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR* (I): SUS FUNDAMENTOS EN LA CRÍTICA DE LA CONVERTIBILIDAD DEL *ENS* Y EL *BONUM*

Como hemos reconocido en el capítulo anterior, no hay ningún ser plenamente neutral, sino que en sí mismo y con independencia del modo en que sea tratado todo ser posee ese peculiar valor que es el valor formal de la existencia y, también, el valor formal de ser-algo con sus correspondientes bellezas trascendentales. Por ello, podría parecer que nuestra investigación respecto a dichos valores habría llegado a su fin. No obstante, la existencia de estos valores en todo ente parece tener, ineludiblemente, consecuencias para la crítica de Hildebrand a la tesis de la convertibilidad del ente. Si bien es cierto que él no critica, ni pone en boca de ningún autor, la tesis *ens et pulchrum convertuntur*, sí lo hace en relación con el bien. Hildebrand critica el principio *ens et bonum convertuntur* afirmando que ni es evidente ni ha sido nunca demostrado[1]. Y no es el único, pues muchos filósofos modernos que tratan acerca del bien, o como en su mayoría prefieren denominar, del valor, niegan que el valor sea convertible con el bien en el sentido tomista. Autores como Rickert, Scheler o Moore, coinciden en este punto, aunque en muchos otros aspectos sus pensamientos diverjan notablemente[2].

Dada esta circunstancia, queremos abordar qué consecuencias tendría esta crítica de Hildebrand aplicada al principio *ens et pulchrum convertuntur*. Si se considerara a la belleza, al igual que al bien, como un trascendental, a primera vista parece que desde la perspectiva de Hildebrand la crítica sería también perfectamente aplicable a este principio. Pero, por otra parte, habría que preguntarse si esta crítica puede mantenerse una vez reconocida la belleza trascendental del valor formal de la existencia y del valor formal de ser-algo, es decir, una vez reconocida una belleza presente en todo ente; cuestión que abordaremos en el capítulo siguiente.

Para analizar las consecuencias de la crítica del principio *ens et bonum convertuntur* al principio *ens et pulchrum convertuntur* vamos, en primer lugar, a estudiar

---

[1] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 95-98. Hildebrand afirma no sólo que este principio no es evidente ni ha sido nunca demostrado, sino que, además, con la intención de justificarlo se niegan hechos inequívocos como son la existencia autónoma de los valores o su importancia intrínseca.
[2] Cf. John F. Crosby, «The Idea of Value», p. 233.

la consistencia de la tesis de la convertibilidad del *ens* y el *pulchrum*. Una vez expuesta la plausibilidad de dicha propuesta, vamos a detenernos en los fundamentos de la crítica a la tesis de la convertibilidad del *ens* y el *bonum*. Primeramente, en el pensamiento de Hildebrand y, posteriormente, en desarrollos de este pensamiento llevados a cabo dentro de la fenomenología realista por autores como Crosby o Seifert. Lo que nos permitirá, en el siguiente capítulo, abordar la crítica del principio *ens et pulchrum convertuntur*.

1. CONSISTENCIA DE LA TESIS ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR

En primer lugar, nos encontramos con la problemática ya clásica de si la belleza es o no un trascendental pues, solo en caso de que lo fuera, estaría justificada la tesis *ens et pulchrum convertuntur*. Como es bien sabido, esta problemática gira especialmente entorno al pensamiento de santo Tomás de Aquino, pues en él se encuentra una de las formulaciones más logradas de la doctrina de los trascendentales[3], la cual, sin embargo, no incluyó a la belleza. Asimismo, tampoco enunció en ninguna de sus obras la expresión *pulchrum et ens convertuntur*, que sí encontramos con respecto a otros trascendentales como el bien o la verdad (*bonum et ens convertuntur*[4] o *verum et ens convertuntur*[5]). Esto ha dado lugar a una prolongada discusión que se inició a finales del siglo XIX con autores que negaban tal trascendentalidad, como Mauricio de Wulf, el Cardenal Mercier o De Munnynck y que ha continuado hasta nuestros días, teniendo, quizá, como último gran exponente a Jan Aertsen[6].

Es cierto que hay una notable escasez de textos en los que el Aquinate hable de la belleza y, además, se echa en falta un tratamiento específico de esta cuestión en sus obras, pues las referencias a la belleza no se encuentran entre las numerosas cuestiones tratadas por santo Tomás, sino, generalmente, en las respuestas a las objeciones de dichas cuestiones. Sin embargo, como hace notar Hugo Costarelli «la brevedad cuantitativa no

[3] Para la enumeración de los trascendentales véase, principalmente, Tomás de Aquino, *DV*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1, c. y en *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, c.
[4] Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 8, a. 1; I-II, q. 26, a. 4.
[5] *Ibid*., I, q. 16, a. 8; I, q. 30, a. 3.
[6] Para una recapitulación de las diferentes posturas y los argumentos que las sostienen véase Costarelli, *Pulchrum*, especialmente el cap. III: «La trascendentalidad de la belleza», pp. 43-81.

resta profundidad cualitativa, pues los escritos ofrecen en pocas líneas una interesantísima reflexión sobre lo bello que es a la vez tradicional y nueva»[7] y que ha permitido a numerosos autores extraer conclusiones con relación a la trascendentalidad de la belleza.

En este sentido, si bien hemos señalado varios autores con los que se iniciaba la discusión sobre la trascendentalidad de la belleza a finales del s. XIX que negaban tal posibilidad, por otra parte, son numerosos los autores que, basándose en los mismos textos del Aquinate sobre la belleza, afirman que la belleza es un trascendental. Aertsen, de hecho, sostiene que la mayoría de los estudiosos modernos afirman que la belleza tiene un estatuto trascendental en el pensamiento de Tomás[8]. Entre ellos podemos encontrar, por ejemplo, a Jacques Maritain[9], Edgar de Bruyne, Umberto Eco, Étienne Gilson, Alberto Lobato, Eudaldo Forment, Francis J. Kovach[10] o Winfried Czapieswski[11].

Maritain tiene por seguro que para Tomás de Aquino la belleza es un trascendental: «no hay duda alguna de que, en verdad, la belleza forma parte, realmente, de las cosas trascendentes y que tal es el sentido del pensamiento de santo Tomás de Aquino»[12], llegando a afirmar que «lo bello es el esplendor de todos los trascendentales reunidos»[13]. También Eudaldo Forment sostiene que la consideración que el Aquinate hace de la belleza implica su tratamiento como un trascendental[14] y explica su ausencia de todos los catálogos de los trascendentales apelando a que la belleza es una propiedad trascendental del ente no inmediata. Entiende así, Forment, la belleza como una de las especies del bien: «De modo parecido al "*aliquid*", la belleza es un trascendental de otro trascendental o un trascendental mediato»[15]. En este mismo sentido concibe Gilson la

---

[7] Costarelli, *Pulchrum*, p. 14. En relación con la brevedad cuantitativa afirma: «A modo de ejemplo cuantitativo cabe notar que si se compara el número de veces que en la *Opera Omnia* de Santo Tomás aparecen los términos *bonum*, *verum* y *pulchrum*, el primero ronda las 8.000 veces, el segundo supera las 3.000, y el tercero aparece tan sólo en 91 ocasiones» (Costarelli, *Pulchrum*, p. 14, n. 7).
[8] Cf. Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 325.
[9] Cf. Maritain, *Arte y escolástica*, *La inutición creadora*.
[10] Cf. F. J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*. De Gruyter, Berlin/Nueva York, 1961; «The Trascendentality of Beauty in Thomas Aquinas» en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter*. Miscellaea Mediaevalia, vol. 2, Berlin, 1963, pp. 386-392.
[11] Cf. Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*. Herder, Friburgo, 1964.
[12] Maritain, *La intuición creadora*, p. 246, n. 6.
[13] Maritain, *Arte y escolástica*, p. 172, n. 66.
[14] Cf. Eudaldo Forment, «La trascendentalidad de la belleza», p.178.
[15] *Ibid*., p. 182.

belleza en santo Tomás como un trascendental[16], al igual que Eco, quien sostiene que para santo Tomás «*lo bello agrega sobre lo bueno*, dándose a entender que "el *pulchrum* agrega al ente sólo a través de la mediación del *bonum*"»[17].

Pero, más allá de recoger la conformidad o no de distintos autores respecto a la trascendentalidad de la belleza, queremos, a continuación, mostrar sólo un ejemplo de la plausibilidad de sostener dicha trascendentalidad en coherencia con el pensamiento de santo Tomás. Para ello vamos a servirnos de la propuesta de Costarelli. Pero, antes de abordar alguno de sus aspectos decisivos, vamos a señalar mínimamente qué son las propiedades trascendentales puesto que, en definitiva, de lo que se trata es de reconocer si las características propias de estas propiedades se dan o no en la belleza.

Siguiendo la exposición de santo Tomás en el *De Veritate*, q. 1, a. 1, podemos decir que los trascendentales son esas peculiares propiedades o aspectos del ente que todo ente posee en cuanto ente, tales como lo uno, lo verdadero o lo bueno. Son modos generales del ente, es decir, expresan modos del ente que acompañan de forma general a todo ente y que son, por tanto, coextensivos con él. Además, estas propiedades trascendentales se caracterizan porque entre ellas y el ente se da una identidad real a la vez que una diferencia conceptual. Esto es así porque no puede añadirse nada al ente que sea realmente distinto de él, pues cualquier naturaleza que le queramos añadir es ente esencialmente. No obstante, la predicación de los trascendentales respecto del ente —afirmar que el ente es bueno, o que el ente es uno— no es una mera tautología, ya que los trascendentales explicitan algo implícito en el ente, algo que no viene expresado por el nombre mismo de ente y, de ahí, su diferencia conceptual. Asimismo, debido a la identidad de los trascendentales y el ente, las propiedades trascendentales se caracterizan también por su convertibilidad con el ente.

Esa diferencia conceptual, esa explicitación de lo que está implícito en el ente, se realiza por medio de una agregación de razón, conforme a la cual, por ejemplo, lo verdadero añade al ente la conformidad o adecuación de la cosa y el entendimiento. De

[16] Étienne Gilson, «El trascendental olvidado: *Pulchrum*» en *Elementos de filosofía cristiana*. Trad. Amalio García-Arias. Rialp, Madrid, 1970, pp. 200-205.
[17] Costarelli, *Pulchrum*, p. 46.

modo que lo que los trascendentales añaden al ente es una agregación sólo de razón. Por tanto, no lo hacen del modo que la diferencia específica agrega al género —por contracción y determinación—, ni del modo en que el accidente agrega a la sustancia —añadiendo una realidad externa a la esencia de aquello a lo que se le añade—[18]. Es decir, esa agregación de razón la llevan a cabo sin determinar al ente, como sí hace, por ejemplo, la especie respecto del género (el ser humano respecto del animal). Por ello también, a diferencia de las categorías, que son modos especiales o particulares del ente que lo contraen, pues expresan los distintos modos de ser del ente (el ser en sí de la sustancia y los distintos tipos de ser en otro de los accidentes) y que, por ello, no pueden darse en todo ente, los trascendentales son extracategoriales[19] y están más allá de las categorías, las sobrepasan o trascienden, atravesándolas a todas ellas; de ahí que se los denomine trascendentales.

En esta adición de razón que añaden los trascendentales al ente se basa, precisamente, la distinción entre los trascendentales, pues cada uno de ellos expresa un determinado aspecto del ente no expresado por los demás.

> Y es aquí donde el Aquinate hace su gran aporte: los trascendentales no se distinguen en cuanto a los supuestos sino sólo en cuanto a la razón. […] la unidad del ente es reafirmada, más aún, el *ente* es el principio primero de todo conocimiento tanto en el orden de la definición como en el de la ciencia; pero este ente implica en sí otras modalidades coextensivas con él que pueden distinguirse sólo según la razón, tales como lo uno, lo bueno, lo verdadero, etcétera.[20]

Esa diferencia conceptual, eso que añaden conceptualmente al ente los trascendentales puede llevarse a cabo, según el Aquinate, de dos modos, siguiéndose de todo ente en sí mismo, o bien, siguiéndose de cada ente en relación con otro. Del primer modo, se sigue de todo ente en sí mismo, afirmativamente, la esencia, que expresa con el nombre de cosa (*res*) y, negativamente, la indivisión, es decir, lo uno (*unum*). Del segundo modo, esto es, siguiéndose de cada ente en orden a otro, puede suceder atendiendo a la distinción de cada ente con respecto a otro, por tanto, atendiendo a su ser otro que, que expresa con el nombre de algo (*aliquid*) y, también, atendiendo a su conveniencia con

---

[18] Cf. Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a.1.
[19] Cf. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*.
[20] Costarelli, *Pulchrum*, p. 32.

otro ente. Como es sabido para esa conveniencia toma como término de referencia el alma por estar ordenada por naturaleza a convenir con todo ente, pues, siguiendo a Aristóteles, el alma es «en cierto modo todas las cosas»[21]. En concreto, atendiendo a la conveniencia con las dos potencias del alma reconocidas por el Aquinate: la cognoscitiva y la apetitiva. Así, de la conveniencia del ente respecto al apetito se sigue lo bueno (*bonum*), y de la conveniencia del ente respecto al entendimiento lo verdadero (*verum*). De forma que puede afirmar con Aristóteles que «bueno es lo que todas las cosas apetecen»[22].

Tras esta breve exposición sobre las propiedades trascendentales podemos ya pasar a señalar algunos de los aspectos fundamentales de la propuesta de Costarelli sobre la belleza. Como sabemos, santo Tomás afirma que «son llamadas bellas aquellas cosas que agradan cuando son vistas»[23]. Así Costarelli, tomando en consideración las características de los trascendentales y tras analizar los textos del Aquinate más relevantes con relación a la belleza —algunos de los cuales recogeremos a continuación—, sostiene que la belleza se extiende a todo ente y que «*agrega* sobre el ente una especial explicitación de razón que el concepto de *ens* contiene pero no precisa: la de vincularse a una potencia cognoscitiva de modo gozoso»[24]. De forma que «lo propio de lo bello es *explicitar* ese carácter gozoso que todo ente tiene en cuanto visto»[25]. Por tanto, como destaca el autor, se está reconociendo en lo bello algo propio a diferencia de lo verdadero y de lo bueno, pues la razón de lo bello conserva el aspecto cognoscitivo, pero no bajo la relación de adecuación, y conserva, también, el aspecto placentero, pero no bajo la forma de la posesión. Por todo ello, en lo bello puede reconocer tanto la identidad en el sujeto como la distinción de razón respecto al ente, lo que le permite afirmar que la belleza posee las características propias de los trascendentales y que, por tanto, puede enumerarse entre ellos.

Dos de los textos fundamentales del Aquinate en relación con la belleza y el problema de la trascendentalidad son los siguientes:

---

[21] Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 21.
[22] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 3.
[23] «*quae visa placent*» (Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 4, ad.1).
[24] Costarelli, *Pulchrum*, p. 73.
[25] *Ibid*., p. 74.

> lo bello y lo bueno son sin duda lo mismo en el *subiectum*, porque se fundan sobre la misma cosa, es decir sobre la forma, y por esto tanto se alaba el bien como lo bello. Sin embargo, difieren en cuanto a la razón. Pues lo bueno mira propiamente al apetito, ya que lo bueno es lo que todas las cosas desean [*quod omnia appetunt*]. Y por esto tiene razón de fin, pues el apetito es como cierto movimiento hacia la cosa. Por el contrario, el *pulchrum* mira a la potencia cognoscitiva, ya que se dicen bellas las cosas que vistas agradan [*pulchra enim dicuntur quae visa placent*]. De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las similares a sí mismo; pues tanto el sentido es cierta *ratio*, como toda virtud cognoscitiva. Y porque el conocimiento se hace por asimilación, y la similitud mira a la forma, lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal.[26]

> lo bello es lo mismo que lo bueno, diferentes sólo en la razón. En efecto, como lo bueno sea lo que todos desean, es propio de la razón del bien que en él se aquiete el apetito, pero pertenece a la razón de lo bello que en su conocimiento o en el ver se aquiete el apetito […]. Y así es claro que lo bello agrega [*addit*] sobre lo bueno, cierto orden a la potencia cognoscitiva, de manera que se diga bueno aquello que complace *simpliciter* al apetito, y que se diga bello aquello cuya misma aprehensión place.[27]

Por otra parte, son reseñables las respuestas que presenta Costarelli frente a quienes niegan las trascendentalidad de lo bello ―especialmente dirigidas a Aertsen y Boulnois[28]―. Primeramente, está la problemática de la ausencia de la belleza en los listados de los trascendentales realizados por santo Tomás. En relación con quienes aducen que la belleza no se encuentra en ninguno de esos listados como prueba de que no se trata de un trascendental, Costarelli sostiene que tampoco en ninguno de ellos se afirma que se trate de listados definitivos. Como señala Rovira[29], dos parecen ser las vías que deja abiertas el Aquinate para poder ampliar el catálogo de los transcendentales y dar cabida en él a la belleza. En primer lugar, podría seguirse una vía indirecta, que consistiría en afirmar la equivalencia de lo bello y el ente mediante el reconocimiento de la identidad de lo bello con lo bueno ―como se muestra en los textos precedentes―, puesto que lo bueno sí es reconocido por el Aquinate como una propiedad trascendental y, por tanto, como convertible con el ente. En segundo lugar, cabría la posibilidad de sostener una vía

[26] Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 4, ad. 1.
[27] *Ibid*., I-II, q. 27, a. 1, ad. 3.
[28] Cf. Olivier Boulnois, «La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour», en Capelle, Hébert y Popelard, *Le souci du passage. Melanges offerts á Jean Greisch*. Cerf, París, 2004.
[29] Cf. Rogelio Rovira, «"Beauty is truth, truth beauty"».

directa según la cual «todo ente es bello en razón de la conveniencia del ente con las dos facultades del alma, el entendimiento y la voluntad, conjuntamente consideradas»[30].

En segundo lugar, está la problemática de la relación entre la belleza y el bien. Habíamos señalados algunos autores que se apoyan en esta relación entre la belleza y lo bueno para afirmar la trascendentalidad de lo bello. Sin embargo, Aertsen apela, precisamente, a la conexión entre lo bello y lo bueno para negar la trascendentalidad de la belleza. Para él lo que se extrae de los textos de santo Tomás es que lo bello agrega sobre lo bueno, pero, puesto que esto no implica necesariamente que agregue sobre el ente, sostiene que queda poco claro el estatuto trascendental de la belleza. «Si la belleza es realmente un trascendental, debería añadir conceptualmente un valor al ente que no puede reducirse a otro trascendental»[31]. Es decir, no se puede aceptar que la belleza es un trascendental si, como sostiene Maritain, la belleza puede ser reducida a otro trascendental: al bien[32]. En definitiva, la cuestión de la trascendentalidad «sólo se contesta cuando se clarifica si la belleza manifiesta un modo general del *ente* no expresado por los otros trascendentales»[33] y, asimismo, cuando se reconoce cuál es su lugar en el orden de estas propiedades[34].

Aertsen, por su parte, niega que esto se encuentre en los escritos de santo Tomás. El Aquinate no habla de la relación entre la belleza y el ente sino de la relación entre la belleza y el bien, de forma que la belleza y lo bueno serían convertibles, pero la belleza no añadiría algo conceptualmente al ente sino al bien, motivo por el cual —aunque pudiera aceptarse la coextensividad de la belleza y el ente—, considera que no habría de incluirse a la belleza en la lista de los trascendentales. Y eso que la belleza añade al ente, la ordenación a una capacidad cognoscitiva, Aertsen parece equipararla a lo que lo

---

[30] *Ibid*., p. 156. Esta es la tesis defendida por Kovach: «La unicidad de la belleza se basaría en que ella es la relación del ente con las dos facultades del alma, la cognoscitiva y la apetitiva, tomadas estas facultades no separada sino *conjuntamente*» (Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 340); cf. Kovach, *Die Ästhetik*, pp. 212-214; «The Transcendentality of Beauty», pp. 391-392.
[31] Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 326.
[32] «La tabla clásica de los trascendentales (*ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*) no agota todos los valores trascendentales, y si ahí no se hace mención de lo bello es porque puede reducirse a uno de ellos (al bien, puesto que lo bello es lo que en las cosas se presenta al espíritu como objeto de delectación en una intuición)» (Maritain, *Arte y escolástica*, p. 172, n. 66).
[33] Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 339.
[34] Cf. Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 327.

verdadero añade al ente[35]. Por ello, pese a no considerar a la belleza como un trascendental, no niega que la belleza tenga un lugar propio en el pensamiento del Aquinate: «El lugar de lo bello es lo verdadero que ha adquirido el carácter de bueno»[36], la extensión de lo verdadero a lo bueno[37].

Por otra parte, continuando con esta problemática de la relación entre el bien y la belleza con relación a la trascendentalidad de esta última, tenemos que considerar también la cuestión del orden de los trascendentales. Siguiendo a santo Tomás, Aertsen sostiene:

> [Los trascendentales] están caracterizados por una explicación progresiva del ente. […] hay un orden de los trascendentales: el ente es el primero, después viene la unidad, luego la verdad y finalmente el bien. En este orden, el posterior incluye conceptualmente al anterior: el bien presupone la verdad. […] Los trascendentales tienen, como tales, una unidad real que se encuentra en el primero, «ente», y un orden conceptual que se completa en el último, el «bien».[38]

Esto le permite considerar como fallidos los intentos que distintos investigadores han llevado a cabo para encontrar el lugar propio de la belleza entre los trascendentales, ya sea colocándola al final de la lista de los trascendentales por concebir la belleza como la integración final de los trascendentales, es decir, como síntesis final de los trascendentales —según sostiene Kovach—, ya sea colocándola con anterioridad a la verdad y al bien, por entender la belleza como unidad original de la verdad y el bien —según sostiene Czapiewski—[39].

En relación con los argumentos de Aertsen, Costarelli reconoce que es cierto que en los textos de santo Tomás lo bello siempre es tratado en relación con lo bueno, pero, asimismo, destaca que la particularidad de estos textos estriba en que supuesta la unidad entre el bien y la belleza —que recoge de la tradición platónica y agustiniana sin poner en discusión—, introduce la forma en la que diferenciarlos a través de la explicitación de

---

[35] Cf. Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 333.
[36] Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 347.
[37] Quizá podríamos también decirlo con otras palabras que hicieran esta expresión más inteligible: lo bello sería lo verdadero, es decir, todo lo realmente existente, todo aquello a lo que puede adecuarse el entendimiento, pero, en tanto que ha adquirido el carácter de lo bueno, es decir, en tanto que es significativo. ¿Pero es esto específico de lo bello?
[38] Aertsen, *La filosofía medieval*, pp. 340-341.
[39] Cf. Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 341.

la noción de ente mediante una distinción de razón que, como hemos expuesto, se diferencia tanto de la razón de verdad como de la razón de bien. Por ello, frente a quienes por concebir la belleza como una especie de lo bueno entienden que no puede ser tratada como un trascendental —como es el caso de Aertsen— plantea una lectura distinta de la tesis de que la belleza agrega sobre lo bueno[40] que permite integrarla como uno de los trascendentales sin diluirla en el bien.

Tomando un fragmento del *De Veritate*, q. 21, a. 3, que trata acerca de si el bien es según la razón antes que la verdad, se fija en el orden que establece santo Tomás entre los trascendentales considerados en sí y en la relación entre el bien y la verdad, y plantea la posibilidad de establecer un paralelismo con la belleza. Se trata de un orden de razón según el cual el bien presupone a la verdad, la verdad a lo uno y lo uno al ente. Orden debido a que lo bueno es perfectivo no sólo según la razón de especie —que es lo propio de lo verdadero— sino, también, según el acto de ser que tiene en la realidad. De modo que el Aquinate afirma que «más incluye en sí la razón de bien que la de verdad, y se consigue en cierto modo por añadidura a ella»[41], es decir, lo bueno, en este contexto del orden de los trascendentales, tiene relación a lo verdadero como algo que se añade, como algo que se agrega sobre lo verdadero sin considerarse por ello una mera especie de lo verdadero. De esta misma manera sostiene Costarelli que podría entenderse la tesis *pulchrum addit supra bonum*[42], de forma que «cuando Tomás distingue a la belleza del bien, está a la vez determinando un orden, donde lo bello vendría, *secundum rationem*, después de lo bueno»[43]. De esta manera se respeta la distinción de razón de lo bello y lo bueno y también la realidad propia de lo bello:

> no se trata de un mero modo o clase de bien (afirmación que de suyo es problemática [pues lo bello sería entonces una especificación de lo bueno, por lo que sería contraído a una determinada extensión, de forma que la idéntica extensión señalada por santo Tomás entre lo bello y lo bueno, de alcance universal a todo ente no sería posible]) sino de un modo propio del ente, el cual, estando en el ámbito de la razón tiene un especial modo de decir al ente que este último concepto no hace explícito.[44]

---

[40] Cf. Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 27, a. 1, ad. 3 (texto recogido anteriormente).
[41] Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a. 3, p. 79.
[42] Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, IV, 5, 355; *ST*, I-II, q. 27, a. 1, ad. 3.
[43] Costarelli, *Pulchrum*, p. 79.
[44] *Idem*.

Como insiste más adelante, «Tomás está afirmando que si agrega es porque *agrega algo*, y que a su vez eso lo hace *a todo ente*»[45]. Lectura consistente con el pensamiento tomista y que presenta serios problemas para los que defienden que la belleza no es un trascendental.

De modo que, aunque «la cuestión sigue siendo hoy día problemática»[46] y hay aspectos que deben ser tratados con más detenimiento, lo cierto es que tanto Costarelli como los autores ya presentados que, de forma coherente con el pensamiento de santo Tomás, defienden la trascendentalidad de la belleza, aceptarían la tesis *ens et pulchrum convertuntur*. Tesis que, por medio del bien, vamos a poner en relación con el pensamiento de Hildebrand[47] en el siguiente apartado. Asimismo, fuera de un esquema estrictamente aristotélico-tomista, podría también estudiarse la posibilidad de ampliar el listado de los trascendentales para dar cabida a la belleza atendiendo a la afectividad como una tercera facultad del alma[48].

2. CRÍTICA DE HILDEBRAND AL PRINCIPIO *ENS ET BONUM CONVERTUNTUR*

Como ya dijimos anteriormente, Hildebrand no critica explícitamente la tesis *ens et pulchrum convertuntur*, ni la recoge en cuanto postura defendida por ningún autor. Lo único que hace es señalar la trascendentalidad de la belleza en la tradición aristotélico-tomista, tomando a Maritain como representante de esta corriente de pensamiento[49]. No

[45] *Ibid*., p. 81.
[46] *Ibid*., p. 59. Scott Sevier reconoce en su obra *Aquinas on Beauty*, que los argumentos presentados por Aertsen aún no han recibido una refutación adecuada (cf. Christopher Scott Sevier, *Aquinas on Beauty*. Lexington books, Londres, 2015, cap. 4), pero es altamente probable que no conozca el trabajo de Costarelli.
[47] No obstante, incluso si no pudiera afirmarse la trascendentalidad de lo bello por no añadir algo conceptualmente al ente que no añade otro trascendental, sí podría afirmarse la coextensividad del ser y la belleza en base a los textos del Aquinate (como expone Sevier), lo que, para nuestro objeto de estudio sería suficiente pues Hildebrand, al criticar el principio *ens et bonum convertuntur*, está criticando fundamentalmente la convertibilidad, es decir, que ambos conceptos en juego sean coextensivos.
[48] La defensa de la existencia del corazón como tercer centro espiritual en la persona, junto a la inteligencia y la voluntad, es una de las tesis fundamentales de la filosofía de Hildebrand. Cf. Hildebrand, *El corazón*; *Die geistigen Formen der Affektivität*; Rovira, *Los tres centros espirituales de la persona*.
[49] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 95.

obstante, sí critica este principio con relación al bien, respecto del cual, entendido como un trascendental, se afirma *ens et bonum convertuntur*[50].

¿Dónde encontramos las críticas de Hildebrand a este principio? Como referencia crítica explícita solo encontramos dos breves alusiones en el primero y segundo capítulo de su *Estética*[51], donde afirma que se hace violencia a los hechos con el fin de justificar este principio[52] y, asimismo, que se trata de una tesis que ni es evidente ni ha sido nunca demostrada[53]. Pero, donde se desarrolla el fundamento de esta crítica es, principalmente, en su *Ética*, en el primer capítulo de *La esencia del amor* y, también, en el séptimo capítulo de su obra póstuma *Moralia* ―aunque en ninguno de estos casos trae a colación la tesis de la convertibilidad―.

La crítica a este principio tiene dos vertientes que están, a su vez, relacionadas entre sí, y se centra, especialmente, en las consecuencias de este principio. Por un lado, Hildebrand sostiene que de este principio se deriva la errónea teoría del *appetitus*, teoría que, a su vez, sirve para justificarlo. Pero esta justificación se lleva a cabo a costa de contradecir los hechos que reconocemos en la experiencia, pues entra en contradicción con la objetividad e importancia intrínseca de los valores. Por otro lado, como señalaremos posteriormente, para Hildebrand se deriva de este principio la concepción del mal como una falta o privación en el ser, tesis que, para Hildebrand, no toma en cuenta la innegable diferencia entre un ser neutral y un ser valioso haciendo depender ese carácter de valioso de su puesta en relación con la persona. Pero, como indicaremos más adelante, para Hildebrand, ni lo disvalioso es una mera carencia en el ser, ni lo valioso en sí mismo puede equipararse con un ser neutral[54].

Vamos a detenernos ahora en el estudio de esta crítica de Hildebrand con la intención de destacar qué rasgos del valor aprendemos en ella que podamos tomar en consideración para el estudio de la belleza, así como para valorar la posibilidad de criticar,

---

[50] Cf. Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 8, a. 1; I-II, q. 26, a. 4.
[51] Cf. Hildebrand, «Umdeutung der Werte durch die appetitus-Theorie», en *Ästhetik*, vol. 1, pp. 41-44; «Sind Sein und Schönheit umfangsgleich? Die These Maritains» en *Ästhetik*, vol. 1, pp. 95-98.
[52] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 43.
[53] Cf. *Ibid*., p. 97.
[54] Cf. *Ibid*., p. 98.

o no, el principio de convertibilidad de la belleza y el ente en paralelo a esta crítica expresada por Hildebrand respecto al bien.

2.1. El valor frente a otras formas de importancia y su irreductibilidad al appetitus

Primeramente, la consideración del principio *ens et bonum convertuntur* se enmarca en una crítica de la «teoría del apetito» según la cual, en los términos de Hildebrand, «la importancia de un ser se deriva de su capacidad para satisfacer y apaciguar las necesidades, deseos y anhelos —denominados como *appetitus*— inherentes a la naturaleza del ser humano»[55]. Hildebrand identifica los comienzos de esta teoría con el pensamiento de Aristóteles —es aristotélica la afirmación de que «el bien es lo que todas las cosas apetecen»[56]— y sostiene que es posteriormente desarrollada en la obra de santo Tomás. No obstante, las críticas que presenta a esta teoría no las dirige directamente a estos autores, pues considera que la teoría del apetito no es aplicada en su filosofía con total consistencia quedando relegada a un segundo plano en aspectos fundamentales, como, por ejemplo, al abordar el valor moral de la acción[57]. A este respecto hemos de añadir una cautela puesta de manifiesto en la investigación de Michael Waldstein:

> los términos en los que Hildebrand expresa el punto de vista que critica son en parte los utilizados por santo Tomás. Hildebrand parece tener en mente un cierto tipo de tomismo, uno que toma prestadas categorías centrales de Kant, sobre todo en lo que respecta a concebir el *appetitus* de manera similar a las «inclinaciones» (*Neigungen*) kantianas como anteriores al bien; un tomismo, además, que está influenciado por la biología vitalista de Hans Driesch, sobre todo en el uso de la «entelequia» como la categoría explicativa central.[58]

---

[55] «die Bedeutsamkeit eines Seienden auf die Fähigkeit zurückzuführen, die in der Natur des Menschen gelegenen Bedürfnisse, Verlangen, Begehren —als *appetitus* bezeichnet— zu stillen und zu befrieden.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 42).
[56] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1094a.
[57] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 42.
[58] «the terms in which Hildebrand himself expresses the view he criticizes are in part those used by St. Thomas. Hildebrand does seem to have some kind of Thomism in mind, a Thomism that borrows central categories from Kant, above all in conceiving *appetitus* along the lines of Kant's "inclinations" (*Neigungen*) as prior to the good; a Thomism, moreover, which is influenced by the vitalistic biology of Hans Driesch, above all in the use of 'entelechy' as the central explanatory category» (Michael Waldstein, «Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Goodness and Happiness», en *Nova et Vetera*, English edition, vol. 1, n. 2 (2003), pp. 403-464, p. 403).

Por ello, a esta postura que Hildebrand critica no la denomina Waldstein simplemente tomismo, como sí denominaría a un desarrollo legítimo y coherente con el pensamiento de santo Tomás, sino «tomismo entelequial»: «La postura de santo Tomás es muy diferente del tomismo entelequial. De hecho, sería una malinterpretación catastrófica atribuir el tomismo entelequial a santo Tomás. Con buen criterio Hildebrand mismo se abstiene de hacerlo»[59]. Y, como veremos a lo largo de las siguientes secciones, a pesar de que Hildebrand exprese las tesis que critica en términos similares a los empleados por Aristóteles o santo Tomás y de lo tajantes que pueden parecer muchas de sus críticas, detenernos en ellas nos va a permitir reconocer lugares de acuerdo o de posible complementariedad entre ambas posturas[60].

a. El valor frente al *appetitus* entendido como la satisfacción de una necesidad o un impulso. Pero entonces, con independencia de a quien se le haya de atribuir, ¿qué es lo que subyace a esta teoría que Hildebrand denomina teoría del apetito y por qué la critica tan insistentemente? La crítica fundamental estriba en considerar inaceptable que la importancia del valor se reduzca a la capacidad de satisfacer una necesidad o impulso presente en la naturaleza humana, puesto que no deja lugar al valor en cuanto importancia intrínseca, ni a la capacidad de trascenderse a sí mismo de la persona, que es, para este autor, uno de los rasgos más característicos y profundos de la persona humana[61]. Esta autotrascendencia de la persona se manifiesta, precisamente, en la respuesta al valor, en la capacidad de plegarse a lo importante en sí por ello mismo y en la autodonación de la persona que se realiza en esta respuesta al valor.

Para Hildebrand, lo característico del *appetitus* es que nuestro impulso o tendencia es el *principium,* es decir, la razón o el factor determinante, y el objeto que sirve para satisfacerlo el *principiatum*, es decir, lo determinado. Lo que significa que el movimiento interior característico de los impulsos o tendencias no es engendrado por el objeto y su importancia, sino que surge espontáneamente en nosotros engendrado por nuestra naturaleza y, por tanto, sin requerir del conocimiento previo del objeto. Es debido a estos

---

[59] «The position of St. Thomas himself is quite different from Entelechial Rhomism. Indeed, it would be a catastrophic misinterpretation to attribute Entelechail Thomism to St. Thomas. It is with good reason that Hildebrand himself refrains from doing so» (Waldstein, «on Goodness and Happiness», p. 404).
[60] Cf. Sergio Sánchez-Migallón, «¿Ética aristotélica *versus* ética de los valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand», en *Scripta theologica*, 32 (2000/1), pp. 301-310.
[61] Cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 228-229 / p. 259.

impulsos o deseos que los objetos idóneos para satisfacerlos cobran importancia; así el agua para el sediento, el descanso para el fatigado, etc. En este tipo de *appetitus* el énfasis reside en el apaciguamiento de un impulso ya existente. De forma que el «objeto que es capaz de saciar un impulso o un apetito se nos presenta, mientras este impulso o apetito no esté satisfecho, como algo satisfactorio de modo meramente subjetivo o como un bien objetivo para la persona»[62].

Pero entender el valor y la respuesta al valor siguiendo esta lógica del apetito supone un auténtico empobrecimiento y falsificación de la motivación humana, pues la lógica del valor y de la respuesta al valor es justamente la contraria[63]. En ella, siguiendo los términos empleados por Hildebrand, el *principium* no está en nosotros sino en el objeto; el objeto es el *principium* y nuestra respuesta es el *principiatum* y, por ello, para que la respuesta al valor sea posible se requiere necesariamente del conocimiento del objeto y de su valor: «nuestra admiración por la humildad de una persona no es algo que surja espontáneamente en nuestra naturaleza sin un conocimiento de la humildad de esa persona. Más bien, tal admiración presupone, por esencia, el conocimiento del objeto»[64].

Tratar de entender la respuesta al valor bajo la lógica de la satisfacción de este tipo de *appetitus* implicaría postular el absurdo de que hay en nosotros una suerte de impulso, de apetencia inconsciente a admirar ciertas cosas, entre ellas personas humildes, y que, por tanto, cuando encontramos una persona humilde esta sólo sería importante, en cuanto que humilde, porque es capaz de satisfacer nuestra apetencia. Pero incluso en el caso de que existiera esta suerte de apetencia a admirar en nosotros y, junto a ella, por tanto, la necesidad de encontrar un objeto capaz de saciar este impulso a admirar, este impulso «solo podrá saciarse si un objeto se presenta a sí mismo como *admirandum*, como digno de nuestra admiración. Pero eso significa, a su vez, que es portador de un valor»[65]. Es decir, que este hipotético *appetitus* tendría como condición de su satisfacción estar ante un objeto importante en sí mismo y, sólo en ese caso, sería capaz de saciar nuestro impulso.

---

[62] *Ibid*., p. 100 / p. 122.
[63] Con esto no se niega que haya acciones en el hombre que respondan a la búsqueda de satisfacción de un impulso o apetito, sino que toda acción o toda motivación quede reducida a esta lógica del *appetitus*.
[64] Hildebrand, *Ethik*, p. 100 / p. 122.
[65] *Ibid*., p. 101 / p. 123.

Esto mismo puede suceder con la que es para Hildebrand la respuesta afectiva al valor por excelencia, el amor. En vez de reconocer el amor como una respuesta a la belleza integral del amado —utilizando los términos del autor—, por tanto, como una respuesta al objeto y su relevancia, la cual, en este caso, se manifiesta a través de su belleza integral, en ocasiones el amor es interpretado como una aptitud para satisfacer un apetito inmanente en el amante, al modo en el que la comida sacia nuestra hambre[66] —así, por ejemplo, entendía Freud el amor como un mero instinto sexual sublimado—. Es evidente el empobrecimiento y la imposibilidad de comprender la esencia del amor que supone este tipo de interpretaciones. «El amor encierra siempre en todas sus formas una conciencia de la excelencia de la persona amada y una donación de valor tan unida a la persona, que ésta se me presenta como valiosa y bella *en sí misma*, y toda su fuerza de atracción y complacencia fluye de esta excelencia y belleza suyas»[67].

A estos apetitos o impulsos, de los que venimos hablando, los denomina Hildebrand, de forma amplia, como «tendencias teleológicas», pues incluso en experiencias como la sed o el hambre hay una dirección, una tensión, hacia algo capaz de satisfacerlos[68]. Pero esta caracterización de los impulsos como tendencias teleológicas la establece para diferenciarlos de otro tipo de vivencias afectivas que, al igual que éstas, no son ni intencionales, ni espirituales: los meros estados como el buen o el mal humor—los cuales carecen de esta dirección de satisfacción—[69]. Y, aunque es posible diferenciar entre los distintos ámbitos en los que pueden darse estas tendencias teleológicas, así el hambre en la esfera corporal, la necesidad de contacto social en el ámbito psíquico y el impulso a desarrollar un talento, en el espiritual, quizá la distinción más relevante se establezca entre aquellos apetitos que tienen como tema la satisfacción de un deseo —de los que hemos hablado hasta ahora— y, por otra parte, aquellos que tienen como tema el desarrollo del sujeto. En ambos casos se puede hablar de la realización de una tendencia teleológica intrínseca a nuestra naturaleza, pero es en el segundo caso en el que el valor es erróneamente equiparado con «la capacidad que tiene un objeto de darnos lo que

[66] Cf. Hildebrand, *WrL*, pp. 48-57 / pp. 62-69.
[67] *Ibid*., p. 36 / p. 51.
[68] Cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 204 / p. 231.
[69] Para una diferenciación de los distintos tipos de sentimientos véase Hildebrand, *Die geistigen Formen der Affektivität*; «Afectividad no-espiritual y espiritual» en Hildebrand, *El corazón*. pp. 57-89.

objetivamente necesitamos para el pleno desarrollo de nuestra entelequia»[70]. Por tanto, es en este segundo caso en el que entra en juego el concepto de entelequia y las posibles desavenencias con el pensamiento aristotélico-tomista.

b. El valor frente al *appetitus* entendido como desarrollo del sujeto. Respecto a las tendencias teleológicas que tienen como tema el desarrollo del sujeto, nos habla Hildebrand, primeramente, del impulso a desarrollar un talento, por ejemplo, el de enseñar o las buenas dotes para el teatro. No obstante, estos apetitos o «instintos» pueden coexistir legítimamente con la respuesta al valor. Así, por ejemplo, en quien siente la necesidad de desarrollar su talento para enseñar, en el momento de enseñar puede orientarse totalmente al valor de transmitir la verdad. Y, «a pesar de que ambos —el *apetito* y la respuesta al valor— sean radicalmente distintos, pueden coexistir muy bien orgánicamente»[71]. Sin embargo, también podemos reconocer cómo la respuesta al valor puede frustrarse si el impulso de enseñar, de desarrollar un talento propio, se convierte en el único motivo de la enseñanza. Es decir, seguir la tendencia de un impulso o apetito legítimo «no es en modo alguno moralmente negativo y mucho menos lo es la presencia de un impulso. Únicamente la ausencia de una respuesta al valor, en tanto que auténtica motivación exigida por el objeto, es moralmente insatisfactoria»[72].

En cualquier caso, con independencia de la consideración moral de la satisfacción del apetito y de la coexistencia orgánica o no del impulso con la respuesta al valor, constatamos, nuevamente, la radical diferencia entre la satisfacción de este tipo de *appetitus* y la respuesta al valor. En este caso el impulso tampoco es producido por el objeto y su relevancia, no nace para dar respuesta al objeto y su importancia, sino que se da ya previamente en el sujeto. Esta distinción también se pone de relieve si reconocemos, como muestra Hildebrand, que, en las tendencias inmanentes de despliegue de nuestra

---

[70] Hildebrand, *Ethik*, p. 104 / p. 126.
[71] Hildebrand, *WrL*, p. 50 / p. 63.
[72] Hildebrand, *Ethik*, p. 231, n. 34 / p. 262, n. 26. Este contraste puede reconocerse, por ejemplo, en el modo en el que Hildebrand describe la apasionada personalidad filosófica de Scheler: «La cuestión acerca de si había realizado errores filosóficos no le disgustó demasiado. Su pasión por filosofar y desarrollar su rico y brillante intelecto era aún más fuerte que un amor reverente y último por la verdad» / «The question whether he had made philosophical mistakes did not upset him very much. His passion for philosophizing and developinbg his rich, brilliant intellect was even stronger than an ultimate, reverent love of truth» (Hildebrand, «Survey of My Philosophy», trad. John F. Crosby, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4, 2017, pp. 519-552, p. 521).

naturaleza, nuestra actitud tiene el carácter de la autoafirmación, mientras que, en las respuestas al valor, tiene el carácter de la entrega de nosotros mismos[73]. En la respuesta al valor realizamos algo objetivamente exigido, nos conformamos a lo importante en sí, con independencia del agrado o el bien que suponga para nosotros, con independencia de la relevancia que tenga para el despliegue de nuestra entelequia.

Por otro lado, concibe Hildebrand que este cumplimiento de una tendencia teleológica, que tiene como tema el desarrollo del sujeto, puede darse de un segundo modo, no ya como el desarrollo concreto de un talento, sino, en general, como el desarrollo de la entelequia humana. Conforme a este segundo modo, se podría confundir el valor con todo aquello que colabora en el desarrollo de dicha entelequia, es decir, podría entenderse el valor como aquello que posibilita el perfeccionamiento o el pleno despliegue de la propia naturaleza. En este sentido, por ejemplo, el valor de otra persona quedaría reducido a un medio para el desarrollo de la propia dimensión moral, o, el valor estético de una obra de arte o un paisaje, a medio para el desarrollo de la dimensión estética del hombre. En cambio, como afirma Hildebrand:

> El hecho de que esta entrega de sí mismo [realizada en la respuesta al valor] sea el único camino para que el hombre alcance su perfección, es decir, realice todos los valores de que es capaz y está destinado a realizar, no implica que la entrega de sí sea un mero medio para la propia perfección.[74]

Este es el fundamento de la crítica: que la respuesta al valor, la entrega de uno mismo a algo intrínsecamente importante, sea considerada como un mero medio para alcanzar la propia perfección. La cual es entendida, en el pensamiento aristotélico-tomista como fin último del hombre[75].

No obstante, a la hora de reconocer a qué tipo de teoría quiere oponerse Hildebrand por identificar el valor con la capacidad para desarrollar la entelequia humana

---

[73] Cf. Hildebrand, «Das Transzendieren in der Wertantwort» [«La trascendencia en la respuesta al valor»] en *Ethik*, pp. 228-232 / pp. 258-262.
[74] *Ibid*., p. 233 / p. 263.
[75] «en el primer caso [el fin último considerado en referencia a lo que le es esencial], todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección» (Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 1, a. 7).

es relevante tomar en consideración otro aspecto señalado por Waldstein. La concepción de la entelequia sostenida por Hildebrand no puede derivarse directamente del pensamiento aristotélico-tomista, sino más bien del pensamiento de Hans Driesch, quien posee un concepto de entelequia conforme al cual la entelequia es una tendencia meramente fáctica carente de todo verdadero *telos*. El propio Driesch reconoce que toma prestado de Aristóteles el término «entelequia», como tributo a la figura del pensador, pero que no conserva el significado empleado por él, sino que se remite a la etimología del término, como «un algo en la vida fenoménica "que porta el fin en sí mismo"»[76]. Sin embargo, para Aristóteles, el término entelequia se refiere «a la actividad ya realizada y llevada a su término, fin o cumplimiento»[77], es decir, lo ya realizado o cumplido, contraponiéndose así al acto entendido en su significado de movimiento, en cuanto realización o actualización de una potencia. Por tanto, como detalla Waldstein, se da un salto en la comprensión del concepto de entelequia; el cual, si bien comprensible, supone una innegable diferencia:

> de ver el alma como la forma que da cuenta de la vida del ser viviente, a ver, esa misma forma, como un principio activo que despliega un organismo vivo dese dentro como un tipo de causa eficiente. El punto más importante que destacar es que, en conformidad con el rechazo de la causa final, ampliamente compartido por la biología contemporánea, Driesch desarrolla su explicación sin referencia a la causalidad del bien, es decir, sin la teleología aristotélica completa en la cual el bien es la causa de las causas.[78]

Por tanto, aunque a primera vista esta crítica de Hildebrand a entender el valor como la capacidad de perfeccionamiento de la entelequia humana podría ponerse en relación con el *bonum* de la tradición aristotélico-tomista, pues, como ya hemos expuesto, el propio Aquinate afirma que «todas las cosas apetecen su propia perfección»[79], hemos de tener en cuenta que esa afirmación se enmarca en una teoría del bien en la que el bien

---

[76] «we have shown that there is at work a something in life phenomena "which bears the end in itself"» (Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organismus*. A&C Black, Londres, 1929, p. 106).
[77] Rovira, *Repertorio de definiciones aristotélicas*, p. 41.
[78] «from viewing the soul as the form which accounts for the life of a living being to viewing that same form as an active principle that unfolds a living organism from within as a kind of efficient cause. The most important point to note is that in conformity with the rejection of the final cause widely shared by contemporary biology Driesch developed his account without reference to the causality of the good, that is, without the full Aristotelian teleology in which the good is the cause of causes» (Waldstein, «on Goodness and Happiness», p. 432).
[79] Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 1.

es la causa de las causas, en la que se sostiene la prioridad del bien respecto al fin y respecto al objeto del *appetitus*[80] y, por tanto, en la que no es el propio sujeto, el deseo de perfeccionarse a sí mismo, el *principium* de la acción del hombre —que es la tesis que quiere criticar Hildebrand—, pues no se trata de una tesis psicológica o gnoseológica sino ontológica:

> Es imposible imaginar un punto de vista más profundamente opuesto a santo Tomás que el tomismo entelequial que Hildebrand combate. De acuerdo con S. Tomás, la causa de todas las causas es el fin, y la razón por la cual el fin es la causa de las causas es su bondad. En el tomismo entelequial, la causa de las causas es en cada caso la naturaleza de cada cosa en su entelequia meramente fáctica, su potencial y fuerza para desplegarse a sí misma. Uno podría casi decir, la causa de las causas es la materia. Toda forma y todo fin está ordenado a la materia.[81]

En consecuencia, la crítica realizada por Hildebrand a concebir el valor como aquello que tiene la capacidad de desarrollar la entelequia humana no puede aplicarse al pensamiento de santo Tomás. Sin embargo, ¿quiere esto decir que es una crítica lanzada al vacío, que no tiene a quien dirigirse? Más allá de encontrar o no el destinatario al que Hildebrand lanzaba sus críticas, ¿no reconocemos en la actualidad corrientes de pensamiento que defienden que todo —lo que incluiría a Dios en caso de que se mentara—, ha de ordenarse al yo y que todo ha de medirse en función de su utilidad para servir a la autoafirmación del yo, es decir, a su propio desarrollo? Waldstein caracteriza esta tesis como una atrocidad cósmica[82], pero, no obstante, nos parece que puede encontrarse en numerosas propuestas actuales. Por ejemplo, en las propuestas que abogan

---

[80] «Nada tiende a algo en cuanto fin excepto en tanto que eso mismo es bueno. Por tanto, es el bien en cuanto bien que es el fin» (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, ch. 17, §2).

[81] «It is imposible to imagine a view more deeply opposed to St. Thomas tan the Entelechial Thomism Hildebrand combats. According to St. Thomas, the cause of all causes is the end, and the reason why the end is the cause of causes is its goodness. In Entelequial Thomism, the cause of causes is in each case the nature of each thing in its merely factual entelechy, its potential and power to unfold itself. One could almost say, the cause of causes is —matter» (Waldstein, «on Goodness and Happiness», p. 413). Para Waldstein la comprensión de los términos «naturaleza», «*appetitus*» y «propia-perfección» escapan a la dicotomía entre los dos amores de san Agustín en los que enmarca, como principal preocupación de fondo, la crítica hildebrandiana al tomismo entelequial. «Cuando uno se aproxima a S. Tomás con esta pregunta y la exclusiva alternativa implícita, y lee lo que tiene que decir acerca del *appetitus* natural hacia la propia perfección presente en todas las cosas, no es totalmente implausible que uno encuentre precisamente el tomismo entelequial» / «When one approaches St. Thomas with this question and its implicit exclusive alternative, and reads what he has to say about the natural *appetitus* toward self-perfection present in al things, it is not entirely implausible that one would find precisely Entelechial Thomism» (Waldstein, «on Goodness and Happiness», p. 412).

[82] Cf. Waldstein, «on Goodness and Happiness», p. 414.

por el empoderamiento, ya sea femenino —respaldando la liberación de la mujer de la esclavitud del matrimonio y la maternidad, o de toda forma de opresión patriarcal, de manera que pueda disfrutar de los mismos privilegios que los hombres y de la total liberación sexual— o de cualquier minoría identitaria. Así, por ejemplo, Simone de Beauvoir conforme a las tesis defendidas en su obra *El segundo sexo* sostenía que «había llegado el momento de que las mujeres rompieran los grilletes de la opresión patriarcal, huyeran de la esclavitud de la maternidad y se realizaran mediante carreras académicas y se "dieran el gusto" de la "sexualidad liberada". Para eso eran indispensables la anticoncepción y el aborto»[83].

También incluso, prosiguiendo el recorrido iniciado por propuestas como esta, encontramos otras como las de Judith Butler —cuya obra *El género en disputa* se considera la obra fundacional de la teoría queer—, la cual se encamina hacia la abolición de la identidad binaria sexual, para que esta quede a merced de la libre elección individual mutable:

> la disolución de la identidad sexual es realmente el objetivo, porque hasta entonces el individuo no se emancipará de la dictadura de la naturaleza y se dará cuenta de la completa libertad de elección, de la habilidad de reinventarse a sí mismo en cualquier momento. Sólo si las mujeres existen pueden ser oprimidas, sólo si hay una «normatividad heterosexual obligatoria», pueden ser condenadas al ostracismo «otras formas de deseo».[84]

No podemos detenernos en ninguna de estas propuestas, pero en ninguna de ellas se presenta que la preocupación por el empoderamiento de los sujetos en cuestión tenga como objetivo que estos sean capaces de responder mejor a la realidad y a los problemas de nuestro tiempo, sino a un supuesto perfeccionamiento, a un acrecentamiento de las capacidades o potencialidades de dichos sujetos afectados, orientada a su propio desarrollo y, especialmente, a la autocomplecencia, a la autosatisfacción, ya sea como

---

[83] Gabriele Kuby, *La revolución sexual global. La destrucción de la libertad en nombre de la libertad*. Trad. Pablo Cervera Barranco. Didaskalos, Madrid, 2017, p. 79; «la madre, la esposa, la amante, son otras tantas carceleras; la sociedad codificada por los hombres decreta que la mujer es inferior: y ella sólo puede abolir esa inferioridad destruyendo la superioridad viril» (Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente. Debolsillo, México, 2016, p. 711).

[84] Kuby, *La revolución sexual global*, p. 98, cf. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. María Antonia Muñoz. Paidós, Barcelona, 2007.

individuos o como colectivo[85]. Esta lógica es también claramente perceptible en el caso del transhumanismo, el cual tiene como objetivo «trabajar en pro de la superación de la condición humana, elaborando y desarrollando los medios que producirán una post-humanidad superior, "descondicionada"»[86] de forma que se transforme a los propios seres humanos, bien mediante intervenciones en su constitución biológica, bien mediante la hibridación con la tecnología. De forma que se produzcan efectos como el «reforzamiento de las capacidades ya existentes, físicas y cognitivas, [la] aparición de nuevas facultades, [la] eliminación de minusvalías, del envejecimiento, de la muerte»[87].

Pero, además de señalar la pertinencia de la crítica de Hildebrand en el momento actual, queremos señalar una última forma en la que el autor reconoce que se puede entender esta errónea equiparación del valor con la capacidad que puedan tener los objetos, las acciones, para desarrollar la entelequia humana, la cual consiste en reducir el valor a una conveniencia con la naturaleza humana. Se trata de otro modo en el que el valor es reducido a algo distinto de sí mismo. Según es presentada esta tesis por Hildebrand, la bondad moral de una acción dependería de si es o no conforme con la naturaleza humana, de si es o no *secundum naturam*:

> Una reducción semejante debería basarse en la pretensión de que la bondad intrínseca de un acto de amor o de perdón, que nos conmueve y engendra en nosotros alegría y entusiasmo, no es otra cosa que la conformidad de este acto con la naturaleza humana; con otras palabras, este acto no es más que una parte del desarrollo de la entelequia de ese hombre.[88]

De tal forma que un acto es valioso, moralmente bueno, en la medida en que es conveniente con la naturaleza humana (si es *secundum naturam*) o, lo que es lo mismo,

---

[85] También podríamos traer a colación la propuesta de desarrollo humano desde el enfoque de las capacidades en Martha Nussbaum (a nivel individual se habla de capacidades, no de desarrollo, para tener unos criterios con los que analizar el grado de desarrollo, de calidad de vida, de una sociedad): «Una vida realmente humana es una vida plasmada íntegramente por estas potencialidades humanas de la razón práctica y de la sociabilidad» (Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Trad. Roberto Bernet. Herder, Barcelona, 2002, pp.113-114). En este enfoque, las capacidades son tan fundamentales que solo a partir de un determinado nivel en ellas la persona es verdaderamente humana, siendo la meta política última la promoción de las capacidades de cada persona (*Ibid*., p. 116); propuesta que se plantea como neoaristotélica y, eso sí, como una concepción moral elegida solo para objetivos políticos (cf. *Ibid*., p. 119).

[86] Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo*. Trad. Almudena Montojo Micó. Homo Legens, Madrid, 2019, p. 18.

[87] *Idem.*

[88] Hildebrand, *Ethik*, p. 104 / p. 127.

según lo interpreta Hildebrand, los actos moralmente valiosos no lo son más que porque colaboran en el desarrollo de la entelequia del hombre[89]. No obstante, como afirma Hildebrand, limitándonos a analizar en el alma del hombre sus tendencias meramente fácticas y la lógica inmanente de su naturaleza no podemos descubrir cómo diferenciar lo moralmente bueno de lo moralmente malo:

> Por ejemplo, nunca podríamos ver que el egoísmo es *contra naturam*; de hecho, el estudio de las tendencias inmanentes de la naturaleza humana muestra precisamente lo contrario: una tendencia natural a la autoafirmación y un anhelo por lo subjetivamente satisfactorio. ¿Por qué va a ser más *secundum naturam* ser generoso o justo que avaricioso o injusto? Ningún análisis de las tendencias puramente fácticas […] nos puede descubrir […] que la pureza o la fidelidad son conformes con la naturaleza.[90]

Bien es cierto que, como el propio Hildebrand reconoce, esto implica una concepción puramente inmanente del hombre y una consideración de la naturaleza como una facticidad neutral. Lo cual es acorde con nuestra idea moderna de realidad —pues tendemos a considerar el ser como una mera presencia y no como perfección, es decir, como algo indiferente por principio al bien y al mal[91]—, pero no es la forma en la que entienden la naturaleza ni Aristóteles ni santo Tomás[92]. No obstante, es también posible concebir el concepto de naturaleza humana incluyendo en él la ordenación al mundo de los valores y a su exigencia. Como reconoce Hildebrand, solo en ese caso, liberándonos de una concepción puramente inmanente del hombre y reconociendo como parte de su esencia el estar llamado a responder a los valores morales, podemos afirmar que todas las acciones naturales son conformes a la naturaleza del hombre y, por tanto, moralmente buenas[93].

---

[89] En realidad, se trata del mismo argumento que el anterior solo que, ahora, haciendo explícitamente mención y crítica de la argumentación *secundum naturam*.
[90] Hildebrand, *Ethik*, p. 195 / p. 222.
[91] Cf. Aertsen, «The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas», en *New Scholasticism*, 59 (1985), pp. 449-470, p. 457.
[92] Como expresa el Aquinate, el bien tiene que ser entendido como actualidad, es decir, como aquello a través de lo cual una cosa alcanza su perfección. Como puede concluirse de *ST*, I, q. 5, a. 1, ser es tener actualidad y tener actualidad es tener perfección. Por tanto, se ha de tener cuidado de no malinterpretar las tesis tomistas a la luz de tesis modernas que emplean sus mismos términos, o a la luz de las críticas de Hildebrand a esas tesis modernas.
[93] Cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 195-196 / p. 223.

Para entender esta diferencia podemos servirnos de la distinción que presenta Hildebrand entre dos modos en los que concebir la racionalidad. Por un lado, tenemos una racionalidad que responde a la lógica inmanente de las cosas, conforme a la cual sabemos que para trasladarnos de un lugar a otro, por nosotros mismos, tenemos que caminar por el suelo, no siendo posible hacerlo por el aire, o que para poner a hervir un líquido tenemos que calentarlo hasta una determinada temperatura. Se trata de una racionalidad de carácter neutral y meramente fáctica que, además, se impone sólo hipotéticamente, es decir, que sólo hemos de seguirla si queremos alcanzar un determinado fin, el cual, sin embargo, no se presenta como obligatorio[94]. A grandes rasgos, se podría equiparar este tipo de racionalidad a la denominada por Horkheimer como racionalidad instrumental, con la salvedad de que en el caso de la razón instrumental no se toma en consideración si los fines que se persiguen son o no moralmente obligatorios, no se presupone que se trate de fines de carácter neutral, sino que se trata de una racionalidad que se reduce a determinar los medios más adecuados para un fin dado, sin preguntarse por el sentido de ese fin[95].

No obstante, la razón puede y debe cuestionarse sus propios fines, y, sobre todo, hay una racionalidad que no responde solo a la lógica inmanente de las cosas, a fines neutrales, sino que responde a bienes, a fines valiosos que se imponen ante nosotros, ante nuestra conciencia, como una exigencia, como un deber categórico, tales como «no matarás». Para terminar, la última diferencia fundamental entre un tipo y otro de racionalidad radica en que, cuando nos plegamos a la primera racionalidad, a la racionalidad «instrumental», ciertamente estamos siendo racionales, no obramos irracionalmente, pero nuestra actitud no posee por ello ningún valor moral; mientras que, cuando nos plegamos a la racionalidad que responde a la exigencia de los valores morales, estamos siendo racionales en un nuevo sentido que implica que nuestra actitud es moralmente buena, es decir, implica que entre en juego la posibilidad de que la persona se haga portadora de valores morales si la acción es moralmente buena.

De esta forma puede afirmase que la moralidad es el cumplimiento más alto de la racionalidad, pero, solo, si comprendemos que la racionalidad incluye la exigencia de los

---

[94] Cf. *Ibid*., pp. 191-192 / pp. 218-220.
[95] Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Jacobo Muñoz. Trotta, Madrid, 2002.

valores y su obediencia. Por ello, para poder incluir la moralidad dentro de la racionalidad, se ha de captar, primeramente, que los valores morales imponen una obligación totalmente nueva y distinta de someterse a ellos y, solo entonces, se entenderá que es racional plegarse a ellos. Por tanto, «nunca podremos deducir el concepto de moralidad del concepto de racionalidad [instrumental]. Una vez que hemos captado la esencia de la moralidad, comprendemos que incluye también una forma nueva y superior de racionalidad. Esta racionalidad presupone la moralidad, pero no a la inversa»[96].

Entonces, de la misma manera que una forma superior de racionalidad incluye la moralidad, Hildebrand sostiene que, en un concepto de naturaleza humana, más acorde a ella, se incluye la ordenación al mundo de los valores y las exigencias derivadas de ello. Por tanto, aunque no lo manifiesta de manera expresa, está presentando una crítica a la concepción del hombre como mera facticidad neutral, ya que ésta no responde plenamente a la naturaleza del hombre. A este respecto se pronuncia de manera mucho más clara en su obra póstuma *Moralia*:

> el hombre está determinado al bien. Objetivamente él debe ser moralmente bueno en su intención fundamental, ha de aspirar a la perfección moral. Objetivamente está ordenado al mundo de los valores morales y en último término a Dios. En este sentido, todo apartarse de lo moralmente bueno es *contra naturam*.[97]

Pero, como expone Sánchez-Migallón, «eso es justamente lo que Aristóteles y la tradición tomista entienden cuando argumentan *secundum naturam*»[98]. Cuando Hildebrand sostiene que el hombre está ordenado objetivamente al mundo de los valores, lo que está expresando es que el mundo de los valores es accesible al ser humano en tanto que sujeto personal, en tanto que ser espiritual. El hombre es capaz de descubrir tanto los valores, como que estos requieren una respuesta adecuada y, asimismo, es capaz de dar esa respuesta adecuada. Por ello, en relación con el ámbito moral, sostiene que:

---

[96] Hildebrand, *Ethik*, p. 193 / p. 221. «Tan feliz es que Kant refute la interpretación finalista o teleológica de la moralidad, como lamentable es la reducción de la conducta moral a la *conducta racional*. A pesar de sus buenas palabras sobre el valor moral de la buena voluntad, Kant se queda atascado en una reducción del mundo de los valores moralmente relevantes a la razón» (Hildebrand, *Moralia*, p. 39 / p. 34).
[97] Hildebrand, *Moralia*, p. 282 / p. 338.
[98] Sergio Sánchez-Migallón, «¿Ética aristotélica *versus* ética de los valores?», p. 309.

> Cuando decimos que el hombre está ordenado al mundo del valor moral, eso significa inicialmente que es capaz de captar valores morales, de realizar actitudes morales, y sobre todo, que está objetivamente destinado a ser moralmente bueno y que esto pertenece a su *raison d'être*.[99]

Pero, incluso reconociendo esa ordenación objetiva del hombre a los valores, al igual que sucedía con respecto a la racionalidad superior, se ha de conocer primero qué es la bondad moral para saber que el hombre, por su sentido y esencia, está llamado a ser moralmente bueno. De manera que —y esto es lo que se muestra de manera expresa en la propuesta de Hildebrand, y que puede llevar a confusión al acercarse a la propuesta aristotélico-tomista desde presupuestos modernos—, la comprensión del bien, de la bondad moral, no es dependiente del análisis de la naturaleza humana. Una vez que reconocemos lo moralmente valioso podemos afirmar que es conforme a la naturaleza del hombre, pero no a la inversa, es decir, que por ser conforme a la naturaleza del hombre sea bueno. En las propias palabras de Hildebrand:

> Si se pretende, por tanto, que la expresión *secundum naturam* incluya la conformidad con la bondad moral, entonces se basa en un concepto de naturaleza que abarca la ordenación del hombre a los valores y a su exigencia. El concepto de valor moral es para nuestro conocer *principium* y el ser *secundum naturam*, *principiatum*.[100]

Así, por ejemplo, en el caso de la justicia —y retomando la crítica a los intentos de reducir el valor a algo distinto de sí mismo—, esta «no es moralmente buena porque sea conforme con nuestra naturaleza, sino que, porque es buena, nuestra naturaleza está llamada a poseerla»[101]. Por tanto, queda clara la orientación gnoseológica de Hildebrand y cómo su argumentación se desarrolla desde este punto de vista, lo que marca la diferencia con el punto de vista aristotélico:

> Aristóteles parece preocuparse más directamente por la delimitación, a partir de la ontología del hombre —en la que ambos coinciden—, de aquello a lo que está ordenado, pero sin

[99] Hildebrand, *WrL*, p. 58 / p. 70. «La capacidad del hombre para una respuesta al valor es verdaderamente un *mirandum* (algo que suscita el asombro). Aquí debe comenzar a maravillarse. ¿Qué sería el hombre sin esta capacidad, sin respuesta al valor?» (Hildebrand, *Moralia*, p. 50 / p. 48).
[100] Hildebrand, *Ethik*, p. 196 / p. 223.
[101] *Ibid*., p. 196 / pp. 223-224.

convertir por ello la naturaleza humana en *ratio cognoscendi* ni en *ratio essendi* del fin, de lo bueno.[102]

Por otra parte, como muestra Hildebrand, «el concepto de valor se presupone, de hecho, implícitamente en todos los intentos de reemplazarlo por lo apropiado para la entelequia de un ser y su pleno desarrollo»[103], pues afirmar que algo es bueno porque colabora en el desarrollo de la entelequia humana es considerar como bueno aquello que tiene una importancia indirecta, como medio, para aquello que sí tiene valor intrínseco: la entelequia de la persona humana. De forma que, incluso dentro de la argumentación criticada por Hildebrand, como él mismo expone, se estaría presuponiendo tácitamente el concepto de valor tal y como es entendido por él.

Como ha quedado claro, Hildebrand reconoce una ordenación objetiva del hombre, una ordenación que considera auténtica, en sentido estricto, a determinados bienes en razón de su valor[104]. No obstante, esa ordenación objetiva ha de realizarse o llevarse a cumplimiento en el ámbito de la respuesta al valor. Esta ordenación objetiva es denominada por Hildebrand como *orientación a priori*[105] hacia, por ejemplo, el mundo

---

[102] Sánchez-Migallón, «¿Ética aristotélica *versus* ética de los valores?», p. 310. No obstante, en el texto de Millán-Puelles recogido por Sánchez-Migallón en este artículo, con un comentario respecto a la crítica de Hildebrand del principio *secundum naturam*, Millán-Puelles afirma que es un principio ontológico, una *ratio essendi*: «La crítica de von Hildebrand al *secundum naturam* es, en resolución, la crítica a un modo erróneo de concebir este principio, y así presta el servicio de dar ocasión a explicar cómo la concordancia con el ser natural del hombre no es, en su aplicación a la ética, un principio gnoseológico, sino ontológico: una *ratio essendi*, no una *ratio cognoscendi*. No es una especie de marca o señal distintiva por virtud de la cual podamos determinar si algo es moralmente bueno o no lo es (según tenga, o no tenga, esa señal), sino el porqué genérico del contenido de los mandatos morales, lo que en todos los casos hace que moralmente ese contenido sea bueno» (Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*. Rialp, Madrid, 1994, pp. 446-447). En qué sentido pueda ser la naturaleza humana *ratio essendi* de lo bueno y si esto puede ser compatible con la propuesta hildebrandiana queda pendiente de ser estudiado con mayor detenimiento.

[103] Hildebrand, *Ethik*, p. 106 / p. 128.

[104] Cf. Hildebrand, *WrL*, pp. 57-60 / pp. 69-72. Hildebrand distingue dos especies de ordenación: [1] la que aparece en el caso del apetito y tiene el carácter de «exigencia» o de «impulso»; [2] la que aparece en el ámbito de las respuestas al valor. Este segundo tipo de ordenación es la que considera como ordenación auténtica: «El apetito no está fundamentado en una ordenación en el sentido estricto de la palabra. Nosotros necesitamos "agua" u "oxígeno" para nuestra existencia corporal —pero no estamos ordenados a ellos en sentido estricto—. La ordenación auténtica estriba, antes bien, en la relación a un bien y a su valor, justo en razón de su valor» (Hildebrand, *WrL*, pp. 57-58 / p. 69).

[105] *Ibid*., p. 58 / p. 70. Esta orientación *a priori* hacia el mundo de los valores se asemeja en gran medida a la inclinación natural del hombre hacia la verdad y el bien defendida por el pensamiento aristotélico-tomista (cf. Waldstein, «on Goodness and Happiness», p. 414, Alice Ramos, *Dynamic transcendentals. Truth, Goodness, and beauty from a Thomistic Perspective*. The Catholic University of America, Washington, 2012, p. 2), no obstante, aunque sea una orientación *a priori*, no se puede hacer equivalente con el tipo de orientaciones presentes en los seres no personales, es decir, no es simplemente un apetito que sea reconocido conscientemente por la persona —de hecho, ambos tipos de ordenación pueden ser reconocidos

del valor moral, la cual se distingue, sin embargo, tanto de una objetiva «necesidad» inconsciente (determinada vitamina para el correcto funcionamiento del organismo) como de una «exigencia» o un «necesitar» consciente (el alimento para el hambriento). Esta ordenación objetiva no es una «tendencia», una «fuerza», o un movimiento teleológico y entelequial carente de un verdadero *telos* que actúe al modo de una causa eficiente y que esté más allá de la conciencia y del centro personal del sujeto, sino que, aunque esté presente en nosotros al margen de nuestra voluntad, se trata de una verdadera orientación objetiva que exige en nosotros ser realizada por medio de la respuesta al valor, es decir, por medio de una actitud espiritual fundada en un claro conocimiento del valor del objeto y, por tanto, sin pasar «por fuera» del centro espiritual consciente de la persona:

> En la respuesta al valor, el tema es el objeto y su relevancia: yo debo darle la respuesta adecuada *propter se ipsum*. En la ordenación a valores y en el deseo *a priori* hacia ellos, el punto de gravedad, el sentido, el tema es el lado objetivo: el objeto es el *principium*. La relevancia del objeto no consiste en la satisfacción de una necesidad, ni siquiera en lo que significa para mí y para el despliegue de mi naturaleza, sino en el valor que posee el objeto como tal. Estamos ordenados a él porque es valioso; pero no porque estemos ordenados a él es relevante.[106]

En definitiva, y aun reconociéndose una dirección teleológica objetiva de la naturaleza humana hacia algo dotado de valor, es imposible reducir el valor a la satisfacción de esa dirección objetiva[107] pues «ni el estar objetivamente orientados o destinados a un bien dotado con un valor, ni la vivencia consciente de este estar entregados a un cumplimiento son incompatibles con una respuesta al valor»[108], es decir, aunque todo nuestro ser esté orientado a un determinado bien, eso no implica que no sea posible ni la trascendencia en la respuesta al valor dirigida a este bien, ni, tampoco, que la respuesta al valor no pueda estar motivada exclusivamente por el valor del objeto[109]. Pues, aunque se trate de una respuesta inteligiblemente motivada por la importancia

---

conscientemente por la persona sin que por ello se borren sus diferencias—. De ahí la importancia de diferenciar los dos tipos de ordenación señalados en la nota anterior. Asimismo, Hildebrand trata de evitar que lo no personal se convierta en paradigma de las realidades personales. No se pronuncia acerca de las realidades no personales, no critica las tesis tomistas al respecto, pero opta por estudiar la importancia exclusivamente partiendo de lo inmediatamente dado, de lo que se nos revela en nuestra experiencia como personas.

[106] Hildebrand, *WrL*, p. 58 / p. 70.
[107] Cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 105 / pp. 127-128.
[108] *Ibid*., p. 263 / pp. 267-268.
[109] Cf. *Ibid*., pp. 232-233 / pp. 263-264.

intrínseca del valor —y precisamente por ello—, nuestra respuesta es una respuesta libre en la que aceptamos conformarnos al valor, ya sea con nuestra voluntad o con nuestro corazón[110].

En el caso último de Dios —forma suprema de este modo de ordenación hacia el mundo de los valores—, Hildebrand llega incluso a afirmar: «Estamos ordenados objetivamente a Dios; estamos objetivamente creados para ser felices, para entrar en comunidad eterna con Dios, para salvarnos»[111]. Pero, insiste, esto sólo es posible amando a Dios, por tanto, a través de una genuina respuesta al valor dirigida a Él. No obstante, no otra cosa sostiene santo Tomás —lo que nos muestra la similitud y posible complementariedad de ambas propuestas— cuando afirma que «el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios»[112].

c. El valor frente al bien objetivo para la persona. Por otra parte, que se incida en la diferencia entre la respuesta al valor y el cumplimiento de una dirección objetiva no niega que ese cumplimiento tenga un carácter de plenificación para la persona humana y que la posesión de esos valores suponga también, en los términos del autor, un auténtico bien objetivo para la persona. El propio Hildebrand sostiene que cuando respondemos a bienes a los que estamos ordenados se trata de situaciones que tienen un carácter de plenificación. Así nos dice que «toda genuina conveniencia es un auténtico bien objetivo para la persona»[113]. Ese cumplimiento es un don sobreabundante de la respuesta al valor, de la posesión de un valor. Por ello no habla Hildebrand de satisfacción, sino de plenificación, pues son experiencias estructuralmente distintas en ambos casos. Esto se ve con mayor claridad en el caso de los valores que se poseen y en cuya posesión no interviene el hombre. Por ejemplo, la posesión de una voluntad libre es un valor ontológico propio de la persona humana, el cual constituye un bien objetivo para ella y

---

[110] Como muestra claramente Crosby, el interés o deseo en un acto libre presupone la importancia para evitar el sinsentido de lo puramente arbitrario. Los actos libres «pueden ser realizables sin ninguna importancia aprehendida. Pero serían carentes de sentido e irracionales. Por ejemplo, desear fuertemente poseer aquello que se nos presenta como neutral es irracional y arbitrario» / «such acts might be posible without any aprehended importance. But they would be meaningless and irrational. For instance, to desire strongly to possess that which presents itself as neutral, is irrational and arbitrary» (Crosby, «The Idea of Value», p. 255).
[111] Hildebrand, *WrL*, p. 60 / p. 71.
[112] Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 1, a. 8.
[113] Hildebrand, *Ethik*, p. 109 / p. 132.

en el que no se da la lógica propia del *appetitus*. Es decir, su posesión como un bien objetivo no presupone que previamente se haya experimentado una carencia en el hombre que tras superarse pueda vivirse como una satisfacción.

No obstante, si en estos casos hablamos de bienes objetivos para la persona es porque se trata de bienes objetivos que se fundan en un valor. Es el caso de la bondad moral, de la justicia o de la inteligencia, los cuales, por ser valores, implican para la persona que los posee un bien objetivo:

> La visión de valores o la capacidad de ser afectado por los valores no son ningún *appetitus*. Los bienes que poseen valores proporcionan felicidad en razón de su valor. La felicidad que dispensan no es en modo alguno una mera satisfacción de un deseo. Los valores de esos bienes son el *principium*, y el llegar a ser feliz es el *principiatum*.[114]

A los bienes objetivos para la persona que son tales por fundarse en un valor los denomina en la *Ética* «bienes objetivos superiores», los cuales diferencia tanto de los bienes objetivos elementales —el segundo tipo de bienes objetivos para la persona—, como de los bienes objetivos fundados en lo legítimamente agradable —el tercero de los tipos de bienes objetivos para la persona—. La diferencia estriba en que los bienes elementales, como la comida, el vestido o la vivienda y las cosas legítimamente agradables, como una brisa fresca en un día caluroso o un excelente vino, no reciben su carácter de bienes objetivos de un valor, sino de su indispensabilidad elemental o de su agradabilidad legítima. Pero incluso en los bienes objetivos para la persona no superiores se presupone un valor, el de la persona humana pues, desde la perspectiva del valor, tienen por su cualidad en favor de la persona humana, por su carácter de don para ella, un valor indirecto, el cual tiene su fuente en este valor de la persona humana[115]. Como claramente expresa Crosby, los bienes y males para la persona «dependen últimamente de la importancia del valor, aunque de muy diversas maneras, en función de los diversos tipos de bienes y males para la persona»[116].

---

[114] Hildebrand, *Moralia*, p. 130 / pp. 148-149.
[115] Cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 93-97 / pp. 114-120.
[116] «they ultimately depend on value importance, though in very different ways, according to the different kinds of goods and evils for the person» (Crosby, «The Idea of Value», p. 293).

De forma que el bien objetivo para la persona presupone el concepto de valor, ya sea, directamente, en el caso de los bienes objetivos superiores, ya sea, indirectamente, en el de los bienes objetivos inferiores. Mientras que, por el contrario, el concepto de valor no presupone el de bien objetivo: «todos los bienes para la persona, o bienes beneficiosos, como también han sido llamados, están últimamente fundados en el valor, esto es, toda bondad para la persona está últimamente fundada en la bondad en sí misma»[117].

Pero reconocer estos bienes objetivos no superiores que tienen su fundamento último en el valor de la persona humana, no puede hacernos perder de vista esos otros bienes objetivos que lo son por fundarse en un valor y, por tanto, reconocer que hay importancia intrínseca más allá de lo valioso para la persona humana. Este es el caso, precisamente, de la belleza. Es eminentemente cierto que la belleza es una de las grandes fuentes de alegría, de felicidad, para las personas, es un elevado bien objetivo para la persona. Sin embargo, como expone Hildebrand en reiteradas ocasiones, si la belleza es un bien objetivo para la persona, si es una fuente de felicidad para el hombre, lo es debido a la importancia intrínseca que le caracteriza, lo es debido a ser un valor:

> La belleza es también un elevado bien objetivo para nosotros, pero lo es debido a su valor. Cuando decimos que la belleza, o más bien, que aquellas cosas que son portadoras de belleza son bienes objetivos para la persona, queremos decir que pertenecen a la categoría de los bienes objetivos para la persona en los que las cosas con importancia intrínseca, o valor, se desbordan sobreabundantemente en bienes objetivos para nosotros. […] Ella no es en primer lugar un bien objetivo *para mí*.[118]

---

[117] «all goods for a person, or beneficial goods as they have also been called, are ultimately grounded in value, that is, that all goodness for a person is ultimately grounded in goodness in itself» (Crosby, «Are Being and Good Really Convertible?», p. 470, n. 4. Aunque hay traducción española, como ya señalamos —Crosby, «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?» —, en este caso la traducción es propia. Apuntar sólo, respecto a esta traducción que, si bien, salvo en contadas ocasiones, en general nos parece correcta y puede ser de ayuda para el lector de habla hispana, adolece al menos de un error grave y es la ausencia de dos párrafos que, en el texto original, se encuentran entre las pp. 485-486).

[118] «Die Schönheit ist zweifellos auch ein hohes objektives Gut für uns, aber sie ist es auf Grund ihres Wertes. Wenn wir die Schönheit bzw. Die Dinge, die ihre Träger sind, als objektive Güter für die Person bezeichnen, so gehören diese zu jener Art objektiver Güter für die Person, die auf grund ihrer Bedeutsamkeit in sich, ihres Wertes, superabundant auch objektive Güter für uns sind. [...] Sie ist nich [...] primär ein objektives Gut *für mich*» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 59).

Con relación al *bonum* aristotélico-tomista y al bien objetivo para la persona categorizado por Hildebrand, afirma Crosby que:

> Es evidente que, si la teoría tomista hubiera hecho mayor justicia al dato de la importancia, habría desarrollado una idea del *bonum* que se acercaría a esta tercera categoría de importancia [al bien objetivo para la persona]. Esto se manifiesta en la caracterización tomista del movimiento de la voluntad hacia el *bonum* como *appetere*, o, en ocasiones, como *desiderare*. Éstas son formas de interés típicas de nuestro ser atraídos por ciertas cosas que son objetivamente buenas para nosotros; no son típicas de la voluntad que responde al valor para dar a un ser lo que le corresponde.[119]

Así, por ejemplo, cuando el Aquinate se sirve del ejemplo de la salud: «uno quiere primero la salud y, después, deliberando cómo puede sanar, quiere traer al médico para que lo cure»[120]. Crosby justifica esta similitud entre el bien objetivo para la persona y el *bonum* tomista apelando a que la perfección de la que habla el Aquinate cuando sostiene que «todo desea su propia perfección» parece significar perfección en el sentido de epítome de todo lo que es objetivamente bueno para la persona. Por otra parte, también afirma Crosby que: «Así como el *bonum* tomista implica necesariamente la relación a un *appetitus*, así nuestro bien objetivo para la persona implica necesariamente la relación a un beneficio objetivo y perfección de la persona»[121].

Por tanto, la categoría de la importancia que más se asemeja al *bonum* aristotélico-tomista parece ser la del bien objetivo para la persona. Pero si reducimos toda importancia a esta categoría, queda fuera de consideración todo lo que sea dar respuesta al valor fuera del marco de los bienes objetivos para la persona. Es decir, esta reducción haría perder de vista un inmenso campo del mundo de los valores. No obstante, incluso aunque solo

---

[119] «It is clear that the Thomistic theory, had it done more justice to the datum of importance, would have developed an idea of *bonum* which comes close to this third category of importance. This is revealed in the Thomistic characterization of the movement of the will towards *bonum* as *appetere*, or sometimes *desiderare*. These are forms of interest typical for our being attracted to certain things which are objectively good for us; they are not typical for the value-responding will to give a being its due» (Crosby, «The Idea of Value», p. 294).

[120] Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 8, a. 3.

[121] «Just as the Thomistic *bonum* essentially involves a relation to an *appetitus*, so our objective good for the person essentially involves a relation to the objective welfare and perfection of the person» (Crosby, «The Idea of Value», p. 294). Sin que puedan, no obstante, identificarse ambas categorías fundamentalmente porque, como recogeremos más adelante (en este quinto capítulo, apartado 3.2: «La importancia como momento distintito del ente») el *bonum* no hace justicia al momento de la importancia que cualquiera de los tipos de importancia implica.

consideráramos la categoría de los bienes objetivos para la persona, si atendemos a su fundamentación, se trate de los bienes objetivos para la persona superiores o inferiores, en ambos casos tendríamos que llegar hasta el valor pues, como hemos expuesto anteriormente, en ambos casos éste se presupone. Sin la categoría del valor el bien objetivo para la persona se hace ininteligible:

> Si entonces alguien tratara de reducir la importancia del valor a la importancia de lo que es objetivamente beneficioso o dañino para la persona, no sólo erraría y eliminaría un universo completo de importancia objetiva, sino que también haría ininteligible la existencia de bienes beneficiosos y males perjudiciales para la persona, pues habría eliminado su fundamento.[122]

Como afirma Hildebrand en la *Estética*, el problema de la teoría del apetito es que «reduce toda importancia a una forma específica de bien objetivo para la persona, pero no pretende reducir toda importancia a lo que es meramente satisfactorio para mí, que, además, varía según la persona en cuestión»[123]. Cosa que sí hacen otras teorías que abogan por el relativismo axiológico, así, por ejemplo, las teorías de Santayana, Ralph Barton Perry o Dewey[124]. A diferencia de ellas, Hildebrand afirma que en la teoría del apetito sí se reconoce que el objeto posee una cualidad objetiva, la cual se corresponde con un apetito presente en la esencia de la persona humana. De forma que no niega la validez objetiva del juicio de valor, es decir, no deriva toda importancia de lo que es solo subjetivamente satisfactorio para mí (una de las categorías de la importancia), como los anteriores; pero, en definitiva, reduce toda forma de importancia a una forma específica del bien objetivo para la persona (otra de las tres categorías de la importancia).

Por todo lo que hemos expuesto en este apartado, podemos concluir, siguiendo los análisis de Hildebrand, que es imposible interpretar la respuesta al valor como un *appetitus*, sea cual sea el sentido en el que se entienda este *appetitus*, porque éste sigue la lógica contraria a la de la respuesta al valor: «En la respuesta al valor el tema es el *valor*

---

[122] «If the someone were to try to reduce value importance to the importance of what is objectively beneficial or harmful for the person, he would not only err, and eliminate a whole universe of objective importance; he would also make unintelligible the existence of beneficial goods and harmful evils for the person, for he would have eliminated their ground» (Crosby, «The Idea of Value», p. 293).
[123] «Sie reduziert nur alle Bedeutsamkeit auf eine bestimmte Form des objektiven Gutes für die Person, aber sie zielt nicht darauf ab, alle Bedeutsamkeit auf ein bloß für mich Befriedigendes zurückführen, das ja überdies je nach der in Frage kommenden Person wechselt» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 43).
[124] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 1.

del bien, mientras que en el *apetito* el tema es la satisfacción de la necesidad, o el desarrollo del sujeto, desarrollo que necesita imperiosamente una cosa determinada»[125]. Podemos resumir lo dicho sirviéndonos de las propias palabras de Hildebrand: «es un desvarío cualquier intento de reducir el valor tanto al bien objetivo para la persona como al simple perfeccionamiento o incluso al pleno despliegue de la mera naturaleza humana»[126].

Es precisamente debido a la pervivencia de esta teoría del *appetitus* en la ética tradicional la razón por la que Hildebrand considera que no ha habido en ella una clara *prise de conscience* filosófica del valor que haya permitido desligarlo de las demás categorías de la importancia. No obstante, como también apunta, «el valor en el auténtico sentido de la palabra siempre estaba implícitamente presupuesto (como todo dato originario)»[127]. Por ello, como hemos tratado de destacar al abordar esta teoría, si buscamos su fundamentación no podemos dejar de encontrarnos con la categoría del valor. Por tanto, más allá de las menciones que hemos realizado y quedando pendiente analizar más pormenorizadamente hasta qué punto la postura de Aristóteles, de santo Tomás, o la de las éticas que pudieran englobarse dentro de esa «ética tradicional» son coherentes con las tesis criticadas por Hildebrand, o no está más bien criticando una suerte de «tomismo entelequial», lo cierto es que, ha quedado constatada la importancia intrínseca del valor, su diferencia con respecto a las tendencias teleológicas inmanentes y cómo el valor está presupuesto en todos los intentos de reemplazarlo por otro tipo de importancia.

2.2. El valor no depende de su puesta en relación con la persona

La otra vertiente de la crítica de Hildebrand al principio *ens et bonum convertuntur* tiene como objeto destacar que el valor es una propiedad real del ser, cualitativamente significativa. Esto implica que no puede considerarse como un mero aspecto relacional que posea el ser respecto a nuestro deseo o nuestra voluntad[128], pues su importancia no

[125] Hildebrand, *WrL*, pp. 49-50 / p. 63.
[126] Hildebrand, *Moralia*, p. 283 / p. 339.
[127] *Ibid*., p. 147.
[128] Cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 92-93 / p. 114.

presupone ninguna relación con una persona: «Incluso desatendiendo toda posible motivación el ser posee valores»[129]. Esta problemática no la desarrolla Hildebrand temáticamente con relación a la crítica de este principio, pero sí realiza algunas afirmaciones breves, aunque rotundas, que vamos a exponer a continuación, tratando de explicitar mínimamente los motivos que les subyacen. También, como veremos posteriormente, esta vertiente de la crítica del principio *ens et bonum convertuntur* tiene consecuencias para la comprensión del mal o, en general, de los disvalores.

Sabemos que, conforme a la doctrina de los trascendentales expuesta por santo Tomás en el *De Veritate*[130], no solo se hacen explícitas las propiedades trascendentales por seguirse de todo ente considerado en sí mismo ―como es el caso de los trascendentales *res* (cosa, que expresa la esencia), y *unum* (uno)―, sino también por seguirse de cada ente en orden a otro. Este último caso es el que se da en los trascendentales *aliquid* (algo, en el sentido de «otro que»), por darse en orden a otro atendiendo a la distinción; y, también, en los trascendentales *verum* (verdad) y *bonum* (bondad) pero, en este caso, atendiendo a la conveniencia de un ente respecto de otro. Lo que, según el Aquinate, sólo se puede hacer tomando como término de referencia el alma, en concreto, sus facultades, por ser el alma «en cierto modo todas las cosas»[131]. Así, en el caso de la verdad, se tratará de la conveniencia con la facultad cognoscitiva y, en el del bien, de la conveniencia con la facultad apetitiva.

Asimismo, afirma el Aquinate: «aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente […] Por eso es necesario que todas las otras concepciones del entendimiento se constituyan añadiendo algo al ente»[132]. Y, como vimos anteriormente, en el caso del bien, este no añade nada realmente al ente sino sólo una relación de razón, la relación de apetibilidad, que puede darse en relación con todos los entes, ya que es una propiedad trascendental.

---

[129] *Ibid*., p. 92 / p. 114.
[130] Tomás de Aquino, *DV*, q. 1, a. 1. Que ya habíamos expuesto anteriormente, pero que recuperamos ahora brevemente.
[131] Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 21.
[132] Tomás de Aquino, *DV*, q. 1, a. 1, p. 92.

Por el contrario, para Hildebrand, mientras que sólo sepamos de un ente que existe no podemos afirmar su bondad, no podemos sostener que posea ninguna importancia cualitativa significativa, sino sólo que es portador del valor formal de la existencia[133]. Por ello, afirmar del *ens* el principio *ens et bonum convertuntur* implica para Hildebrand, en primer lugar, que el ente se convierte en un bien por su relación con un *appetitus*, siendo así elevado desde una naturaleza neutral, en cuanto ente, a la de lo importante. Por otra parte, esta tesis presupone, tácitamente, que el bien —que Hildebrand concibe siempre como algo valioso, cualitativamente significativo— es equiparado, sin embargo, con el ser en tanto que neutral, con el ente simplemente en tanto que ente, y, por tanto —y en segundo lugar—, todo disvalor habrá de ser entendido como una falta o privación en el ser. Motivo por el que Hildebrand afirma que de la defensa de este principio se deriva la concepción del mal como una carencia en el ser. Como también señala Crosby: «Su conocida enseñanza de que el *malum* es solo una privación del bien, está obviamente relacionada con su enseñanza acerca de la convertibilidad del ser y el bien»[134].

Así, esta vertiente de la crítica del principio *ens et bonum convertuntur* implica una crítica a la concepción del mal como privación. Hildebrand considera que ni lo disvalioso es una mera carencia en el ser, ni lo valioso en sí mismo puede equipararse con un ser neutral[135]. Para él entender lo disvalioso como una carencia o privación en el ser, podría, como mucho, explicar la imperfección de un ser (como una voluntad débil, o la ausencia de voluntad en situaciones en las que una persona debe actuar, etc.), pero no el mal en él. El mal moral, el odio, la envidia, no pueden ser nunca interpretados como una falta de ser. Quiere con ello subrayar la inequívoca diferencia existente entre un ser neutral y un ser que es valioso e importante en sí mismo (sea de manera positiva, en el caso de los valores, o sea de manera negativa, en el de los disvalores)[136]. En el ámbito de los valores cualitativos, los disvalores (como es el mal moral) no son una mera falta o ausencia, sino una naturaleza cualitativa real presente en los entes que los portan:

---

[133] En este punto estamos tratando de exponer el pensamiento de Hildebrand sin incorporar todavía las consecuencias que pueda tener para esta cuestión los resultados alcanzados por nuestra investigación precedente con respecto al valor formal de la existencia.
[134] «Their well-known teaching that *malum* is only a privation of good, is obviously interrelated with their teaching on the convertibility of being and good» (Crosby, «The Idea of Value», p. 233).
[135] Sería necesario hacer una consideración más detenida de esta concepción del mal como privación para analizar el alcance de la crítica hildebrandiana.
[136] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 97-98.

> En el ámbito de los valores cualitativos, encontramos bien y mal, lo bello y lo feo, que son genuinas antítesis reales. Es indudable que ningún ser —en el sentido de sustancia— es negativo. Pero los accidentes, si extendemos este concepto —inadecuadamente— también a las actitudes de las personas y a su cualidad, son igualmente seres reales.[137]

Por tanto, Hildebrand parece estar de acuerdo con santo Tomás cuando afirma: «Ningún ser en cuanto ser es malo»[138]. Sin embargo, el Aquinate no termina ahí su afirmación, sino que la continúa aseverando que un ser es malo en cuanto que está privado de algo. Es decir, no considera el mal como una negación pura, sino como la ausencia de aquello que le es propio a una cosa por su naturaleza y que, por tanto, debería tener[139]. Pero Hildebrand, como hemos recogido en el fragmento anterior, no busca limitarse a las sustancias —como el hombre, para quien, por ejemplo, la falta de agudeza intelectual, o la falta de fuerza de voluntad y, en general, todo disvalor de perfección[140] presente en él, supone un mal en este sentido de privación[141]—, sino que quiere también considerar en sí mismas las actitudes o acciones de las personas y la cualidad encarnada en dichas actitudes, es decir, su consideración como unidades esenciales necesarias, como un determinado tipo de seres —aunque no propiamente sustancias—, destacando la relevancia de la naturaleza cualitativamente significativa de estas esencias necesarias. En este caso, especialmente, la naturaleza cualitativamente negativa de esencias necesarias como la avaricia, el odio o el rencor.

---

[137] «Im Reich der qualitativen Werte finden wir Gut und Böse, Schön un Häßlich, die wirkliche, reale Antithesen sind. Es ist zweifellos richtig, daß kein Seiendes —im Sinne einer Substanz— negativwertig ist. Aber Akzidentzien, wenn wir diessen Begriff —inadäquat— auch auf Haltungen der Person und auf ihre Qualität ausdehnen, sind ja gleichfalls real Seiende» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 98). En este mismo sentido —relevante también para una cuestión que será tratada posteriormente— afirma Hildebrand en la *Ética*: «Mientras que hay actitudes y acciones reales que son moralmente malas (por ejemplo, el odio, la envidia, el asesinato, el adulterio), no existe ningún ser real con un valor negativo o disvalor que fuese lo opuesto a ese eminente valor de la persona humana como tal. Los animales no están dotados de este elevado valor y su mera ausencia no es, de ningún modo, un disvalor» (Hildebrand, *Ethik*, p. 138 / p. 162).

[138] Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 3, ad. 2.

[139] Cf. Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 320; Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 48, a. 3; I, q. 48, a. 5, ad. 1.

[140] Los valores de perfección son valores que se basan en la perfección de una capacidad o valor ontológico, en este caso, la inteligencia y la voluntad. Sobre estos valores véase Hildebrand, *Sub. Sitt.*, cap. 5.

[141] «la naturaleza de la antítesis [en los valores de perfección] es diferente —a pesar de todo— de la que encontramos en la esfera de los valores cualitativos, ya que tiene carácter de privación. Y, así, vemos que la debilidad de la voluntad puede considerarse como un grado bajísimo de fuerza de voluntad; mientras que salta a la vista que la iniquidad maligna no podemos considerarla como un grado bajo de caridad.» (Hildebrand, *Sub. Sitt.*, p. 65 / p. 70).

Sin embargo, no se queda ahí Hildebrand, sino que, de forma excesiva, llega a afirmar que, en muchos casos, «el valor cualitativo está tan unido con la *raison d'être* de un ser que, cuando encarna un disvalor cualitativo, su valor ontológico y su valor universal de ser se tornan negativos»[142]. En el caso concreto de la persona sostiene que «el hombre está tan ordenado hacia la perfección moral, que una falta de respuesta en esta esfera corrompe el valor ontológico y, al cabo, lo haría desaparecer»[143]. Mientras que, como sostiene Spencer, en la visión escolástica, los accidentes aumentan el valor de la sustancia sin alterar esencialmente el valor subyacente: «Por ejemplo, a pesar del valor o disvalor adicional añadido a una persona por sus actos, la persona en cuanto tal siempre conserva el mismo valor o bondad, ya que esa bondad es realmente idéntica al ser»[144]. Por el contrario, para Hildebrand, determinados actos parecen no sólo añadir nuevas realidades sobre la sustancia, sino que modifican completamente su valor.

Pero ¿cómo puede un valor ontológico, el valor de la persona, volverse negativo? Pregunta que se vuelve especialmente complicada de contestar si nos damos cuenta de que se trata de valores que no tienen un disvalor contrario, sino que son valores que se dan o no se dan y que tampoco pueden darse en mayor o menor medida siendo, por tanto, imposible no sólo que disminuyan, sino que cambien de «signo». Por ello decimos que la afirmación de Hildebrand es exagerada y, también, porque, como en numerosas ocasiones expone el propio autor, los valores ontológicos presentes en la persona no se modifican, no desaparecen, por las acciones moralmente negativas que lleve a cabo, sino que pertenecen a dicho ente por el hecho de ser el ente que es. Así, cuando presenta la distinción entre los valores cualitativos y los valores ontológicos, sirviéndose del valor ontológico de la persona humana, él mismo afirma que «el valor ontológico de la persona es propio de este ser como tal. Una vez que existe, posee un valor ontológico y es imposible que lo pierda»[145].

---

[142] Hildebrand, *Ethik*, p. 161 / p. 186.
[143] *Ibid*., p. 144 / p. 169.
[144] «For example, regardless of the additional value or disvalue added to a person by his acts, the person as such always retains the same value or goodness, since that goodness is really identical to the being.» (Spencer, «Beauty and Being», p. 324). Vemos, además, en esta argumentación —lo que será relevante posteriormente— un ejemplo en el que el bien (la bondad en cuanto persona) es identificado con el ser.
[145] Hildebrand, *Ethik*, p. 141 / p. 166.

No obstante, lo que sí es característico de la propuesta de Hildebrand y que, además, puede mantenerse sin tener que afirmar que el ser deje de poseer el valor formal de la existencia, o el determinado valor o valores ontológicos que posea, es que, debido al disvalor cualitativo encarnado en una persona —más allá de sus valores ontológicos—, hubiera sido preferible que dicho ser individual no hubiera existido o que hubiera dejado de existir. Se refiere a los valores cualitativos, y no a otro tipo de valores —es decir, no al valor de la existencia—, cuando sostiene que «[l]os valores cualitativos *deben* ser realizados; su existencia tiene en sí un valor. Los disvalores cualitativos no deben ser reales»[146]. Esto casa, también, con su afirmación de que, con relación al mal moral, el valor formal de la existencia queda completamente oculto por los disvalores morales. De igual forma, también los valores cualitativos eclipsan a este valor, dificultando que pueda ser aprehendido[147].

Por tanto, no se trataría tanto de que estos valores se convirtieran en negativos, sino de que quedarían completamente relegados o eclipsados por los disvalores portados por el ente, por los cuales, además, sería preferible que no existiera. Esto, según el propio Hildebrand, «se aplica, especialmente, a muchos accidentes. Mejor hubiera sido que el odio o que una acción impura nunca hubiese tenido lugar; que no se hubiese compuesto nunca una melodía mediocre, fea y vulgar»[148]. Pero, incluso en el caso en el que se aceptara que, por las terribles acciones llevadas a cabo por un hombre, hubiera sido preferible que dicho hombre no existiera o que dejara de existir, esto no torna en negativos ni su valor ontológico como persona, ni el valor formal de su existencia; valores que posee, simplemente, por ser el determinado ente que es y por ser realmente existente. No obstante, estas afirmaciones de Hildebrand nos hacen tomar conciencia de la relevancia de la naturaleza cualitativamente significativa de las esencias necesarias, aun cuando no se trate de sustancias[149].

---

[146] *Ibid*., p. 161 / p. 185.
[147] «En el mal moral, el mero valor del ser queda completamente encubierto por el disvalor cualitativo» / «Der bloße Wert des Seienden ist beim sittlich Bösen völlig durch den qualitativen Unwert zugedeckt» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 99).
[148] Hildebrand, *Ethik*, p. 161 / p. 186.
[149] A este respecto es relevante la distinción que establece Crosby entre la justificación en existir que posee un valor por ser un valor y la justificación en existir del ser que porta dicho valor: «No queremos decir que todo valor poseído por un ser haga a ese ser como un todo digno de existir. Los valores intelectuales que posee un hombre moralmente malo serían incapaces de conferirle esta dignidad a su existencia […] las facultades intelectuales de tal hombre, en tanto que tienen valor, están justificadas en su existencia, son

Si nos trasladamos ahora al ámbito de los valores estéticos y de los distintos tipos de belleza, podemos concebir que, en aquellos entes que son estéticamente feos debido a una falta en el desarrollo de su principio formal —así, por ejemplo, un caballo al que le falte la crin, o los caballos que están siendo modificados genéticamente para que el aspecto de su cabeza se parezca al de los caballos de dibujos animados—[150], se hable del disvalor de la fealdad como de una privación pero, no así, en el caso, por ejemplo, de la belleza o fealdad de las especies. La fealdad de la tenia solitaria, de los pulpos o los hipopótamos, no depende de la carencia o completa realización del principio formal de estas especies, sino que, aun cuando no haya ninguna carencia o perturbación en su desarrollo, se trata de especies estéticamente feas[151].

Por último, en tercer lugar —y muy relacionada con la primera afirmación, según la cual el ente se convierte en un bien por su relación con un *appetitus*—, sostiene Hildebrand que conforme a la tesis de la convertibilidad del ser y el bien «uno ha dicho todo respecto al ente en cuanto tal tan pronto como conoce que es un ser»[152]. Pues en cuanto que es un ser realmente existente, en la medida en que sea puesto en relación con el hombre, será apetecible y, con ello, bueno, pues podemos afirmar por principio que lo es. Pero Hildebrand insiste en que «esta proposición no es evidente ni ha sido probada de

---

dignas de ser; pero si su existencia personal como un todo es digna de ser, es otra cuestión» / «We do not mean to say that every value possessed by a being makes that being as a whole worthy of existing. The intelectual values possessed by a morally evil man would be unable to confer this worthiness on his existence […] the intellectual powers of such man, insofar as they bear value, are justified in their existence, are worthy to be; but whether his personal existence as a whole is worthy to be, is another question» (Crosby, «The Idea of Value», p. 300). Del mismo modo vemos que, respecto a los disvalores portados por la persona, habría que establecer qué tipo de valores y qué preponderancia sobre esos disvalores sería necesaria para que el ente, en este caso la persona, fuera digna, estuviera justificada en existir. Es decir, tampoco el hecho de que una persona sea portadora de disvalores, morales por ejemplo, implica necesariamente que, en general, como un ser determinado, no esté justificado en existir y por tanto, como afirma Hildebrand, que se estuviera justificado al afirmar que es preferible que dicho hombre no exista o que deje de existir.

[150] Cf. Cap. 3, apartado 3: «El carácter formal de la belleza trascendental»; cf. https://www.orrionfarms.com/horse/el-rey-magnum-rcf/ Consultado el 23/11/2021.

[151] Cf. Hildebrand, «Schönheit der Species und andere Qualitäten der Tiere» en *Ästhetik*, vol. 1, cap. 8, pp. 190-192; *Ästhetik*, vol. 1, cap. 12. Asimismo, «es falsa la afirmación de que todo es bello si el espectador tiene la capacidad de descubrirlo. Hay cosas feas en la naturaleza y, sobre todo, obras de arte triviales y aburridas.» / «[Aber trotz alledem] ist die Behauptung falsch, alles sei schön, wenn der Betrachter nur die Fähigkeit besitze, es zu entdecken. Es gibt häßliche Dinge in der Natur und vor allem triviale, langweilige Kunstwerke» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 361).

[152] «Über das *ens* als solches ist alles gesagt, wenn man weiß, daß es ein Seiendes ist» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 43).

manera alguna»[153]. En definitiva, lo que parece estar en juego es si es lo mismo que las cosas sean buenas y que las cosas sean:

> mientras únicamente afirmemos que algo existe, no formulamos todavía el dato de la importancia. […] Toda investigación sobre si un ser real es o no bueno, sobre si posee o no un valor, justifica la verdad de esta afirmación. Al saber que algo existe, no por ello sabemos todavía si es un bien o un mal[154].

¿Pero acaso no es santo Tomás consciente de esta diferencia? Baste por el momento señalar que el propio Aquinate toma en consideración, en una de sus cuestiones, la afirmación de Boecio según la cual una cosa es que las cosas sean buenas y, otra, que sean[155].

3. CRÍTICA AL PRINCIPIO *ENS ET BONUM CONVERTUNTUR* A PARTIR DEL DESARROLLO DE LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DEL VALOR DE HILDEBRAND

Para tratar de comprender mejor estas afirmaciones y las conclusiones que pueden sacarse de ellas, vamos a servirnos de la crítica al principio *ens et bonum convertuntur* llevada a cabo por Crosby desde una teoría fenomenológica del valor y de las respuestas que ha recibido por parte de autores como Waldstein y Aertsen. Esta crítica de Crosby se encuentra en su propuesta de reforma de la metafísica tradicional del *bonum*, la cual se fundamenta, precisamente, en la teoría del valor de Hildebrand y en desarrollos de esta teoría llevados a cabo por él y por Josef Seifert[156]. Ha de quedar claro desde el principio que, aunque se trate de una crítica a la concepción aristotélico-tomista del bien, no busca desprestigiar esta filosofía —con la cual reconoce encontrarse en profunda solidaridad—, sino complementarla y lograr una mejor fundamentación de algunas de sus tesis fundamentales como son la objetividad del bien y la inmanencia del bien en los entes. El

---

[153] «Dieser Satz ist weder evidente noch irgendwie bewiesen» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 43).
[154] Hildebrand, *Ethik*, p. 153 / p. 177.
[155] Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 1, obj. 1.
[156] Se trata de dos prestigiosos discípulos de Hildebrand de nuestros días. Las ideas que vamos a recoger pueden encontrarse en los siguientes artículos: John F. Crosby, «The Idea of Value»; en el apéndice a este artículo, redactado por Seifert, que lleva por título «Being and Value. Thoughts on the Reform of the Metaphysics of Good within Value Philosophy», en *Aletheia* vol.1, n. 2 (1977), pp. 3328-336, así como en John F. Crosby, «Are Being and Good Really Convertible?».

propio Crosby concluye su artículo afirmando que «sostenemos junto al tomismo el ser del bien y la bondad real de los seres; y proponemos que estas verdades metafísicas fundamentales pueden ser adecuada y convincentemente sostenidas, no en base a la idea tradicional del *bonum*, sino solo en base a la auténtica idea de valor»[157].

3.1. Primera consideración sobre la relacionalidad del bien

En primer lugar, Crosby afirma que la metafísica del bien contenida en el epítome *ens et bonum convertuntur* absorbe erróneamente el valor en el ser, no siendo el valor reductible al bien en el sentido de la convertibilidad tomista. En el apartado dedicado a estudiar en qué sentido el bien y el ser son convertibles para el Aquinate, sostiene Crosby que, aunque el «bien» y el «ser» no son sinónimos —pues el bien añade una cierta relación entre el ser y el *appetitus* y, como recoge del propio santo Tomás, no es vano, o un sinsentido, afirmar que el ente sea bueno[158] —, parece que el «bien» y el «ser en cuanto apetecible» sí lo son. Para afirmar esto Crosby se basa, fundamentalmente, en las tesis implicadas en la teoría de los trascendentales: «El bien añade solo lo que él llama una cierta "relación conceptual" a un ente, es decir, una relación que no afecta o modifica el ente deseado más de lo que el conocimiento afecta o modifica el objeto conocido»[159]. Pero, para Crosby, esto supone una absorción del valor en el ser que oscurece la distinción entre lo importante, como un momento distinto de un ente, y el ente que posee la importancia pues, considera que «el *bonum* añade más a la actualidad de un ser realmente existente que la relación a un *appetitus*»[160].

---

[157] «we hold with Thomism the being of good and the real goodness of beings; and we submit that these fundamental metaphysical truths can be adequately and convincingly maintained, not on the basis of the traditional idea of *bonum*, but only on the basis of the authentic idea of value» (Crosby, «The Idea of Value» p. 316).

[158] Cf. Tomás, *DV*, q. 21, a. 1; *ST*, I, q. 5, a. 1. Como señala Crosby, hay que tener cuidado de no omitir la complejidad del pensamiento tomista, pues a pesar de que todo ser, en tanto que es, es bueno, santo Tomás afirma, como veremos, que el centro de gravedad de la perfección y bondad de una cosa reside en sus accidentes. Pero, en cualquier caso, como muestra Crosby, la importancia de un ser es irreductible a la plena actualidad del ser en cuanto realmente existente («The Idea of Value», p. 269).

[159] «Good ads only what he calls a certain 'conceptual relation' to a being, that is, a relation which no more affects or modifies the desired being than the act of knowledge affects or modifies the known object.» (Crosby, «The Idea of Value», p. 243); cf., Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, *ST*, I, q. 5.

[160] «*bonum* adds more to the actuality of really existing being than a relation to an *appetitus*» (Crosby, «The Idea of Value», p. 269).

Quizá no sea superfluo señalar que cuando uno se acerca al pensamiento aristotélico-tomista desde la fenomenología realista de Hildebrand es fácil que pueda encontrar en él, como afirma Walstein, la defensa del «tomismo entelequial». Por ello, para el que se acerca desde esta perspectiva es relevante recordar que, como expresan tanto Aertsen[161], como Waldstein[162], y como puede reconocer cualquiera que se adentre en los textos de Aristóteles por sí mismo, la definición aristotélica del bien como aquello que todos apetecen es una definición *a posteriori*, es decir, es una definición por su efecto propio y, por tanto, no es una definición en sentido riguroso, la cual implicaría detallar tanto el género como la diferencia específica de aquello que se está definiendo (como al definir al hombre como animal racional). Esto conviene recordarlo porque permanece la definición, pero queda en el olvido el contexto y la justificación que la fundamenta. Esto mismo sucede con la definición de la belleza. Cuando santo Tomás afirma que «son llamadas bellas aquellas cosas que agradan cuando son vistas»[163], no está definiendo la belleza por su esencia —no se trata de una definición esencial—, sino por lo que es posterior a ella. En este tipo de definición de lo que se trata es, en definitiva, de que la causa —la esencia misma del bien o la belleza— se revele a través de su efecto propio.

Ante la imposibilidad de alcanzar una definición del bien, Aristóteles opta por caracterizarlo por su efecto propio y, de forma similar, actúa Hildebrand cuando afirma que, con el término «importancia», se refiere el carácter de un ente que permite engendrar en nosotros una respuesta afectiva o volitiva[164]. Como explica Crosby, respecto a esta aseveración de Hildebrand:

> tiene que ser entendida como caracterizando la importancia en términos de aquello que esencialmente se deriva de ella; esta caracterización sólo *apunta* a la esencia más íntima de la importancia, no la alcanza directamente. Esto no es un defecto en la caracterización de Hildebrand [tampoco, por tanto, en la definición del bien de Aristóteles o del Aquinate], pues la importancia

[161] Cf. Aertsen, «Aristotle's Definition: "The good is what all desire"» en «Convertibility of Being and Good», p. 454-455.
[162] Cf. Waldstein, «St.Thomas's Definition of the Good in General» en «on Goodness and Happiness», pp. 414-418.
[163] «*id quod visum placet*» (Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 4, ad. 1; trad. en Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 327).
[164] Cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 29-30 / p. 44.

> es un *Urdatum* [dato originario], cuya sustancia más íntima no puede ser directamente «recuperada» en referencia a otras cosas; en este sentido es indefinible.[165]

Con ello, tanto Hildebrand, como Crosby, quieren destacar que la importancia ha de conocerse a través de ella misma, ha de ser aprehendida en una intuición originaria, pero, para poder al menos caracterizarla, se sirven de lo que se sigue esencialmente de ella. Santo Tomás, por su parte, ante la imposibilidad de definir el bien, justifica de forma similar la definición dada por Aristóteles: «lo que es primero no puede ser conocido por algo anterior sino que es conocido por lo posterior, como la causa a través de sus efectos propios. Pero como el bien propiamente es lo que mueve al apetito, es presentado a través del movimiento del apetito»[166]. Por tanto, a pesar de la diferencia formal de presentar o no una definición —que ni siquiera es una definición esencial— y de que santo Tomás no aceptaría la apelación a la intuición originaria del bien o de la belleza, el método seguido para caracterizar el bien y la importancia es el mismo.

No obstante, este carácter a posteriori de la definición del bien, como reconoce Aertsen —y por ello lo hemos traído a colación—, puede fácilmente malinterpretarse si el bien se concibe sólo como «algo relativo a un *appetitus*»[167]. Tomás sostiene explícitamente que «la ratio del bien implica una relación, no porque el nombre "bien" signifique sólo una relación, sino porque significa algo a lo que una relación es consiguiente junto con la relación misma»[168]. ¿Cuál es el problema? Que se está denominando como bien tanto al bien «ontológico», el bien presente en el objeto, ese algo a lo que una relación es consiguiente, es decir, aquello que posibilita que se dé la relación de apetibilidad, como a la razón de bien, es decir, a la relación de razón, de apetibilidad, que añade el bien en cuanto trascendental, en cuanto puesto en relación con la voluntad del hombre. Sin embargo, la prioridad del bien (de lo apetecible) respecto de la relación

---

[165] «this has to be understood as characterizing importance in termns of what essentially flows from it; this characterization only *points* to the innermost essence of importance, it does not get at it directly. This is no fault in von Hildebrand's characterization, for importance is an *Urdatum*, whose innermost substance cannot be directly "given back" in terms of other things; it is in this sense indefinable» (Crosby, «The Idea of Value», pp. 256-257).

[166] Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, I.1.9. Trad. Ana María Mallea. Ediciones CIAFIC, Buenos Aires, 1983, p. 5.

[167] Crosby, «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?», p. 178.

[168] Aertsen, *La filosofía medieval*, pp. 292-293, cf. Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a. 6.

de la voluntad con el bien es manifiesta en la propuesta tomista, como se expone en el siguiente fragmento:

> en todas las potencias que son movidas por sus objetos, los objetos son naturalmente previos a los actos de aquellas potencias: como el motor es anterior al moverse de su propio móvil. De tal tipo de potencia es la voluntad: pues lo apetecible mueve al apetito. Por tanto el objeto de la voluntad es anterior naturalmente a su acto.[169]

Por tanto, la crítica de Hildebrand, según la cual, sería la relación con un *appetitus* la que haría que un ente neutral se convirtiera en un bien, no alcanza al pensamiento aristotélico-tomista, puesto que no es por la relación con el ente por la que este se convierte en un bien. Es claro que es el bien el que funda la relación de apetibilidad, lo que mueve a la voluntad del hombre hacia ese ente. Podría más bien decirse que es por la puesta en relación del ente con la voluntad del hombre por la que puede llegar a descubrirse el bien en el ente y, ciertamente, que si no hay persona que se ponga en relación con ese ente ese bien no podrá ser descubierto o apetecido[170]. Es decir, no se niega la prioridad del bien sobre el apetito; el bien es el *principium* y la voluntad tendiendo a ese bien el *principiatum*[171]. Esta prioridad del bien sobre la razón de apetibilidad en el pensamiento tomista la explica muy claramente Alice Ramos en su artículo sobre los trascendentales:

> la verdad, la bondad y la belleza añaden a nuestro conocimiento del ente una relación de razón, relación que tampoco añade nada real, pues el ente en cuanto verdadero o bueno no depende realmente de la inteligencia [humana] o de la voluntad, es decir, la verdad o la bondad del ente no depende de que sea conocida o deseada.[172]

---

[169] *Summa Contra Gentiles*, l. III., cap. 26, n. 9.

[170] Aunque no puede dejar de señalarse que la aproximación tomista del bien a través de la apetibilidad no se restringe al ámbito de las personas, sino que también contempla analogías al *appetere* en seres infrapersonales, lo que por principio excluye Hildebrand que restringe su investigación a la esfera personal. Cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 33 / p. 48.

[171] Reconocida la prioridad del bien sobre el apetito en la propuesta tomista, quedarían pendientes de resolver las siguientes cuestiones: a) conforme al principio *ens et bonum convertuntur*, todo ente ha de ser un bien y, por tanto, debería ser reconocido y apetecido como tal cuando fuera puesto en relación con una persona o debería poder explicarse por qué, a pesar de ser un bien, esto no sucede con todo ente; b) habría que diferenciar cómo la voluntad es atraída por la «bondad ontológica» (por ser perfecto y estar en acto), por el *bonum* entendido como trascendental o por el valor formal de la existencia y, por otra parte, por la bondad cualitativa, por los valores cualitativos, lo que implica también acciones y actitudes.

[172] Alice M. Ramos, *Los trascendentales del ser*, en Francisco Fernández, Juan Andrés Mercado (edit.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2015/voces/trascendentales/Trascendentales.html.

En concreto, con relación a la verdad expone cómo la relación entre las cosas y nuestro entendimiento no es simétrica, explicando la afirmación aristotélica, recogida por el Aquinate que dice que «lo cognoscible es relacionado, no porque él mismo se refiera, sino porque otro se refiere a él»[173]:

> las cosas sólo se relacionan con el entendimiento humano mediante una relación de razón, ya que las cosas, independientemente de ser conocidas por el hombre, son verdaderas. Nuestro entendimiento se relaciona así con las cosas por una relación real, relación de dependencia, ya que la verdad de las cosas, lo que se ha llamado la verdad ontológica, es el fundamento de la verdad en el entendimiento humano; nuestro entendimiento depende así de la verdad de las cosas[174].

Por último, con relación al bien, asevera Alice Ramos que «las cosas no son apetecibles porque las deseamos, sino que son apetecibles por ser perfectas y por estar en acto por su propio ser»[175].

3.2. La importancia como momento distintivo del ente

Pero, más allá de estas primeras consideraciones acerca de la relacionalidad del bien, queremos destacar cómo el análisis llevado a cabo por Crosby muestra que la importancia[176] es un momento distintivo del ente, el cual no puede equipararse ni con el ente en cuanto receptor de algún interés, ni con las propiedades del ente que fundan su importancia, ni, tampoco, con el poder del ente para motivar —aunque guarde relación con todos ellos—. Asimismo, y esto es lo que nos interesa destacar a nosotros, este reconocimiento de la importancia como un momento diferenciado del ente le permite a Crosby hacer una distinción fundamental en la comparación entre la verdad y el bien llevada a cabo por santo Tomás. Afirma el Aquinate: «Como lo bueno está relacionado con el apetito, lo verdadero lo está con el conocimiento. […] así como lo bueno añade al

---

[173] Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a. 1, p. 1026.
[174] Alice Ramos, *Los trascendentals del ser*. Aunque, no podemos olvidar, que el mismo santo Tomás sostiene que «la verdad principalmente está en el entendimiento, secundariamente está en las cosas en cuanto que se relacionan con el entendimiento como principio» (Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 16, a. 1.).
[175] Alice Ramos, *Los trascendentales del ser*.
[176] Crosby parte en el desarrollo de su artículo de la importancia en general, mostrando que determinadas características generales son compartidas por los distintos tipos o categorías de la importancia —como las denominará Hildebrand, cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 3—, entre las cuales se encuentra el valor.

ser la razón de apetecible, también lo verdadero añade algo por su relación con el entendimiento»[177], que Crosby resume en la siguiente fórmula: «Así como el *verum* añade al ente la *cognoscibilidad*, le añade el *bonum* la *apetibilidad*»[178].

Sin embargo, Crosby considera que este símil entre lo verdadero y lo bueno más que clarificar oscurece qué sea el *bonum* o la importancia. Pues la cognoscibilidad de un ente no es un momento diferenciado de ese ente en virtud del cual pueda ser conocido, sino que es ese mismo ente en tanto que abierto a la posibilidad de ser conocido. La importancia, por su parte, no es simplemente ese ente en tanto que abierto a algún interés o apetito. Sostener esto implica omitir una «entidad» o momento que se da realmente en el ente y que es el que es capaz de despertar el interés por el ente.

La importancia no es nunca constituida por el interés que tomamos en una cosa, sino que es justamente a la inversa: «la importancia de un ser fundamenta nuestro interés en ese ser»[179]. Un objeto no se presenta a sí mismo por encima de lo neutral porque nosotros tomemos interés en él, sino que tomamos interés en él porque se nos presenta como importante en algún sentido. Es decir, la importancia no es simplemente el objeto en tanto que punto de referencia de algún interés, sino que la posibilidad de que ese interés se dé depende del momento de la importancia del objeto. Esta importancia, como un momento diferenciado del ente, la describe Crosby, no como una propiedad más del ente, sino como una cierta modificación del ente que abraza todas las otras propiedades que tiene y que hace que dicho ente salga del ámbito de lo indiferente, de lo neutral[180].

Así, incluso en el caso de la importancia del agua para el hombre sediento, el interés suscitado por ella presupone que previamente se haya aprehendido como algo importante. Decimos incluso, porque, en este caso, la importancia que el agua presenta

---

[177] Tomás, *ST*, I, q. 16, a. 3.
[178] «As *verum* adds *cognoscibile* to being, so *bonum* adds *appetibile* to it» (Crosby, «The Idea of Value», p. 238).
[179] «the importance of a being grounds our interest in that being» (Crosby, «The Idea of Value», p. 254).
[180] Cf. Crosby, «¿Son ser y Bien realmente convertibles?». En este artículo caracteriza a los valores como propiedades «consecuenciales» [«consequential properties»], diferenciándolas tanto de las propiedades constitutivas, como de las que generalmente se consideran no-constitutivas por acompañar a todo el ser (como son la unidad interna del ser, su realidad o su determinación), que Crosby considera también constitutivas. Entiende por consecuencialidad del valor «el hecho de que el valor resulte de una cosa sin añadirse al ser constitutivo de la misma (sic)» (Crosby, «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?», p. 184).

no es la de un valor, la de una importancia intrínseca, sino una importancia meramente subjetiva que se da al hombre sediento y que se desvanece una vez que este ha saciado su sed —sin que el agua pierda por ello como propiedad suya la capacidad de saciar la sed—[181]. Mientras el agua no sea aprehendida como importante, mientras no se presente ante nosotros como no indiferente, aunque en ningún caso pierda su capacidad, su poder causal para calmar la sed, y aun cuando esta propiedad suya sea aprehendida, no podrá atraer a la voluntad[182]. Como afirma Hildebrand al comienzo de su *Ética*, y como podemos reconocer nosotros en nuestra experiencia: «No es suficiente decir: *nihil volitum nisi cogitatum,* (nada se quiere si no se conoce); debe añadirse: nada puede quererse si no se nos da como siendo importante de algún modo»[183]. Como exponíamos al comienzo del tercer capítulo[184], un ser, como el bolígrafo que tenemos ahora mismo en nuestra mano para tomar notas, puede ser objeto de nuestro conocimiento y, no obstante, ser incapaz de motivar nuestra voluntad o nuestras respuestas afectivas, permaneciendo, así, como un objeto neutral para nosotros[185].

La importancia, este momento diferenciado del ente, es el fundamento de la capacidad del ente para atraer nuestro interés. Por tanto, puesto que es su fundamento, no pueden identificarse, es decir, no se puede equiparar la importancia del ente con su capacidad para ser fuente de motivación:

---

[181] Es decir, esa importancia que posee el agua para el hombre sediento la posee en virtud de la propiedad que posee para calmar la sed, pero no se puede identificar la importancia del agua con sus propiedades puesto que, sin perder dichas propiedades, el agua vuelve a presentarse como indiferente para el hombre que ha saciado su sed; están íntimamente relacionadas, pero no son equivalentes: «*no es* la capacidad para saciar la sed la importancia del agua; es más bien esta capacidad en su estado de ser sacada de la neutralidad lo que es su importancia» / «it *is not* the power to quench thirst which is the importance of the water; it is rather this power in its state of being lifted out of neutrality which is its importance» (Crosby, «The Idea of Value», p. 252). He aquí la primera distinción de la importancia respecto a cosas con las que puede confundirse.

[182] Es decir, la importancia funda nuestro deseo y no a la inversa. La importancia tiene que ser aprehendida en un objeto antes de que ese objeto pueda ser deseado, incluso en las formas subjetivas de importancia; la importancia no puede ser nunca el resultado de nuestro deseo. Sostener que algo tiene una importancia positiva solo porque lo deseamos, no es afirmar que tenga solo un tipo de importancia subjetiva, sino que es sostener una imposibilidad a priori (cf. Crosby, «The Idea of Value», p. 257).

[183] Hildebrand, *Ethik*, p. 30 / p. 45. Y no sólo si no se nos da como importante, sino si no se nos da como importante por «encima» de otros objetos revestidos de importancia. Así el vaso de agua no pierde su importancia sólo subjetivamente satisfactoria porque finalmente no dirija mi interés, mi voluntad, hacia él, por ejemplo, porque beber el vaso de agua suponga que tenga que moverme y prime la importancia sólo subjetivamente satisfactoria con la que se me presenta no moverme —otra cosa sería si no se tratara de algo sólo subjetivamente satisfactorio sino de un valor—. Pero no por ello dejo de reconocer la importancia sólo subjetivamente satisfactoria del agua ni la propiedad que posee el agua para saciar la sed.

[184] Cf. Cap. 3, apartado 1: «El valor formal de ser algo y la belleza trascendental».

[185] «La voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien.» (Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 82, a. 2, ad. 1).

> Es esencial ver que, en realidad, el momento de la importancia no está correctamente caracterizado, en su esencia misma, como una aptitud o capacidad para motivarnos; no es un momento que «se agote» en fundar nuestro interés, en mover nuestra voluntad o nuestros afectos. No, esta capacidad para motivar se muestra como algo que necesariamente *surge de* la importancia: *puesto que* algo es importante, *entonces*, necesariamente, tiene la capacidad para motivar.[186]

A esto responde la referida imposibilidad, a la que se enfrenta Hildebrand, de ofrecer una definición de la importancia. De ahí, su caracterización de la importancia, de manera indirecta, apuntando a la capacidad que esta tiene para motivar respuestas afectivas o volitivas. El caso en el que más claramente se ve esta distinción es en el del valor, como, por ejemplo, en el valor moral de la gratitud. La excelencia moral de la gratitud no es reductible a su capacidad para suscitar admiración en el que contempla un acto de gratitud. Esa excelencia se mantendría intacta aun cuando no fuera nunca admirada por nadie, es decir, «no es una mera potencialidad que sea actualizada solo al ser admirada. […] el valor es en primer lugar él mismo y, después, sobre la base de aquello que es, es capaz de motivar a las personas»[187].

Sin embargo, como sostiene Crosby, podemos afirmar que en el tomismo se reconoce el ser que posee importancia, es decir, el bien, así como la capacidad para motivar que procede de la importancia, pero se pasa por alto el momento de la importancia, la importancia misma y, por ello, se fundamenta la capacidad para motivar en el ser y no en la importancia del ser[188]. Señalar este momento del ser no supone multiplicar innecesariamente los entes, sino reconocer algo que verdaderamente nos es dado[189]. Ateniéndonos al dato de la importancia, el símil entre la importancia y lo

---

[186] «it is essential to see that, in reality, the moment of importance is not rightly characterized, as to its very essence, as an aptitude or power to motivate us; it is not a moment which 'exhausts itself' in grounding our interest, in moving our will or our affections. No, this power to motivate shows itself to be something which necessarily *results from* importance: *because* something is important, *therefore* it necessarily has the power to motivate» (Crosby, «The Idea of Value», p. 255).

[187] Crosby, «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?», p. 175.

[188] Cf. Crosby, «The Idea of Value», p. 267.

[189] Crítica presentada por Waldstein a la fenomenología, tal y como es defendida por Hildebrand y Crosby, afirmando que la unión de premisas fenomenológicas y de una metafísica realista —defendida tanto por Hildebrand como por Crosby— conlleva una errónea multiplicación de entidades y, consecuentemente, la pérdida de los contornos y unidad del ser real, cf. Waldstein, «on Goodness and Happiness», pp. 424-425, n. 60.

verdadero sólo podría establecerse del siguiente modo: «así como es esencial al ente el ser capaz de ser conocido, es esencial a la importancia el ser capaz de despertar interés»[190]. De forma que el polo de referencia respecto al interés no es el ente (como sí lo es en el caso de la cognoscibilidad), sino la importancia de ese ente.

Es por ello por lo que no se puede afirmar: «Así como el *verum* añade al ente la *cognoscibilidad*, le añade el *bonum* la *apetibilidad*» sino, más bien, así como la verdad —la razón de verdad—, «añade» la cognoscibilidad al ente, es decir, la adecuación del ente al entendimiento, así el bien —la razón de apetibilidad— añade la apetibilidad a la importancia, al momento de importancia del ente[191]. Pues, como hemos expuesto, la relación de interés, de apetibilidad, no tiene como polo de referencia al ente, sino a este en tanto que importante. Esta relación de interés, de apetibilidad, es imposible frente a un ente que se presenta como neutral, es imposible frente al ente solo en tanto que ente. O, expresándolo de otra manera, podemos decir que la cognoscibilidad del ente es simplemente el ente en tanto que abierto a la posibilidad de ser conocido[192] —es decir, la cognoscibilidad, la inteligibilidad, no es un momento distinto del ente (esto sí sería multiplicar innecesariamente entidades)— y posibilita la relación de razón entre el ente y el entendimiento humano, en la que hay, como dijimos anteriormente, una relación de dependencia de nuestro entendimiento respecto de las cosas. Por ello, sin el ente, evidentemente, no habría posibilidad de que fuera conocido. Sin embargo, la apetibilidad del ente, en cuanto relación de razón, se da entre el ente en tanto que importante y el sujeto, no entre un ente cualquiera y el sujeto y, sin ella, sin la importancia, la relación de apetibilidad no sería posible, el ente no podría ser apetecido[193].

---

[190] «just as it is essential to being to be able to be known, so it is essential to importance to be able to elicit interest» (Crosby, «The Idea of Value», p. 267).

[191] Cuando Crosby sostiene que la razón de verdad añade la cognoscibilidad, no se refiere a que añada una propiedad al ente, sino que añade la adecuación del entendimiento y la cosa, como es entendida la razón de verdad en la tradición aristotélico-tomista.

[192] «En la medida en que algo tiene entidad en esa misma medida está ordenado por naturaleza a adecuarse al entendimiento; y así la razón de verdadero sigue a la razón de ente» (Tomás de Aquino, *DV*, q. 1, a. 1, ad. 6).

[193] Pero, insistimos, esto no supone una multiplicación innecesaria de entidades, como es criticado por Waldstein, sino el reconocimiento de un momento del ente sin el cual las respuestas volitivas o afectivas (la relación de apetibilidad) no pueden ser comprendidas. Tampoco supone eliminar o poner en duda la unidad del ser y el valor, véase Crosby, «The Idea of Value», cap. 4.

Basándonos en lo que acabamos de exponer sostenemos que no puede establecerse un paralelismo estricto entre la convertibilidad del ser y la verdad y la convertibilidad del ser y la bondad, sino que el paralelismo sólo podría presentarse entre el ser y la verdad y la importancia y la bondad, es decir, entre el ser y la cognoscibilidad y la importancia y la apetibilidad. «La analogía con el *verum* ilumina la relación entre la importancia y el poder para motivar, no la relación entre ente e importancia»[194]. Pero, no por ello, se está negando la unidad del ente y la importancia[195]. Todo ello hace pensar que tampoco podrá establecerse un paralelismo estricto con respecto a la belleza. ¿Por qué? Porque la relación que establezca el sujeto con la belleza, al igual que en el caso del bien, requiere de la mediación de la importancia. Asimismo, la relación entre el sujeto y la belleza no es una relación que se dé con el ente en tanto que ente, sino sólo con el ente en tanto que importante[196].

Además, en el caso concreto del valor, si en un ser no se diferencia la importancia del valor de su capacidad para motivar, entonces el concepto de valor, de importancia intrínseca, se convierte en una idea contradictoria. Ya que, «la capacidad de un ser para motivar es en cierto sentido relacional a una persona; presupone una persona en el mismo sentido en el que la cognoscibilidad del ser presupone una persona»[197], sin embargo, la importancia del valor es independiente de toda relación con un sujeto cognoscente, de toda respuesta afectiva o volitiva que despierte, pues se trata un tipo de importancia que posee el ente que reposa en sí misma.

---

[194] «The analogy with *verum* illuminates the relation between importance and the power to motivate, not the relation between being and importance» (Crosby, «The Idea of Value», p. 267).
[195] La importancia no puede existir por sí misma como la sustancia, no es un sujeto, sino que presupone un sujeto: «todo dato de importancia, a pesar de su "distintividad" en cuanto dato, es la importancia de algún ser» / «every datum of importance, despite its "distinctness" as a datum, is the importance of some being» (Crosby, «The Idea of Value», p. 253).
[196] El *bonum* no puede ser inmanente al *ens* como el *verum* lo es, tampoco la belleza y, sin embargo, para santo Tomás, el *verum* pertenece primeramente al entendimiento y segundamente a la cosa, a diferencia del bien. ¿Sin embargo o precisamente por la peculiaridad del bien y la belleza y su no inmanencia al ente del mismo modo que la verdad?
[197] «the power of a being to motivate is in a certain sense relational to a person; it presupposes a person in the same sense in which the knowability of a being presupposes a person» (Crosby, «The Idea of Value», p. 279).

3.3. Todo ser dotado de un valor exige una respuesta adecuada

El siguiente aspecto que queremos destacar de los señalados por Crosby es su crítica al pensamiento tomista por faltar en él una *prise de conscience* de la idea de la relación debida contenida en el valor[198]. Se trata nuevamente de una idea solidaria con el pensamiento tomista pero que, aun siendo implícitamente reconocida en muchos lugares de su obra no es, sin embargo, consistentemente defendida ni señalada en todos los lugares relevantes[199]. Hildebrand, por su parte, reconoce cómo los valores —no ya la importancia en general, sino el tipo específico de importancia que constituye el valor— exigen una respuesta adecuada y señala esta característica, propia del valor, como la tercera nota distintiva del valor en su presentación en la *Ética*[200]. A diferencia de los bienes sólo subjetivamente satisfactorios, como una comida apetitosa, que nos atraen o nos invitan —en este caso, a ser degustada— quedando a nuestra discreción seguir o no dicha invitación, los valores nos imponen, nos exigen, la obligación de dar una respuesta adecuada. Esta respuesta podremos o no dársela —esto queda sujeto a nuestra libertad— , pero permanecerá tanto la exigencia, como cuál sea esa respuesta adecuada:

> Pensamos ahora en la impresión que recibimos cuando nos enfrentamos a algo intrínsecamente importante, por ejemplo, a la belleza de la naturaleza o del arte, a la majestad de una gran verdad, al esplendor de los valores morales. En esos casos percibimos claramente que los objetos exigen una respuesta adecuada. Comprendemos que no se ha dejado a nuestra decisión arbitraria o a nuestro estado de ánimo ocasional responder o no y cómo responder.[201]

Exigencia que, como destaca el autor, se dirige a nosotros de manera soberana, sí, pero discreta y sobria, apelando a nuestro libre centro espiritual, a nuestra voluntad: «no tiene carácter abusivo; nos habla desde arriba, a una distancia respetuosa; nos habla con la fuerza de la objetividad, empleando una llamada majestuosa que nuestros deseos no pueden alterar»[202]. Mientras que la invitación de lo solo subjetivamente satisfactorio es, más bien, una llamada insistente, que sí puede adquirir un carácter abusivo e, incluso, de

---

[198] Cf. Crosby, «The Idea of Value», p. 289.
[199] Para identificar algunos momentos en que esta idea tiene relevancia en el pensamiento tomista, por ejemplo, cuando trata el dato de la excelencia (*ST*, II-II, q. 84, a. 1), o en su consideración de la caridad (*ST*, II-II, q. 23, a. 6), véase Crosby, «The Idea of Value», pp. 289-290.
[200] Hildebrand, *Ethik*, pp. 43-44 / pp. 58-60. Además de encontrarse presente a lo largo de toda la obra, esta relación de exigencia es tratada temáticamente en el cap. 18, pp. 255-266 / pp. 288-301.
[201] Hildebrand, *Ethik*, p. 43 / p. 58.
[202] *Ibid*., pp. 43-44 / p. 59.

tentación, por lo que tiende a entregarnos a un estado en el que nos sometemos al instinto y en el que nuestro libre centro espiritual es destronado. Además, esta exigencia acompaña de forma explícita a toda respuesta al valor:

> En toda auténtica respuesta al valor está implicada una consciencia de la fundamental relación de exigencia. Sea un acto de veneración, de amor, de admiración o de estimación, siempre tiene lugar junto con el conocimiento de que esta respuesta no deriva de nuestra arbitrariedad o de la fuerza de atracción que ejerce el objeto sobre nosotros, sino que es reclamada por el objeto.[203]

Así, en ejemplos que utilizábamos anteriormente como la admiración o el amor, reconocemos cómo estas respuestas al valor son imposibles ante objetos que no se presenten como portadores de valor, es decir, son imposibles ante aquello que se nos presenta sólo como subjetivamente satisfactorio o como una bien objetivo para nosotros. Cuando admiramos a alguien somos conscientes de estar frente a alguien digno de admiración, frente a un *admirandum*; cuando amamos a alguien somos conscientes de que el amado merece nuestro amor, es digno de ser amado y, no sólo eso, sino que merece mucho más amor que el que nosotros podamos nunca llegar a darle. Sin esta conciencia de que aquello ante lo que respondemos es intrínsecamente importante la respuesta al valor es imposible.

Por tanto, no es solo que el valor sea capaz de motivarnos, de hacer posible que respondamos a él, sino que el valor exige una respuesta adecuada, es digno de una determinada respuesta. Como señala Crosby, elaborar por primera vez de forma temática la naturaleza de esta relación de exigencia es uno de los grandes descubrimientos de la Filosofía del valor de Hildebrand[204]. El pensamiento tomista, por su parte, al carecer de una idea clara de la relación debida no puede hacer plenamente justicia a la objetividad que el bien tiene en el caso del valor. Objetividad que se muestra en la trascendencia alcanzada por la persona en la respuesta al valor. En la repuesta al valor, la llamada del valor, la exigencia mediante la cual interpela a la persona, ofrece, como expresa Crosby, una suerte de «resistencia» a la persona, pues esta llamada está al margen de la arbitrariedad de la persona, de sus inclinaciones o de lo que constituya un bien objetivo

---

[203] *Ibid*., p. 263 / p. 297.
[204] Cf. Crosby, «The Idea of Value», p. 285.

para ella y, no obstante, se erige reclamándole algo desde lo más íntimo de su ser. Respondiendo a esta llamada del valor, por el valor mismo, la persona se trasciende a sí misma y se comporta de manera objetiva de un modo único: «La trascendencia alcanzada en la respuesta debida muestra una innegable perfección de objetividad en la bondad que funda la respuesta»[205].

En concreto, con relación a la propuesta tomista, sostiene Crosby que un ser, ya sea tomado como realmente existente o como completamente actual, no puede ofrecer esa resistencia que ofrece el valor, no puede irrumpir sobre nosotros del modo en el que lo hace el valor, no «llama» ni merece una innegable respuesta por parte del hombre[206]. Asimismo, aun cuando la persona se conformara a un determinado ser considerado bajo esta perspectiva, es decir, como realmente existente o como completamente actual, como hace, por ejemplo, en el conocimiento, afirma Crosby que no alcanzaría la perfección de la trascendencia que se alcanza al dar la respuesta debida[207].

Por otra parte, si el ser fuera considerado desde la perspectiva de nuestra perfección, esto es, de la capacidad que tiene para promover nuestra perfección, el ser no se presentaría con la misma objetividad que tiene cuando reclama una respuesta debida. Y este es, precisamente, el segundo modo en el que es definido el bien por santo Tomás: «se dice bueno al ente perfectivo de otro por modo de fin»[208]. Por ello puede afirmar Crosby que, «el *appetere* y el *desiderare* bajo el cual buscamos un ser tal carece de la trascendencia de la respuesta al valor, de querer dar a algo lo que le es debido. La falta de trascendencia en el *appetere* muestra la falta de una innegable perfección de objetividad en el bien que lo funda»[209]. En cualquier caso, el *appetere* o *desiderare* del pensamiento tomista, en su aplicación al hombre, señala el esfuerzo del hombre por alcanzar el bien,

---

[205] «The transcendence achieved in due response shows forth a certain perfection of objectivity in the goodness which grounds the response» (Crosby, «The Idea of Value», p. 290); Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 17 y 18.

[206] Para que pudiera hacerlo tendría al menos que percibirse el valor formal de la existencia o el valor formal de ser-algo portados por dicho ser.

[207] «However much the person conforms to a thing considered this way (as when the person knows it), the person does not achieve that perfection of transcendence which lies in giving a due response» (Crosby, «The Idea of Value», p. 290).

[208] Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a. 1.

[209] «the *appetere* and *desiderare* with which we seek such a being lacks the transcendence of value response, of willing to give something its due. The lack of transcendence in *appetere* shows forth the lack of a certain perfection of objectivity in the good which grounds it» (Crosby, «The Idea of Value», p. 290).

es decir, se refiere más a la voluntad que busca poseer un bien que a una voluntad que responde al valor, a una voluntad que busca dar a las cosas lo que les es debido[210]. Por ello, por medio de la puesta de relieve de esta característica propia del valor, Crosby quiere destacar cómo el *bonum* del pensamiento tomista no es suficientemente objetivo y cómo la teoría fenomenológica del valor fundamenta esta idea de la objetividad del bien de manera más radical y sólida. En definitiva, Crosby se sirve de la relación de exigencia entre el valor y su respuesta correspondiente para mostrar una dimensión crucial de la objetividad del valor.

Consideramos que ciertamente esto es así, que en esta relación de exigencia se muestra una dimensión crucial de la objetividad del valor. También, que no irrumpe sobre nosotros del mismo modo aquello que se nos presenta simplemente como existente y aquello que se nos presenta como dotado de valor y, asimismo, que la entrega alcanzada en la respuesta al valor en una respuesta volitiva o afectiva no es la misma que en una respuesta teórica. No obstante, sí queremos realizar un breve excurso respecto a la afirmación de Crosby acerca de la trascendencia en el conocimiento[211]. Pues también en la respuesta teórica, a pesar de no ser propiamente una respuesta al valor, se manifiesta la trascendencia del hombre y es, asimismo, una respuesta exigida, no ya por el ser en tanto que existente, o por el ser en tanto que completamente actual sino, más bien, por el valor formal de la existencia y por el valor formal de ser-algo portado por los entes; dos valores que, en gran medida, pasan desapercibidos en esta consideración del pensamiento tomista llevada a cabo por Crosby[212]. En este caso no estamos hablando de que en la respuesta

---

[210] Así, por ejemplo, el caso anteriormente citado de la salud, cf. Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 8, a. 3.

[211] Hemos recogido en la página precedente la afirmación de Crosby según la cual, la persona no alcanza en el conocimiento de un ser en tanto que realmente existente o en tanto que completamente actual, la misma perfección de la trascendencia que alcanza al dar la respuesta debida.

[212] No obstante, la trascendencia que se da en el ámbito teórico, en el volitivo y en el afectivo es la misma, en lo que hay un más o un menos es en la entrega: «Esta trascendencia [la capacidad de trascenderse a sí mismo del hombre] se despliega, sobre todo, en la participación en el *logos* objetivo del ser que se realiza en el conocimiento, donde nuestra inteligencia se conforma a la esencia del objeto; y esto también ocurre en todas las respuestas al valor, donde con nuestra voluntad o con nuestro corazón adoptamos la misma forma que lo importante en sí. Este tipo de participación es absolutamente imposible para cualquier ser impersonal» (Hildebrand, *Ethik*, p. 229 / p. 259). La trascendencia de la persona se manifiesta tanto en el ámbito cognoscitivo, como en el volitivo o el afectivo. Precisamente Hildebrand se sirve en muchas ocasiones de la trascendencia en la esfera del conocimiento y de la voluntad —de la que, generalmente, no se duda—, para mostrar cómo esta trascendencia también se da en la esfera afectiva: «Lo que interesa ver aquí es que existen respuestas afectivas tan espirituales como los más supremos actos de la razón y de la voluntad» (Hildebrand, *Ethik*, p. 214, n. 20 / p. 242, n. 12). Por otra parte, una cosa es la trascendencia de la persona y otra la entrega de la persona —que admite gradación— en esa acción que manifiesta la

teórica el sujeto tenga conciencia de esa relación de exigencia, de que sea consciente de estar respondiendo al valor formal de la existencia o al valor formal de ser-algo —consciencia que, como hemos señalado, acompaña a toda respuesta al valor y que, por estar ausente en ese caso, nos hace considerar que la respuesta teórica no es propiamente una respuesta al valor—, sino que estamos señalando en qué se funda la relación de exigencia en la respuesta teórica.

Afirma Hildebrand que la «relación de exigencia crece con el rango de la importancia de un ser»[213] y que este principio se manifiesta de múltiples maneras, la primera de ellas con relación a la esfera cognoscitiva. En esta esfera cognoscitiva, en la que Hildebrand está entendiendo la verdad como la adecuación de las proposiciones, es decir, como el efecto consiguiente de la razón de verdad en el pensamiento tomista[214], sostiene que:

> La gran dignidad y el sublime *pathos* de la verdad muestran que el ser debe ser conocido adecuadamente y que la realidad exige una respuesta teórica positiva. […] Pensamos en este momento en el hecho de que un conocimiento y una respuesta teórica adecuados son *exigidos* por el ser. El error es un mal no sólo en cuanto que hace referencia a la deficiencia intelectual de una persona, ni por las posibles consecuencias funestas para ella, sino, antes bien, porque la discrepancia entre una afirmación y la verdadera esencia del objeto es en sí una desarmonía.[215]

Aquí, aunque ni el propio Hildebrand lo señale, nos parece que son precisamente el valor formal de la existencia y el valor formal de ser-algo, los que exigen la respuesta teórica adecuada. Pues al igual que aumenta la exigencia con la altura del valor[216] —así una elevada obra de arte exige mayor entusiasmo de nuestra parte que una de menor valor

---

capacidad de autotrascenderse de la persona. No es la misma la entrega de sí que realiza la persona cuando ama a otra persona que cuando afirma que «los valores morales sólo pueden ser portados por personas», aunque se trate de una proposición *a priori*, esto es, en la terminología de Hildebrand, de una proposición esencialmente necesaria y absolutamente cierta.

[213] Hildebrand, *Ethik*, p. 260 / p. 293.

[214] Cf. Tomás de Aquino, *DV*, q. 1, a. 1.

[215] Hildebrand, *Ethik*, p. 260 / p. 294.

[216] La respuesta debida no sólo ha de ser proporcionada con respecto a la altura del valor, también con su polaridad y con el tipo de valor de que se trate (así, en relación con este último criterio, la admiración frente al valor moral de una persona y frente a su inteligencia tiene diferente carácter). Cf. Crosby, «The Idea of Value», p. 285; Hildebrand, *Ethik*, cap. 18.

estético[217]—, aumenta también en la esfera cognoscitiva, como reconoce Hildebrand, en función de la relevancia o unidad que tenga aquello que se conoce —lo que se contempla bajo el valor formal de ser-algo[218]—: «Mientras esté en juego solo una situación objetiva meramente contingente que carece de una importancia más profunda, la desarmonía de un conocimiento adecuado se reduce al mínimo. Pero la desarmonía implicada cobra una innegable gravedad cuando el error se refiere a una *veritas aeterna*»[219].

En definitiva, con relación a la esfera cognoscitiva, Hildebrand sostiene que lo real debe ser captado tal como es y que, a su vez, exige una respuesta apropiada, es decir, que es el ser el que exige un conocimiento y una respuesta teórica adecuada. Pero esto parece afirmarlo olvidando que este principio sobre la relación de exigencia se funda, como él mismo ha especificado, no en el ser mismo, sino en el valor del que está dotado el ser. ¿Por qué el ser en tanto que ser habría de fundar ninguna exigencia? Esta relación de exigencia no la puede fundar el ser en tanto que neutral sino solo el ser en tanto que portador de un valor, de una importancia intrínseca y, en este caso, se trata del valor formal de la existencia y del valor formal de ser-algo. Hildebrand está pasando por alto estos valores que él mismo ha reconocido que existen pero que, seguramente, debido a la consideración que hace de ellos como valores formales, le pasan desapercibidos[220]. Sin embargo, cuando trataba de esclarecer el valor formal de la existencia, sostenía que decir la verdad y abstenerse de mentir constituyen una respuesta específica al valor del ser en cuanto tal[221].

Captar esta relación de exigencia con el ser, con la realidad —aunque Hildebrand lo haya pasado por alto en el tratamiento temático de la relación de exigencia— lo que hace es confirmar la existencia de este valor formal de la existencia y del valor formal de ser-algo. Sostiene Hildebrand que «es el tema de la verdad lo que exige un conocimiento adecuado»[222] pero nosotros queremos incidir en que si esto es así es debido a que el valor

---

[217] «El entusiasmo que motiva una obra de arte sublime, tal como es el "Esclavo moribundo" de Miguel Ángel, tiene necesariamente otra cualidad que el entusiasmo motivado por una obra de arte menor, aunque auténtica, por ejemplo, una pintura de Guardi o Canaletto» (Hildebrand, *Ethik*, p. 248 / p. 281).
[218] Cf. Cap. 3, apartado 2: «Los dos tipos de belleza trascendental y los distintos tipos de unidades».
[219] Hildebrand, *Ethik*, pp. 260-261 / p. 294.
[220] Recordemos que, en esta obra, en que tematiza la relación de exigencia, aún no ha diferenciado explícitamente el valor formal de la existencia del valor formal de ser-algo.
[221] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 12.
[222] *Ibid*., p. 261 / p. 295.

de la verdad —que, evidentemente, él reconoce—, se funda aún en el ser o la situación más insignificante debido a la presencia de los valores formales de la existencia y de ser-algo. En suma, el valor de la verdad se funda en el respeto a la inalterable majestad de la realidad, sea esta de la índole que sea y a pesar de lo indiferente o carente de valor que nos parezca, pues siempre será portadora del valor formal de la existencia. Como asevera en la *Ética*: «el valor del ser en cuanto tal se refleja en la dignidad y belleza de la verdad»[223].

Acabamos de ver cómo la relación de exigencia se da ya en la esfera cognoscitiva, la cual está centrada en la cuestión de la esencia y la existencia de los entes. Pero Hildebrand reconoce, además, otros dos modos en los que esta relación de exigencia se da. Por un lado, en la esfera de la valoración o apreciación, la cual engloba tanto el conocimiento del valor del ser como la respuesta teórica a este valor. Aquí se encontraría el primer momento en el que reconocer la diferencia en la trascendencia alcanzada por la persona de la que habla Crosby al dar la respuesta debida —que diferenciaba del conocimiento de un ser en tanto que realmente existente o en tanto que completamente actual—, aunque nos mantengamos en la esfera cognoscitiva. Pero, como ya hemos señalado, no hay propiamente una diferencia en la trascendencia, sino una distinta participación o entrega. Se trata de la diferencia, dentro del ámbito cognoscitivo, de tener conciencia o no, tener presente o no, que la actitud, la respuesta dada, es la respuesta exigida por el valor del objeto. Es decir, que pase de ser una actitud fundamental de respeto, de reverencia ante el ser que está como de trasfondo en la persona, a pasar a ser plenamente consciente porque un valor cualitativamente significativo ha entrado en juego[224].

«Podemos decir, pues, que el principio general que reclama una respuesta adecuada se despliega en una nueva dirección tan pronto como está en juego un valor, tan

---

[223] *Ibid*., p. 157 / p. 181.

[224] «Así como en el conocimiento y en la verdadera convicción y en el verdadero juicio participamos de un modo en el ser, así en el conocimiento del valor y en la respuesta al valor participamos de otro modo» / «Just as in knowledge and in true conviction and true judgement we participate in one way in being, so in value knowledge and value response we participate in it in another way» (Crosby, «The Idea of Value», p. 288). Aunque, por lo que acabamos de exponer, se trata de una diferencia entre dos esferas que engloban, ambas, valores, si bien, dos tipos de valores: valores formales, una, y valores cualitativos, otra, y no entre una esfera plenamente neutral y una esfera de valor como señalaba Crosby.

pronto como la pregunta inmanente no solamente reza "¿cuál es la esencia de una cosa?" o "¿existe?", sino "¿tiene un valor?" o "¿qué valor tiene?"»[225]. Es decir, en palabras de Hildebrand, cuando abandonamos el ritmo puramente ontológico y pasamos a adentrarnos en el axiológico. O, quizá, de forma más precisa, cuando tomamos conciencia del mundo axiológico que, ciertamente, es mucho más fácil de reconocer cuando hablamos de valores cualitativos que cuando hablamos de valores formales[226].

Hay, por último, una tercera forma, señalada por Hildebrand, en la que se manifiesta el principio de la relación de exigencia. Esta se refiere a la esfera del «ser afectados» y de las respuestas afectivas y volitivas, las cuales, a diferencia de las dos formas anteriores, ya no se mantienen en el ámbito de las respuestas teóricas. En nuestra vida experimentamos que ciertas cosas, ciertos acontecimientos, como la pérdida de un ser querido, reclaman una determinada respuesta afectiva —en este caso, la tristeza—, y viviríamos como una desarmonía objetiva si en esta misma situación alguien, también cercano, o nosotros mismos, permaneciéramos indiferentes. En este mismo sentido, pero respecto a un valor positivo, uno de los ejemplos preferidos por Hildebrand es la alegría como respuesta debida ante la liberación de alguien preso injustamente: «¡No *es* sólo así, sino que *debe ser* así! […] la liberación del preso injustamente *exige* objetivamente una respuesta de alegría. *Debemos* alegrarnos de ese acontecimiento —entre ambos existe una evidente relación de deber»[227].

En suma, más allá de los distintos momentos en los que puede reconocerse esta relación de exigencia, y antes de poder centrarnos en lo específico de esta relación con respecto a los valores estéticos, hemos de incidir en que a todo valor se le debe dar una respuesta adecuada y, cuando esta respuesta se da, se realiza un nuevo valor metafísicamente fundamental[228]. Este valor se distingue tanto del bien o mal objetivo que sufre la persona a la que se dirige una determinada respuesta —lo que sólo acontece cuando se trata de una respuesta dirigida a una persona—, así como de los valores o disvalores morales o intelectuales que pueden encarnarse en quien realiza dicha respuesta:

---

[225] Hildebrand, *Ethik*, p. 261 / p. 295.
[226] Esto ya nos hace ver que lo puramente ontológico no es neutral.
[227] Hildebrand, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 200 / p. 17.
[228] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 18.

«lo que aquí importa ver es que, con independencia de su valor moral o intelectual, el hecho de que se dé una respuesta adecuada encarna una armonía y un valor propios»[229].

Por tanto, recogiendo lo que hemos dicho hasta ahora: «Toda respuesta al valor está en sí misma dotada de un valor. Cumple la relación de exigencia, satisface el requerimiento objetivo, lleva a cabo la entrega de nosotros mismos al valor, participa del valor de una manera única»[230]. Es decir, en la respuesta al valor, además de realizarse ese valor metafísico fundamental por cumplirse la relación de exigencia que acabamos de señalar, se da una entrega de nosotros mismos porque en ella lo central es la respuesta al valor, conformarnos al valor y dar respuesta a la exigencia que reclama ese valor, más allá de que sea subjetivamente satisfactorio para nosotros, o del bien objetivo que nos suponga. De ahí, esa resistencia de la que hablaba Crosby y esa objetividad del bien que se manifiesta en la respuesta al valor:

> En el entusiasmo, en la veneración, en el amor o en la adoración rompemos nuestro egocentrismo y nos plegamos a lo importante en sí. Nuestro interés en el objeto se funda totalmente en la bondad, belleza y eminente valor del objeto, en el ritmo misterioso de lo importante en sí, y se alimenta de ellos.[231]

Como dirá, poco más adelante, «toda respuesta motivada por lo importante en sí contiene un elemento de entrega de uno mismo, de reverencia y de cierta sumisión»[232], es decir, en toda respuesta al valor, salimos fuera de nosotros mismos, de nuestro egocentrismo y, en este sentido, traspasamos nuestros propios límites[233]. Como veremos en el capítulo siguiente, esto mismo acontece, con particularidades propias, en el caso de la belleza.

---

[229] *Ibid*., p. 259, n. 57 / p. 292, n. 2.
[230] *Ibid*., p. 265 / p. 299.
[231] *Ibid*., p. 225 / p. 255.
[232] *Idem.*
[233] Cf. *Ibid*., pp. 228-229 / p. 259.

3.4. La esencial relacionalidad del bonum aristotélico-tomista[234]

En la primera sección de este tercer apartado señalábamos en qué sentido la crítica de Hildebrand no alcanzaba a la concepción aristotélico-tomista pues no se defiende en ella que un ente neutral se convierta en un bien por su puesta en relación con un *appetitus*, en el sentido en el que lo defiende un mero relativismo, o una teoría en la que el bien se entienda como una proyección por parte del sujeto. No obstante, hemos de incidir en la relacionalidad de la propuesta tomista ya que, como expone Crosby, «para Tomás una cosa no puede ser "buena en sí misma" en el mismo sentido de "en sí misma" con el que la cosa tiene ser (*ens*) "en sí misma"»[235].

Entre los trascendentales hay trascendentales como cosa y uno que lo son en sí mismos, son absolutos, no relacionales, lo que los diferencia, precisamente, de los trascendentales bueno y verdadero, cada uno de los cuales consisten en una cierta relación a otro. Por ello afirma Crosby que: «No es solo que el *bonum* por su naturaleza funde una cierta relación de un *appetitus* hacia él; el *bonum* consiste en parte en esta relación»[236]. Y, como muestra de ello, expone el siguiente texto del Aquinate: «Cuando el ente se dice de modo absoluto, aunque el bien añada disposición de causa final, la misma esencia de la realidad, absolutamente considerada, basta para el hecho de que por ella algo se diga ente, pero no para que por ella algo se diga bueno»[237].

Por ello, puede decir Crosby un poco más adelante que, para Tomás, «el *bonum* no es tan objetivo que una cosa buena sea simplemente buena o buena en sí misma»[238] o, lo que es lo mismo, «el bien no está tan radicalmente unido con el ser que exista en la cosa misma y que pueda ser percibido al contemplar solo la cosa misma; para la constitución del *bonum* se requiere, además de la actualidad del ser real, una relación a

---

[234] Las conclusiones de este capítulo las exponemos en este apartado por razones sistemáticas, pues es aquí donde estamos contemplando la problemática de la convertibilidad del bien y el ente. No obstante, nos parece relevante remarcar que, en nuestro caso, hemos podido alcanzar estas conclusiones gracias al estudio de la belleza, en concreto a los análisis que quedan reflejados en el tercer apartado del capítulo 6.
[235] «for Thomas a thing cannot be "good in itself" in the same sense of "in itself" in which a thing has being (*ens*) "in itself"» (Crosby, «The Idea of Value», p. 238).
[236] "It is not just that *bonum* by its nature grounds a certain relation of an *appetitus* to itself; *bonum* partly *consist in* this relation" (Crosby, «The Idea of Value», p. 238).
[237] Tomás, *DV*, q. 21, a. 1, ad. 1, p. 1027.
[238] «*bonum* is not so objective that a good thing is good simply or good in itself» (Crosby, «The Idea of Value», p. 242).

un *appetitus*»[239]. Por tanto, a diferencia de la crítica que había realizado Crosby al estudiar la importancia como un momento distintivo del ente, en este caso no está criticando la postura tomista por absorber erróneamente la importancia del ente en el ser, sino, al contrario, por negar la profunda unidad entre el bien y la cosa.

Hemos visto que no puede afirmarse que el bien sea inmanente al ente como lo es la verdad, pues no puede reducirse al ser meramente actual del ente. Como señalamos, la inteligibilidad, la cognoscibilidad del ente, que fundamenta la posibilidad de la verdad, de la adecuación de la cosa y el entendimiento, sí es el ser mismo en tanto que abierto a una potencia cognoscitiva, pero no así el bien, éste no es simplemente el ente en tanto que abierto a una potencia apetitiva[240]. Por el contrario, como expusimos respecto al bien, entendido como un trascendental, lo que parece seguirse es, precisamente, que el bien sí puede reducirse al ser meramente actual. No obstante, el propio Aquinate, al no admitir que la esencia de la realidad absolutamente considerada —como recogíamos anteriormente— pueda bastar para afirmar que algo sea bueno, parece sostener que para la constitución del bien se requiere, además de que el ente sea realmente existente, otra condición, en este caso, su relación a un *appetitus*.

Pero el hecho de que para que un ente sea bueno se requiera algo más aparte de la actualidad del ser, consideramos que no se solventa apelando a su relación con un *appetitus*. Pues el bien, a pesar de no ser inmanente al ente en el mismo sentido en el que lo es la verdad, no obstante, pertenece al ente, no es una mera propiedad relacional. Esto es, el valor, como puede ser el bien moral, parece ser más inmanente al ente de lo que algunos textos del Aquinate parecen traslucir, pero sin que por ello pueda identificarse con él. Así, como ha quedado reflejado a lo largo de los análisis precedentes, el valor es una propiedad real del ser, cualitativamente significativa, cuya objetividad quedó claramente de manifiesto al reconocer, por ejemplo, cómo está presupuesta en los demás

---

[239] «good is not so radically united with being that it exists in the thing itself and that it can be perceived by contemplating only the thing itself; for the constitution of *bonum* requires, in addition to the actuality of real being, also a relation to an *appetitus*» (Crosby, «The Idea of Value», p. 243).

[240] Además, expone Crosby tres argumentos por los que la importancia positiva de un ser real no puede ser idéntica a la plena actualidad del ser en tanto que realmente existente: [1] la importancia de un ser no puede iniciar ninguna causalidad eficiente, no ejerce influencia causal; [2] el ser substancial de un ser carece de la positividad de la importancia positiva y [3] una cosa es la importancia de un ente y otra la actualidad de dicho ente, pues un ente que carezca de importancia no es meramente un ente en potencia. Cf. Crosby «The Idea of Value», p. 268.

tipos de importancia y cómo reclama una respuesta debida. Conforme a lo cual afirma Crosby: «El valor en sí mismo tiene tan poco *respectum ad alia* como los trascendentales *res* y *unum*, o tan poco como un ser sustancial, o la plena actualidad de un ser sustancial. El valor de un ser está plenamente constituido como un valor antes de ninguna relación "real" o "conceptual" con otras personas»[241]. El valor ontológico de la persona, su dignidad, le pertenece a la persona como tal con independencia de la relación real o conceptual que establezca con otra persona; también un acto de generosidad es moralmente valioso más allá de que alguien lo reconozca.

Podemos resumir lo expresado hasta el momento tomando las palabras de Seifert: «la doctrina tomista del *bonum* no reconoce ni la irreductibilidad del ser del valor al ser de la entidad que lo funda ni, tampoco, la profunda e inquebrantable unión metafísica del valor con el ser valioso mismo»[242].

A continuación, vamos a detenernos brevemente en algunas ideas propuestas por Crosby con respecto a esta unidad del ente y del valor que nos muestran nuevamente su objetividad como una realidad intrínseca al ente. Para introducirnos en esta cuestión, nos puede ser de ayuda comprender cómo, debido a la íntima unión que se da entre el ente y el valor, la forma tomista de plantear qué añade el bien al ente puede hacernos errar a la hora de descubrir qué sea el valor y qué relación guarda con el ente:

> Si investigamos el «ser» de una cosa valiosa y tomamos «ser» en el sentido más amplio de aquello que de algún modo «es», entonces, encontramos que el valor de la cosa no «agrega» nada a la cosa, sino que, más bien, está contenida en el «ser» de la cosa. […] Si tomamos «ser» en nuestro sentido amplio, entonces la pregunta de Tomás, ¿qué añade el bien al ser?» es una pregunta equívoca que nos lleva a buscar el valor de una cosa fuera del ser de la cosa, mientras que realmente se encuentra en el ser de la cosa.[243]

---

[241] «Value itself has as little *respectum ad alia* as the transcendentals *res* and *unum*, or as little as a substantial being, or the full actuality of substantial being. The value of a being is fully constituted as value prior to any 'real' or 'conceptual' relations to other persons» (Crosby, «The Idea of Value», p. 295).

[242] «the Thomistic doctrine of *bonum* fails to recognize both the irreducibility of the being of value to the being of the entity which grounds it, as well as the deep and unbreakable metaphysical union of value with the valuable being itself» Seifert en Crosby, «The Idea of Value», p. 336.

[243] «If we inquire into the "being" of a valuable thing, and take "being" in the broadest sense of that which in any way "is,"[243] then we find that the value of the thing does not "add" anything to the thing but is rather comprised in the "being" of the thing. […] If we take "being" in our broad sense, then the question of Thomas, "what does good add to being?" is a misguided question, which sets us looking for the value of a

El valor del ente no tenemos que buscarlo fuera de este, es más, para poder conocer el valor de un ente o de una acción tenemos que conocer determinadas características o circunstancias del ente o de la situación en la que se produce la acción. Esto no se debe a la debilidad del conocimiento humano, como sí sucede, por ejemplo, en el caso del conocimiento de Dios propuesto por santo Tomás, según el cual sólo podemos conocer la existencia de Dios a través de pruebas deductivas que parten de determinadas características de nuestro mundo. Lo cual se debe, no a que Dios no sea cognoscible en sí mismo, sino a la debilidad de nuestra facultad cognoscitiva. En el caso del valor, el hecho de que debamos recurrir al conocimiento del ente valioso para aprehenderlo, no se debe a las limitaciones de nuestra facultad cognoscitiva, sino que reside en la naturaleza del conocimiento del valor: dicho conocimiento requiere llevarse a cabo a través del conocimiento del ser valioso:

> Si alguno pensase que la reverencia fuera una necia actitud servil, no intentaríamos resaltar directamente su valor, tal y como podríamos intentar resaltar un color a alguien que no lo hubiera observado todavía. En su lugar, procuraríamos mostrar el carácter real de la reverencia, bien distinguiéndola de una actitud meramente pasiva, bien desarrollando alguno de las observaciones hechas por Scheler en su profundo y breve estudio de la reverencia. Esto no es porque identifiquemos el valor de la reverencia con aquellas características de ella que resaltásemos, sino porque ciertas características de la reverencia determinan su valor.[244]

En este conocimiento del ser valioso podemos diferenciar entre el ser que tiene valor y los momentos o características que especialmente fundamentan ese valor. Asimismo, en el caso del valor, y sólo en este caso, a diferencia de los otros tipos de importancia, esas características «fundamentan la importancia *completamente* y sin referencia a la satisfacción o el objetivo beneficio de otras personas»[245]. «El portador de la importancia de valor no sólo sirve como base para nuestra aprehensión de su importancia de valor, sino que también tiene en sí mismo la razón de su importancia de

---

thing outside the being of a thing, whereas it is really to be found within the being of the thing» (Crosby, «The Idea of Value», p. 304).

[244] Crosby, «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?», p. 190.

[245] «they ground importance *completely*, and without reference to the satisfaction or the objective welfare of other persons» (Crosby, «The Idea of Value», p. 309).

valor»[246]. La naturaleza del arrepentimiento tras cometer una grave ofensa hace completamente comprensible por qué tiene un gran valor. En cambio, en el caso de la importancia sólo subjetivamente satisfactoria, como la que tiene el agua para el hombre sediento, esta importancia es sólo parcialmente comprensible si atendemos al portador de la importancia. Para comprender completamente la importancia subjetivamente satisfactoria que tiene el agua, aunque se funde en una propiedad objetiva suya, tenemos que considerar también la sed de alguien que puede ser saciada por el agua.

Esta distinción entre los diferentes tipos de importancia le permite afirmar a Crosby que «nuestro conocimiento del valor muestra que el valor no solo se sustenta en el ser de un ser valioso, sino que "surge" del ser, "procede de" la existencia del ser y de ciertos elementos cruciales de su esencia (aquellos que constituyen el portador) y está enteramente fundamentado en estos factores»[247]. Por contra, tanto en el caso de lo solo subjetivamente satisfactorio, como en el del bien objetivo para la persona, se requiere tomar en consideración a la persona que entra en relación con el ente importante.

En definitiva, con relación a la unidad del valor y el ente, «si el valor "surge de" un ser en el sentido explicado, entonces, participa en la objetividad del ser que tiene el valor; y está tan poco constituido por el sujeto humano como lo están los seres reales en los cuales encontramos el valor»[248]. Por ello, finalmente, critica Crosby la postura tomista por no hacer plenamente justicia a la inmanencia del ente y el valor:

> Está claro que nuestro «valor» está mucho más verdaderamente *en* los entes que el *bonum* tomista; surge de ellos y es propio de ellos de un modo que le es totalmente imposible al *bonum* tomista. Los entes tienen valor mucho más radicalmente que tienen *bonum* en el sentido tomista […] pues son valiosos «en sí mismos», pero «en sí mismos» carecen del *bonum*, así como carecen

---

[246] «The bearer of value importance not only serves as the basis for our apprehension of its value importance; it also has in itself the reason for its value importance» (Crosby, «The Idea of Value», p. 312).
[247] «our value knowledge shows that value is not only supported in being by a valuable being, but "grows out· of a being, that it "proceeds from" the existence of a being and from certain crucial elements of its essence (those which make up the bearer), and is entirely grounded in these factors» (Crosby, «The Idea of Value», p. 313). Por eso considera a los valores como propiedades consecuenciales pues, a diferencia de las propiedades constitutivas, no contribuyen a la constitución de la sustancia, no son «continuas» con dicha sustancia, no la completan realmente, sino que surgen de ella sin añadirse a su ser constitutivo, cf. Crosby, «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?», p. 181-184.
[248] «if value "grows out" of a being in the sense explained, then it participates in the objectivity of the being which has value; and it is as little constituted by the human subject as are the real beings in which we find value» (Crosby, «The Idea of Value», p. 314).

de la importancia de lo subjetivamente satisfactorio o de la importancia de lo objetivamente beneficioso para la persona.[249]

Queremos constatar que nuestro objetivo no es negar que santo Tomás quiera defender la inmanencia del bien y el ente —aunque en ciertos aspectos, como los que acabamos de señalar, el valor parezca ser más inmanente al ente de lo que el *bonum* lo es—. Pues, de hecho, es una constante de su pensamiento tratar de mostrar que el ente es bueno y, por ello, afirmar que el ente y el bien son convertibles. Ejemplo de ello lo encontramos en la *Suma Teológica*, I, q. 5, a. 1. Como expone Aertsen comentando este pasaje, para santo Tomás: «El bien no le viene a una cosa desde el exterior, sino que pertenece a aquello que es lo más íntimo suyo, su ser. Pues ser es ser en acto, y ser en acto es una perfección y por tanto bueno»[250].

La argumentación que presenta en este pasaje para mostrar la convertibilidad del ser y el bien parte de la *ratio* de bien que, como sabemos, para él, consiste en ser apetecible. Posteriormente identifica apetecible con perfecto y, a su vez, perfecto con ser en acto. Lo que le permite concluir que todo ente es bueno puesto que la actualidad se identifica con el ser: «Ser es tener actualidad, tener actualidad es tener perfección y tener perfección es ser bueno»[251]. Para nuestro objeto de estudio es relevante destacar, como muestra Aertsen cuando expone esta argumentación, que en este caso el Aquinate no identifica lo apetecible con lo perfectible —como hace en otras ocasiones cuando afirma que el ente es bueno en cuanto perfectivo por modo de fin[252]— sino con perfecto, por tanto, haciendo referencia al ente mismo que está considerando y no su relación con respecto a otro. Es decir, perfecto como propiedad suya, lo que nos permitiría entenderlo como valioso, pero ¿hay algo que lo haga perfecto, valioso, más allá de la actualidad de su propio ser —es decir, sin que el bien quede reducido al ser— sin que aquello por lo que es valioso deje de estar íntimamente unido al ser?

---

[249] «It is clear that our "value" is far more truly *in* beings than is the Thomistic *bonum*; it grows out of them and is proper to them in a way which is quite impossible for the Thomistic *bonum*. Beings have value far more radically than they have *bonum* in the Thomistic sense […] for they are valuable "in themselves," but "in themselves" they lack *bonum*, even as they lack the importance of the subjectively satisfying or the importance of the beneficial good for the person» (Crosby, «The Idea of Value», p. 315).
[250] Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 297, cf. Tomas de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 3.
[251] «For to be is to have actuality, to have actuality es to have perfection, and to have perfection is to be good» (Aertsen, «Convertibility of Being and Good», pp. 456-457).
[252] Cf. Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a. 1.

Llegados a este punto, hemos de recuperar la objeción —conocida y recogida por el propio Aquinate— que Boecio plantearía frente a la afirmación tomista de que el bien y el ser son realmente lo mismo, ya que, para él, una cosa es que las cosas sean y otra que sean buenas[253]. La recuperamos por la relevancia que tiene la respuesta dada por santo Tomás respecto a la consideración sobre el bien —pues cuando la presentamos anteriormente no atendimos al argumento en base al cual justificaba dicha afirmación— y, también, porque se trata de un planteamiento muy similar al defendido por Hildebrand, que ya recogíamos antes de comenzar este tercer apartado: «mientras únicamente afirmemos que algo existe, no formulamos todavía el dato de la importancia. […] Al saber que algo existe, no por ello sabemos todavía si es un bien o un mal»[254], y que el propio Crosby, como reconoce, estaría inclinado a realizar ante la postura tomista.

Lo peculiar y relevante de esta objeción, es la respuesta dada por santo Tomás pues: «Tomás no da la respuesta esperada; no dice que el *bonum* añada al *ens* una cierta relación a un *appetitus*. […] Dice que el "centro de gravedad" del ser de una cosa reside en su ser substancial, mientras que el "centro de gravedad" de la perfección y bondad de una cosa reside en sus accidentes»[255] aduciendo que esto es lo que Boecio quería decir con su objeción. Por tanto, a diferencia de un argumento que traiga a colación la relación del ente con la facultad apetitiva del sujeto para encontrar el fundamento del bien, en este caso, nos presenta una forma distinta de concebir el bien atendiendo a lo que es el bien en sentido absoluto[256]. Además, por medio de esta argumentación, parece estar

---

[253] «Dice Boecio en el libro *De hebdom*: *observo que en las cosas aquello por lo que son buenas y aquello por lo que existen, no es lo mismo*. Por lo tanto, el bien y el ser se diferencian realmente» (Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 1, obj. 1).

[254] Hildebrand, *Ethik*, p. 153 / p. 177.

[255] «it sounds very much like an objection which we ourselves, and other value philosophers as well, would be inclined to make against the Thomistic position. Thomas does not give the expected response; he does not say that bonum adds to ens a certain relation to an appetitus. […] He says that the "center of gravity" of a thing's being lies in its substantial being, whereas the "center of gravity" of a thing's perfection and goodness lies in its accidents; and that this is what Boethius means to say» (Crosby, «The Idea of Value», p. 241)

[256] Aunque el ser y el bien sean convertibles, ser plenamente y bien plenamente no son idénticos en ninguna realidad creada (cf. Aertsen, «Convertibility of Being and Good», p. 467; cf. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, III, 20): «por su ser sustancial llamamos a una cosa plenamente ser. Si por el acto se le añaden cosas, a algo se le llama ser *de algún modo*. Ejemplo: Ser blanco significa ser de algún modo» (Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 1, ad. 1.). Respecto al bien, es llamado puro bien lo que es completamente perfecto, aquello que ha alcanzado la última perfección que debe tener. «En cambio, lo que no tiene toda la perfección que debe tener, aun cuando por estar en acto tenga alguna perfección, no es llamado completamente perfecto o puro bien, sino *de algún modo*» (Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 1, ad. 1.).

admitiendo que no es lo mismo lo que fundamenta el ser de la cosa y lo que fundamenta la bondad de la cosa, al menos en cuanto consideramos al ser y al bien absolutamente: «De ahí que, lo dicho por Boecio: *en las cosas aquello por lo que son buenas y aquello por lo que existen no es lo mismo*, haya que referirlo al ser bueno y al ser en absoluto, pues por el primer acto algo es ser absolutamente, y por el último es bueno absolutamente»[257].

Asimismo, no sólo el fundamento del ser y del bien considerados absolutamente es distinto, sino que santo Tomás reconoce que no todo bien es un bien trascendental y, por tanto, hay bienes que no se convierten con el ente y que implican la división del ente, como sería el bien moral: «Algo puede decirse bueno no sólo por su ser sino también por alguna propiedad o disposición sobreañadida; como se llama "hombre bueno" no sólo en cuanto que es, sino también en cuanto que es justo y casto u ordenado a la felicidad. Así pues, por razón de la primera bondad el ente se convierte con el bien y viceversa; pero por la segunda razón el bien divide el ente»[258]. Lo que muestra los límites de la tesis de la convertibilidad.

Por tanto, en los entes hay también muchas otras razones de bondad que se sobreañaden sobre el ser en el que subsisten[259], de forma que el ente se divide por un bien y por un mal particular, no siendo este tipo de bien convertible con el ser: «Un hombre no virtuoso es "bueno en cierto sentido", en tanto que él es un ente; pero no es "bueno absolutamente", sino más bien malo, puesto que carece de la perfección que debe tener. La plenitud del ser (*plenitude essendi*) pertenece a la esencia del bien»[260]. Esto que se añade no lo hace al modo de una agregación de razón, como acontece con el *bonum*, sino, en la propuesta tomista, como un accidente. Es relevante destacar que hay, por tanto, tipos de bien reconocidos por santo Tomás que no son convertibles con el ente. No obstante, Crosby desarrolla cómo el valor no se agrega al ente al modo de un accidente —aunque como éste divide al ente entre aquellos que portan dicho valor y aquellos que no— sino como una propiedad consecuencial y, por tanto, no constitutiva.

---

[257] Tomas de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 1, ad. 1.
[258] Tomas de Aquino, *DV*, q. 21, a. 2, ad. 6.
[259] Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a. 2, ob. 6.
[260] «An unvirtuous man is "Good in a certain sense", insofar as he is a being; yet he is not "good absolutely", but rather evil, because he lakcs the perfections he ought to have. The plenitude of being (*plenitude essendi*) belongs to the essence of good» (Aertsen, «Convertibility of Being and Good», p. 468).

Por otra parte, para el Aquinate, el bien entendido absolutamente consiste en la plenitud de perfección del ente pero, como también muestra Crosby, el valor no puede reducirse al *esse perfectum*. Bajo esta denominación el bien no se reduce al ser absolutamente hablando, pero sí al ser de alguna manera (*ese secundum quid*) de forma que «no deja de ser verdadero decir que en la filosofía tomista, el bien es reducido al ser sustancial, pues los *actus superadditi* se conciben como inhiriendo en la sustancia y siendo continuos con ella, completándola realmente»[261], pero el bien entendido como valor no puede, en ningún caso, identificarse con un ser sustancial, lo que imposibilita que el valor pueda identificarse con el bien, sea en el sentido del *bonum*, sea en el sentido del *esse perfectum*:

> [La dignidad de la persona humana] aunque dependa de la persona y pertenezca a la sustancia, siendo incluso inseparable de ella, no contribuye sin embargo, a la constitución de la sustancia, no es «continua» con dicha sustancia, no la completa realmente […] Dicha dignidad no puede ser considerada como el *actus superadditos* de la persona, pues en la enseñanza del Aquinate, éste al menos tiene un ser sustancial *secundum quid*, mientras que la dignidad o importancia de valor de un ser carece por completo de un ser sustancial.[262]

Sin embargo, sí parece haber una gran similitud entre un tipo particular de valor, el valor formal de la existencia y el *bonum* tomista:

> Hay un sentido en el que compartimos con todos los tomistas que *omne ens est bonum*. En nuestros términos: todo ser tiene *qua* ser una dignidad fundamental o valor. Independientemente del disvalor o mal que pueda poseer también, el ser conserva su dignidad que se deriva de su ser real distinto del ficticio o imaginario. Esta dignidad fundamental es el fundamento de nuestra obligación para con la verdad, incluso en relación con los males. Diríase que tal dignidad fundamental, aun cuando se encuentra en todo *ens*, es sin embargo, en el sentido explicado, irreducible al *esse* del *ens*.[263]

Asimismo, santo Tomás también reconoce el bien y el mal como diferencias específicas de los actos humanos y, con ello, estaría nuevamente reconociendo los límites

---

[261] Crosby, «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?», p. 180.
[262] *Ibid*., p. 182.
[263] *Ibid*., pp. 191-192.

del *bonum*. Aunque no habla exclusivamente de bien y mal moral en la acción, sino de la plenitud de bondad de la acción que, en algunos casos, implica la bondad y maldad moral. Como expone Aertsen: «El bien y el mal morales no se dan hasta que el acto está especificado por su objeto. Por tanto, esta especificación debe distinguirse de la bondad primera del acto, que es el fundamento del orden moral; pero este mismo orden no puede deducirse de la bondad primera»[264]. Argumentación que el Aquinate presenta en la *Suma Teológica*, I-II, q. 18, a.1, en paralelo a la explicación de la bondad del ente, conforme a la cual: «El primer elemento que pertenece a la plenitud de ser de una cosa natural es la forma que le da su especie. Esto implica que en las cosas, asimismo, la bondad específica es precedida por la bondad genérica. La bondad genérica consiste en esto: que una cosa natural es un ente y, como tal —es decir, como todavía no ha sido especificado a éste o aquel ente— es buena»[265].

Ese bien y ese mal de los actos humanos se aproximaría más a lo que Hildebrand y Crosby consideran como valores, al menos, a valores cualitativos, como el valor moral de una persona o la bondad moral de una acción. Por lo tanto, nos parece que el problema no es tanto reconocer uno u otro bien en ambos autores, sino cuál es la relación entre el bien entendido como una propiedad trascendental y el bien entendido como accidente o como un bien particular. La argumentación de santo Tomás y de Crosby parten de un tipo de bien distinto. Santo Tomás parte del *bonum* en tanto que bien «ontológico», en base a su comprensión del bien como un trascendental, mientras que Hildebrand y Crosby parten de lo que en el tomismo se considera como bien accidental.

En el caso de santo Tomás esto es comprensible porque está tratando de fundamentar metafísicamente el bien en el ente, por eso entiende el bien como un trascendental y por ello tiene que mostrar que todo ente es bueno. ¿Pero cuál es la relación entre ese bien trascendental con el bien presente en nuestra experiencia, aquel que mueve nuestro apetito —que engendra en nosotros respuestas afectivas y volitivas como diría Hildebrand— y que no lo mueve simplemente por encontrarse frente a un ser en acto, sino por encontrarse frente a este particular ente que posee este particular valor? En los

---

[264] Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 312. De hecho, para que podamos hablar de una acción completamente buena, no basta con que la acción haya quedado especificada por su objeto, sino que requiere también atender a los circunstancias y al fin (*ST*, I-II, q. 18, a. 4).
[265] Aertsen, *La filosofía medieval*, p. 313.

textos y autores que venimos trabajando no se hace apenas mención de esta relación que a nosotros nos parece fundamental y que creemos se verá con mayor claridad en el caso de la belleza[266]. Aertsen, en su artículo «The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas» no lo menciona, aunque en su obra *La filosofía medieval y los trascendentales* sí realiza el breve apunte que hemos recogido anteriormente conforme al cual, el orden moral no puede deducirse de la bondad primera del acto, aunque esta sea el fundamento del orden moral (su condición de posibilidad). Tampoco Waldstein, se detiene a considerar la relación entre uno y otro tipo de bien. Algo similar ocurre en la propuesta de Crosby, pues más que tratar de poner en relación ambos tipos de bienes, lo que hace es evidenciar los motivos por los que el valor no puede equipararse con el *bonum*. Así, en «The Idea of Value» muestra cómo no se da cuenta del dato denominado valor en la teoría del *bonum* tomista y cómo tampoco se da cuenta de él en la teoría del *esse perfectum*, como muestra en su artículo «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?». Sirva como muestra, aparte de todo lo expuesto, este pequeño fragmento:

> El error no estriba en el hecho de que *bonum* no signifique exactamente lo mismo que valor. Puesto que *bonum* se considera como una propiedad trascendental del ser, parece significar algo más amplio que nuestro valor. El error reside en el hecho de que el *bonum* está determinado de tal manera que excluye el valor como un posible tipo de *bonum*.[267]

El bien entendido como un valor cualitativo, por ejemplo, como bondad moral, impide considerarlo como *bonum*, como un bien trascendental, por tanto, este bien en tanto que valor cualitativo, bien particular, no puede añadirse universalmente al ente, puesto que lo divide. No obstante, el valor formal de la existencia es un valor y es trascendental en el mismo sentido que lo es el *bonum* para santo Tomás. Por tanto, desde la perspectiva explícitamente expresada de Crosby o Hildebrand, no puede criticarse la postura tomista por hablar del bien como un trascendental, pues lo que está considerando como tal no es el valor en general, tampoco, en concreto, un valor cualitativo, sino, en

---

[266] Cf. Cap. 6 apartado 2.2: «La belleza de lo visible y de lo audible, o belleza estética, no puede entenderse simplemente como algo fundado en la belleza trascendental».

[267] «The failure does not lie in the fact that *bonum* does not exactly mean value. Since *bonum* is said to be a transcendental property of being, it is bound to mean something broader than our value. The failure lies in the fact that *bonum* is so determined as to exclude value as a possible kind of *bonum*» (Crosby, «The Idea of Value», p. 295). El problema no es que se reconozca o no como un tipo de bien, pues santo Tomás evidentemente contempla el bien moral, sino como uno trascendental. Pero aquí está, como hemos expuesto, uno de los límites del *bonum* reconocidos por el Aquinate.

todo caso, algo similar el valor formal de la existencia —aunque no se pueda equiparar con él plenamente—. Y no se pueden equiparar porque el valor formal de la existencia es una determinada importancia del ente y, como tal, un momento distintivo suyo diferente al propio ser del ente, además de un tipo de propiedad no constitutiva[268]. Por otra parte, aunque no se puedan identificar, el valor puede ser en parte entendido como un bien particular y, en ese caso, como defienden Hildebrand y Crosby, pero como también reconoce santo Tomás según hemos señalado, no se puede hablar de trascendentalidad.

Pero ¿qué quiere decir ese ser bueno genérico, ese ser bueno trascendental? ¿Tiene fundamento en la realidad más allá de la necesidad de un *bonum* como propiedad trascendental para poder fundamentar todo tipo de bien? En los análisis que hemos realizado en este, y en los capítulos precedentes, hemos podido reconocer la existencia y significatividad del valor formal de la existencia. No obstante, en este caso concreto, seguramente sería de enorme interés estudiar si una de las características propias de los valores destacada por Crosby y por Seifert, el estar justificado en existir[269], se da en el caso del valor formal de la existencia, pues ese estar justificado en existir parece ser, precisamente, lo que diferencia al valor formal de la existencia de los valores cualitativos y, quizá, el único caso en el que fuera necesario recurrir a un Creador Bueno que hiciera comprensible que también ese valor esté justificado en existir: «Todo ser es bueno porque es querido y amado por el Creador»[270], «el amor de Dios infunde y crea bondad en las cosas»[271]. Cuestión que, lamentablemente, excede las posibilidades de este trabajo.

Lo que sí podemos afirmar es que ese bien genérico o trascendental no puede ser una bondad moral. Por tanto, tendríamos que destacar que la bondad moral no tiene su fundamento en la bondad genérica (ya sea en el caso de la acción, ya sea en el caso del ente), aunque en la propuesta tomista queda claramente destacado que se requiere de esa

---

[268] Para Crosby la unidad interna del ser, su realidad, o su determinación son también propiedades constitutivas del ente, pues no son consecuenciales en el mismo sentido en el que lo es el valor: «Por más que cabe hablar en un cierto (¡pero sólo en un cierto!) sentido de la sustancia como existente completamente aparte de su dignidad o valor, no cabe un sentido tal según el cual la sustancia se da completamente aparte de su unidad, realidad, o determinación» (Crosby, «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?», p. 182).
[269] Cf. Crosby, «The Idea of Value», pp. 296-304; Seifert, «Being and Value. Thoughts on the Reform of the Metaphysics of Good within Value Philosophy».
[270] «Every being is Good, because it is willed and loved by the Creator. "The love of God infuses and creates goodness in things"» (Aertsen, «Convertibility of Being and Good», pp. 463-464).
[271] Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 20, a. 2.

primera bondad genérica. Esto lo trataremos más pormenorizadamente respecto a la belleza y la distinta fundamentación de la belleza trascendental y de la belleza de lo visible y de lo audible, pero baste al menos para señalar cómo también en la obra del Aquinate se puede reconocer una distinta fundamentación en el bien general y en el bien particular, dentro del cual se encuentra el valor moral. Por tanto, ante esta problemática, nos parece que lo relevante es mostrar que el valor, el bien accidental o particular para santo Tomás, es inseparable del ente, al igual que el bien general (bien trascendental o *bonum*) lo es, pero sin identificarse con el acto de ser del ente y a pesar de que el ente no haya alcanzado su plenitud, es decir, sin identificarse tampoco con el *esse perfectum*[272]. Y, sobre todo, es relevante mostrar cuál es la relación que se establece entre uno y otro tipo de bien —aunque solo sirviera para delimitar con mayor nitidez la distinta justificación que tiene cada uno de ellos—. Tomaremos las distinciones que hemos presentado hasta el momento, aunque no hayamos podido desarrollar todas sus implicaciones, como punto de apoyo en el estudio de estas cuestiones con relación a la belleza, que realizaremos en el capítulo siguiente.

[272] Podríamos afirmar que un hombre es moralmente bueno, o, más fácil de reconocer, que ha obrado moralmente bien aunque no haya llegado a la plenitud de su ser; es humilde, es generoso, aunque no haya alcanzado la plenitud moral completa.

Capítulo 6

LA CRÍTICA HILDEBRANDIANA DEL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR* (II): LAS RAZONES DE LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DE LOS VALORES ESTÉTICOS

En el capítulo anterior hemos recogido los motivos por los que Hildebrand critica el principio *ens et bonum convertuntur*. Asimismo, hemos tratado de fundamentar dicha crítica sirviéndonos del pensamiento del propio autor y, también, de desarrollos de dicho pensamiento llevados a cabo dentro de la fenomenología realista. Ahora, sirviéndonos en parte de ello, vamos a centrarnos en el principio *ens et pulchrum convertuntur*, que es el principio en el que entra en juego expresamente la belleza y, por tanto, el que propiamente compete a nuestra investigación. Como ya dijimos, Hildebrand no critica este principio, pero, no obstante, en coherencia con su pensamiento y con la crítica que sí realiza respecto a la convertibilidad del ser y el bien, vamos a desarrollar la crítica que podría presentarse al principio *ens et pulchrum convertuntur* desde la fenomenología realista tomando como punto de referencia, fundamentalmente, los valores estéticos.

Así, para exponer la posible crítica hildebrandiana al principio *ens et pulchrum convertuntur* vamos a servirnos, en primer lugar, de las conclusiones extraídas de la crítica de Hildebrand y Crosby al principio *ens et bonum convertuntur* tratando de reconocer hasta qué punto dichas críticas son extrapolables en el caso de la belleza. En un segundo momento, expondremos algunos aspectos de los valores estéticos que, a nuestro parecer, resultan más relevantes para abordar esta cuestión. Esto nos permitirá, en tercer y último lugar, analizar los límites de la crítica hildebrandiana del principio *ens et pulchrum convertuntur* presentada y, asimismo, destacar los aportes específicos de su propuesta, poniendo en relación esa crítica del principio *ens et pulchrum convertuntur* con la belleza trascendental defendida por Hildebrand.

1. CONSECUENCIAS DE LA CRÍTICA HILDEBRANDIANA DEL PRINCIPIO *ENS ET BONUM CONVERTUNTUR* PARA UNA CRÍTICA DEL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR*

1.1. Primeras consecuencias extraídas de la crítica de Hildebrand

Como vimos en el segundo apartado del capítulo anterior, una de las vertientes de la crítica de Hildebrand al principio *ens et bonum convertuntur* se centra en la crítica a la teoría del *appetitus*. Podemos establecer, en gran medida, un paralelismo entre el bien y la belleza en la crítica a la teoría del apetito, ya que la crítica realizada por Hildebrand consiste en una crítica general a la teoría del *appetitus* que puede aplicarse a cualquier tipo de valor. Hasta ahora la hemos desarrollado fundamentalmente en relación con el bien, sirviéndonos de los valores morales, pero es igualmente aplicable a la belleza —como hemos mostrado con algunas alusiones en dicho capítulo—, a los demás valores estéticos y a cualquier otro tipo de valor. De hecho, es precisamente en su *Estética*, cuando está llevando a cabo una investigación acerca de la esencia de la belleza y de los valores estéticos, cuando critica explícitamente esta teoría.

a. El valor frente al *appetitus* entendido como la satisfacción de una necesidad o impulso. Como hemos mostrado en conformidad con el pensamiento de Hildebrand, el valor y la respuesta al valor no pueden entenderse como la satisfacción de un *appetitus*. En primer lugar, hemos diferenciado el valor del *appetitus* entendido como la satisfacción de una necesidad o impulso. Hablábamos del absurdo de postular en nosotros un impulso a admirar, pero, también, de que incluso en el caso de que existiera dicho impulso, este sólo podría ser saciado frente a algo digno de admiración, frente a algo valioso. Así, en relación con los valores estéticos, podríamos hablar de la necesidad en nosotros de admirar obras de arte. ¿Se reduce la belleza de una obra de arte o sus distintos valores estéticos a la satisfacción de ese supuesto impulso en nosotros? ¿No nos encontraríamos nuevamente con que sería también necesario algo valioso, en este caso, algo estéticamente valioso, para que ese impulso fuera saciado? Si esto no se diferencia claramente se confundiría el entusiasmo, la alegría, que experimentamos ante una obra de arte —que son respuestas afectivas al valor, es decir, respuestas intencionales plenamente significativas— con la satisfacción de un apetito —en este caso concreto, entendido como

un ser empujado ciegamente hacia algo para saciar una necesidad engendrada por nuestra naturaleza—.

Por otra parte, hay que tener en cuenta, como reconoce Hildebrand en la *Ética*, que existe un afán pervertido de admirar, el cual «no busca ya un objeto que merezca admiración, sino que el objeto sirve exclusivamente como medio para sentir admiración. Se busca la admiración por sí misma y, en ese caso, es una admiración deformada y privada de su más íntimo sentido»[1]. Por tanto, aquí el objeto no es ya el que motiva la admiración, sino que es una excusa para nuestro disfrute, para autocomplacernos en nuestra capacidad de admirar. Vemos aquí cómo la estructura formal de la relación entre *principium* y *principiatum* expuesta por Hildebrand en tantos momentos queda completamente revertida. Ya no es el objeto digno de admiración el *principium*, sino nuestro deseo de admirar.

En esto se basa, precisamente, la crítica de Hildebrand al esteticismo. El esteta no hace justicia al misterio de la belleza, no entiende que la belleza es un valor y, consiguientemente, trata las cosas bellas como si solo se tratara de cosas subjetivamente satisfactorias. Una de las características esenciales del ser afectados por la belleza «es el hecho de que, aunque este bien objetivo me es dado a *mí*, mi ser afectado nunca se convierte en el tema principal, ni anula la tematicidad del valor»[2]. En uno de los primeros momentos en los que Hildebrand expone la actitud del esteta, la describe de la siguiente manera:

> Lo antiartístico de su actitud radica en la actitud básica orientada al disfrute, irreverente, poco seria y poco objetiva ante el mundo en general, la cual necesariamente les oculta la seriedad última y la naturaleza de los valores artísticos, aunque posean una disposición artística de por sí. Para ellos, el mundo de los valores es sólo un objeto de disfrute en el sentido estricto de la palabra, en lugar de acercarse a él con reverente entrega y entusiasmo. Tratan la obra de arte como un plato cuyo sabor saborean en su lengua.[3]

---

[1] Hildebrand, *Ethik*, p. 101, n. 6 / p. 123, n. 2.

[2] «Ein wesentliches Merkmal dieses „Werterlebnisses“, des Affiziertwerdens durch Schönheit, ist die Tatsache, daß, obgleich *mir* dieses objektive Gut geschenkt wird, mein Affiziertwerden doch nie zum Hauptthema wird und die Thematizität des Wertes aufhebt.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 365).

[3] «Das Unkünstlerische in ihrer Einstellung liegt in der genüßlichen, ehrfurchtlosen, unernsten und unsachlichen Grundeinstellung zu der Welt überhaupt, die ihnen den letsten Ernst und die wahre Natur der

Como expone Hildebrand, tratar bienes elevados dotados de valor de esta forma supone una completa perversión[4] y, además, imposibilita el verdadero *frui* que nace de la respuesta al valor:

> Disfrutar el arte y todos los portadores de auténtica belleza de este modo supone una actitud completamente perversa. Para la persona que quiere que la música de Mozart o una escultura de Miguel Ángel «se derritan en su boca», que trata esas obras de arte como si fueran caviar o un vino de Mosela, la verdadera belleza se cierra necesariamente para él, permaneciendo únicamente un deleite para los oídos y los ojos. Él mismo permanece siendo el foco, mientras su mirada pasa por encima de la obra de arte sin comprenderla, sin ser elevado fuera de sí mismo dentro del santuario de la obra.[5]

Por tanto, podemos fácilmente reconocer que esta actitud ensimismada del esteta en sus propios sentimientos, en su propio disfrute, que lo mantiene atrapado en una relación periférica con el arte y con el mundo de la belleza, no tiene nada que ver con la receptividad para la belleza, con la capacidad para ser afectados profundamente por la belleza, o con la respuesta al valor a cosas bellas[6]. Identificar la perversión de la postura del esteta, como todas las que se dan en la esfera afectiva, es fundamental para no

---

künstlerischen Werte notwendig verschließt, auch wenn sie künstlerische Veranlagung an sich besitzen. Die Welt der Werte is für sie nur ein Objekt des Genusses im prägnanten Sinn des Wortes, statt daß sie in ehrfürchtiger Hingabe und Begeisterung auf diese Welt eingehen. Sie behandeln das Kunstwerk wie eine Speise, deren Wohlgeschmack sie sich auf der Zunge sergehen lassen.» (Hildebrand, «Ästhetizismus und künstlerische Einstellung» en *DMS*, pp. 457-458).

[4] Lo que no sucede cuando se trata, no de estos bienes, sino de aquellos bienes que están destinados a ser usados, como la comida, la bebida o la vestimenta: «En el caso de los objetos que son importantes sólo porque engendran placer en mí, puedo, en efecto, mirar al placer mientras los disfruto. Sin embargo, en el caso de los valores, de los portadores de valores que son una fuente de verdadera felicidad, que siempre incluye una trascendencia, cualquier primacía de la felicidad [o cualquier otro tipo de ser afectado] sobre el valor no sólo es un comportamiento incorrecto, sino la muerte de esta felicidad y, por lo tanto, también de ese disfrute que sólo se plantea aquí.» / «Bei Gegenständen, die nur bedeutsam sind, weil sie in mir Lust erzeugen, kann ich auf die Lust blicken, wenn ich sie genieße. Bei den Werten aber, bei Trägern von Werten, die ein Quell des wahren Glückes sind, das eine Transzendenz einschließt, ist jeder Primat des Glückes gegenüber dem Wert nicht nur ein unrichtiges Verhalten, sondern der Tod dieses Glückes und damit auch jenes Genießens, das hier allein in Frage kommt.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 62).

[5] «Und ebenso bedeutet dieses Genießen der Kunst und allen Trägern echter Schönheit gegenüber eine völlig perverse Einstellung. Wer die Schönheit Mozartscher Musik oder einer Plastik von Michelangelo sich gleichsam auf der Zunge zergehen lassen will, wer diese Kunstwerke behandelt, als ob sie Kaviar oder Moselwein wären, dem verschließt sich notwendig die wahre Schönheit, ein bloßer Ohrenschmaus und eine Augenweide bleiben übrig; stumpf gleitet der Blick dessen, der sich selbst die Hauptsache bleibt, an dem Kunstwerk ab, ohne von ihm über das eigene Ich hinaus in sein Heiligtum gehoben zu werden.» (Hildebrand, «Ästhetizismus und künstlerische Einstellun» en *DMS*, pp. 459-460).

[6] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 19-20.

desprestigiar esta esfera y para reconocer la relevancia de la afectividad en la vida del hombre, especialmente, en lo que concierne a las respuestas afectivas al valor.

Pero sirvámonos, también, de una experiencia recogida por el autor, en la que sí reconocemos una cierta necesidad —más bien un anhelo— de escuchar música, para así diferenciar la respuesta al valor de la satisfacción de un impulso o tendencia. Se trata del deseo que experimentamos de escuchar música tras haber estado mucho tiempo sin poder hacerlo. Esta experiencia puede inducirnos a pensar que en el momento en el que se pueda disfrutar de la música este disfrute será el simple apaciguamiento de una necesidad. Sin embargo, todo ese tiempo de espera, ese anhelar la música, puede, más bien, hacernos reconocer mejor el valor estético de la música, hacer que se incremente nuestra receptividad y, consiguientemente, que, en nuestra propia experiencia, reconozcamos que no sólo se produce un apaciguamiento en nosotros, sino un verdadero disfrute nacido de estar frente a algo valioso. Por tanto, no sólo es que ese tiempo de espera pueda ayudarnos a percibir mejor la belleza de la música, sino que, como expresa el autor: «Cuando se anhela la música y ello permite que se destaque su valor, entonces es claro que la belleza de la música no puede reducirse a la satisfacción de una necesidad, pues el anhelo mismo era una respuesta al valor y no un apetito»[7]; lo anhelado se presenta ante nosotros como algo lleno de valor y ese es el motivo en virtud del cual lo anhelamos. Es decir, el anhelo es una respuesta ante algo valioso, no es un apetito que surja en nosotros al margen del objeto capaz de suscitarlo para el cual tengamos que buscar un objeto que lo satisfaga.

b. El valor frente al *appetitus* entendido como el desarrollo del sujeto. En segundo lugar, hemos diferenciado el valor del *appetitus* entendido éste como desarrollo del sujeto. Esta argumentación de Hildebrand la hemos dividido, a su vez, en tres momentos. En el primero de ellos el desarrollo del sujeto se entiende como el desarrollo de un talento. En este caso, poníamos el ejemplo de las dotes para enseñar, pero podríamos servirnos igualmente de ejemplos que implicaran el desarrollo de un talento artístico. Así quien posee un gran talento para enseñar podría supeditar el transmitir la

[7] Hildebrand, *WrL*, p. 51 / p. 64. Frente a una visión kantiana de los inclinaciones o apetitos, para Hildebrand estos no son necesariamente negativos, sino que una determinada disposición o inclinación en el sujeto no sólo no imposibilita necesariamente la respuesta al valor, sino que puede hacer que la persona esté más despierta para los valores, es decir, las inclinaciones o apetitos pueden poseer un expreso carácter ancilar para la respuesta al valor.

verdad a otros al desarrollo de su propio talento. De este modo consideraría a aquellos a quienes debe enseñar exclusivamente como una oportunidad para el despliegue de su propio talento y, asimismo, podría llevar a cabo esta tarea sin considerar si está haciendo justicia o no a la verdad, es decir, sin atender a la respuesta debida a la verdad. De la misma forma, el artista podría desatender la manifestación de la belleza que ha sido capaz de contemplar y para la cual tiene la capacidad de dar forma sensiblemente, centrándose exclusivamente en el desarrollo de su propio talento artístico[8].

En un segundo momento, con relación al *appetitus* entendido como el desarrollo del sujeto, señalamos que este desarrollo puede entenderse como el desarrollo de la entelequia humana. En este sentido, al igual que veíamos cómo la bondad no puede reducirse a la capacidad de un ente de proporcionarnos lo que objetivamente necesitamos para el pleno desarrollo de nuestra entelequia, o, en otras palabras, para alcanzar nuestra propia perfección, tampoco la belleza puede reducirse a una capacidad similar del ente. En concreto, si el valor se entendiera exclusivamente como aquello que posibilita el desarrollo de la entelequia humana, en el caso del valor estético este parecería quedar reducido a un mero medio para el desarrollo de la dimensión estética del hombre. No obstante, aunque no se acepte que los valores estéticos queden reducidos a meros medios para el desarrollo del hombre, esto no niega que el valor de la belleza, u otros valores estéticos, supongan un bien objetivo para la persona. Responder al valor de la belleza de forma adecuada verdaderamente supone para el hombre desarrollar su dimensión estética y, por tanto, su propia persona. Pero, como afirma Hildebrand, tomando también en consideración el valor de la belleza:

> cualquier valor concreto con el que nos enfrentemos contradice la interpretación que hace de él un mero instrumento de nuestra entelequia. Ya hemos mostrado que es imposible interpretar la dignidad de la persona humana —dignidad que nos prohíbe en conciencia usar a otro hombre sólo como un medio— como una pura conveniencia para cualquier otra cosa. Lo mismo vale para el valor de la justicia o para cualquier otro valor moral, para la belleza de un paisaje sublime o de una gran obra de arte o para el valor de una gran inteligencia.[9]

[8] No obstante, la experiencia del artista, entendida como una respuesta al valor de la belleza, apenas es tratada por Hildebrand y su análisis supondría un enorme enriquecimiento para la estética fenomenológica. Respecto a esta cuestión sería pertinente recuperar los análisis de Maritain acerca del artista y la intuición creadora desarrollados en su obra *La intuición creadora en el arte y en la poesía*.
[9] Hildebrand, *Ethik*, p. 108 / p. 131.

Por último, con respecto al desarrollo del sujeto, vimos que el *appetitus* puede ser entendido como una conveniencia con la naturaleza humana. Vimos, asimismo, cómo el hombre tiene una orientación objetiva al mundo de los valores, en concreto, al mundo de los valores morales. No obstante, en lo concerniente a la aprehensión de estos valores, Hildebrand sostiene que primero se ha de reconocer que la bondad, la justicia, o cualquier otro valor moral son tales, para poder afirmar después que nuestra naturaleza esta llamada a poseerlos, que está ordenada a ellos. A lo largo de nuestra investigación hemos podido también tomar conciencia de que el hombre, al igual que con respecto a los valores morales, es capaz de aprehender el valor de la belleza y de los demás valores estéticos. Que es, asimismo, capaz de reconocer cuál es la respuesta exigida por estos valores, así como de darles dicha respuesta. Es decir, podemos hablar, tal y como es entendido por Hildebrand, de una ordenación objetiva del hombre a la belleza[10] —aunque la capacidad para su reconocimiento y la obligatoriedad en el cumplimiento de sus exigencias, varían en gran medida con respecto a los valores morales—. A este respecto, sería interesante estudiar en profundidad la ordenación objetiva del hombre a la belleza poniéndola en relación con la inclinación natural del hombre a la belleza, con el deseo de belleza del que se habla en un marco de pensamiento aristotélico-tomista[11].

Hildebrand incide especialmente en la importancia de la belleza como un valor, por tanto, en su importancia intrínseca más allá de lo que signifique para el hombre, pero, no por ello, deja de reconocer el inmenso bien objetivo que supone para la persona. Sin embargo, en la propuesta de Hildebrand, no encontramos propiamente un desarrollo de cómo el hombre está ordenado a la belleza, sino, más bien, un análisis del bien objetivo que supone la belleza para el hombre y del mal objetivo que supone su ausencia[12]. De este modo, entiende la belleza como una fuente fundamental de felicidad para el hombre, para todo hombre y, asimismo, destaca la relevancia que la belleza tiene para el desarrollo de la personalidad, especialmente en un sentido moral, debido a su efecto ennoblecedor. También señala la capacidad del arte para abrir nuestros ojos a la belleza de nuestra vida,

[10] Cf. Los dos tipos de ordenación señalados por Hildebrand que ya presentamos en el quinto capítulo en la nota 104.
[11] Cf. Alice Ramos, *Dynamic Transcendentals*.
[12] Cf. Hildebrand, «Einleitung» en *Ästhetik*, vol. 1, pp. 15-24; *Ästhetik*, vol. 1, cap. 15: «Schönheit im menschlichen Leben».

así como su relevancia para el crecimiento espiritual de la persona. Por el contrario, expone la terrible pérdida que supone para el hombre la merma en la sensibilidad para la belleza y el acostumbrarse a un mundo en el que se ha eliminado la poesía y se ha expulsado a la belleza. Junto a esta pérdida de sensibilidad para la belleza, muestra Hildebrand cómo en nuestros días se da también una total despersonalización del hombre debida a la completa absorción en tareas prácticas. No obstante, la significación de la belleza en la vida del hombre es tal para Hildebrand que llega a afirmar que «solo cuando la contemplación y los actos contemplativos ocupan el lugar que les es debido en nuestra vida podemos ser verdaderamente personas»[13] pues, como veremos, la belleza llama eminentemente a ser contemplada.

c. El valor frente al bien objetivo para la persona. En tercer lugar, además de diferenciar el valor de la satisfacción de un apetito en cualquiera de las formas que acabamos de presentar —ya sea entendido como un impulso o como cualquiera de las tres maneras señaladas en las que puede entenderse como el desarrollo del sujeto—, hemos querido recoger también la diferencia establecida por Hildebrand entre el valor y el bien objetivo para la persona. En este sentido, reconociendo el carácter de plenificación que posee el cumplimiento de una orientación objetiva del hombre y, por tanto, considerando la relación de los bienes objetivos para la persona y los valores, hemos mostrado en el capítulo anterior la importancia de mantener la distinción entre el valor y el bien objetivo para la persona, con independencia del ámbito de valor del que se trate y, especialmente, en el caso de los bienes objetivos superiores. Así, con relación a la belleza, como acabamos de exponer, es eminentemente cierto que es una de las mayores fuentes de alegría, de felicidad[14], que es un inmenso bien objetivo para la persona. Pero, como expone Hildebrand en reiteradas ocasiones, si la belleza es un bien objetivo para la persona, si es fuente de felicidad —de una felicidad trascendente y no una mera felicidad egocéntrica[15]—, lo es debido a su valor:

[13] «Nur wenn Kontemplation und kontempkative Akte in unserem Leben zu ihrem vollen Recht kommen, können wir wahrhaft Personen sein» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 343).
[14] Cf. Hildebrand, «Die Schönheit als zentrale Glücksquelle für den Menschen» en *Ästhetik*, vol. 1, pp. 17-19.
[15] Sobre esta distinción entre la verdadera felicidad y una felicidad egocéntrica véase: Hildebrand, *Ethik*, caps. 3 y 23.

> Cuando decimos que la belleza, o más bien, que aquellas cosas que son portadoras de belleza son bienes objetivos para la persona, queremos decir que pertenecen a la categoría de los bienes objetivos para la persona en los que las cosas con importancia intrínseca, o valor, se desbordan sobreabundantemente en bienes objetivos para nosotros. Pero la belleza no deriva su importancia, aquella que la eleva por encima de lo indiferente, de lo que pueda hacer *por mí*, por mi existencia, por mi felicidad. No es como la salud, el mínimo de dinero para nuestro sustento, o la seguridad ante la persecución, la belleza no es en primer lugar un bien objetivo *para mí*.[16]

Por tanto, ni la belleza, ni la respuesta a la belleza —al igual que sucedía con el bien—, pueden entenderse como la satisfacción de un *appetitus*, en cualquiera de los sentidos en los que puede ser entendido, ni, tampoco, primeramente, como un bien objetivo para la persona. De esta forma hemos delimitado suficientemente el valor de la belleza con respecto a otras formas de importancia con las que puede confundirse destacando así, una vez más, cómo los valores no dependen de su puesta en relación con la persona.

1.2. La importancia como momento distintivo del ente: el caso de la belleza

Veíamos en el capítulo anterior cómo una de las vertientes de la crítica al principio de la convertibilidad tenía su fundamento en el reconocimiento del valor como una propiedad del ser cualitativamente significativa. Y, entre los argumentos de los que se servía Crosby para mostrar esto encontrábamos su descripción de la importancia como un momento distinto del ente. Vamos a abordar ahora, brevemente, una de las conclusiones extraídas de esos análisis de Crosby: no puede sostenerse un paralelismo estricto entre la convertibilidad del ser y la verdad y la convertibilidad del ser y la bondad, sino sólo entre el ser y la verdad y la importancia y la bondad. En este mismo sentido, como ya anunciábamos, tampoco con la belleza podremos establecer un paralelismo estricto entre la convertibilidad del ser y la verdad y la convertibilidad del ser y la belleza pues, al igual que en el caso del bien, la belleza requiere de la mediación de la importancia,

---

[16] «Wenn wir die Schönheit bzw. Die Dinge, die ihre Träger sind, als objektive Güter für die Person bezeichnen, so gehören diese zu jener Art objektiver Güter für die Perosn, die auf grund ihrer Bedeutsamkeit in sich, ihres Wertes, superabundant auch objektive Güter für uns sind. Aber die Schönheit leitet ihre Bedeutsamkeit, das, was sie aus dem Indifferenten herausbeht, nicht aus dem ab, was sie *für mich*, meine Existenz, mein Glück,leisten kann. Sie ist nich wie Gesundheit, das Minimun an Geld für unseren Lebensunterhalt, Sicherheit vor Verfolgungen primär ein objektives Gut *für mich*» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 59).

y no es una relación que se dé con el ente en tanto que ente, sino sólo con el ente en tanto que importante.

En este caso, el símil con la verdad podríamos presentarlo de la siguiente manera: «así como el *verum* añade al ente la *cognoscibilidad*, le añade el *pulchrum* la *delectabilidad*», pues bello es aquello que siendo visto agrada[17]. Pero, al igual que sucedía con el bien, la importancia de la belleza no es simplemente el ente en tanto que punto de referencia del hombre por ser un sujeto espiritual capaz de gozar o de deleitarse con él al percibirlo —con independencia de que esa delectabilidad la consideremos como una capacidad propia de una facultad independiente en el hombre, del corazón, o como una experiencia nacida de la colaboración del entendimiento y la voluntad—, sino que es una propiedad, un momento distintivo del ente sin cuya aprehensión toda relación espiritual significativa fundada en ella —como el ser-afectado o las respuestas afectivas al valor— es imposible. Por tanto, a diferencia de lo afirmado por Maritain sobre la belleza entendida como una propiedad trascendental, no podemos sostener que la belleza sea «el ser mismo tomado como capaz de deleitar por su sola intuición una naturaleza intelectual»[18].

Sin entrar a considerar la distinción que establece Hildebrand entre el «agrado»[19] y el ser afectado por la belleza[20] y su relación con el *pulchrum* tomista, vamos a centrarnos exclusivamente en el ser afectado, del que ya hemos hablado anteriormente, puesto que este ser afectado es parte integrante de la experiencia estética y del verdadero disfrute estético. Este ser afectado podría ser considerado como el efecto propio de la belleza, el cual no se produce por una mera causación, sino que es una relación intencional, es decir,

---

[17] Cf. Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 4, ad. 1.
[18] Maritain, *Arte y escolástica*, p. 40.
[19] «das Gefallen» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 345).
[20] Esta distinción la presenta en el comienzo del cap. 16 dedicado a la experiencia estética, cf. «Das ästhetische Erlebnis» en Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 345-370. Para que pueda afirmarse de algo que me place, que me agrada, no es necesario un genuino ser-afectado. Asimismo, en el ser agradado hay un énfasis en la impresión que algo estéticamente valioso produce en mí, indicando explícitamente la relación del objeto conmigo, la cual constituye el tema de este ser agradado y no el juicio de valor acerca del hecho objetivo de que el objeto porta valores estéticos. Por último, queremos señalar que el ser agradado guarda relación con valores estéticos modestos, no siendo adecuado respecto a elevados valores estéticos: «Si alguien dice de la *Novena Sinfonía* de Beethoven, de *El esclavo moribundo* de Miguel Ángel, o de *El rey Lear* de Shakespeare, que le placen, demuestra que no ha comprendido el verdadero valor de estas obras» / «Sagt jemand, die *neunte Symphonie* von Beethoven, *der sterbende Sklave* von Michelangelo oder *King Lear* von Shakespeare gefällt ihm, so beweist er, daß er den wahren Wert dieser Werke nicht verstanden hat.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 348).

una relación significativa y consciente entre el objeto y la persona que lo percibe. Se trata de una experiencia de carácter receptivo, la cual, a diferencia de una mera aprehensión —con la cual comparte el aspecto receptivo—, afecta de manera afectiva: «el efecto en mi alma de algo que he llegado a conocer, es decir, un efecto afectivo»[21]. En el caso del *frui* de la belleza, «llegamos a un tipo clásico muy específico de ser afectado, ser afectado por la belleza en la naturaleza y el arte, que es donde la belleza es temática y no otros valores, ni siquiera la verdad, lo son»[22].

Por tanto, al tratarse de una relación intencional, es imposible que se dé si no se ha percibido el valor portado por el objeto, su importancia. Si no reconocemos la belleza de la *Novena Sinfonía* de Beethoven, ya sea porque estamos distraídos y no tenemos capacidad en ese momento para percibirla, o porque carezcamos completamente de sensibilidad estética, es imposible que pueda llegar a afectarnos, a conmovernos. El ser afectado en esas circunstancias sería imposible. Por tanto, no es suficiente con que estemos «frente» al objeto, hemos de reconocerlo como importante, en este caso, como algo estéticamente valioso, para que el gozo que produce la belleza sea posible en nosotros. Sin reconocer la importancia de la obra de arte, o del objeto del que se trate, sin que el momento de la importancia haga que el objeto salga del mundo de lo indiferente o neutral, el goce propio de la belleza será imposible. Sucede de igual modo en el caso de las respuestas afectivas al valor, como el entusiasmo o la alegría, ante los objetos bellos: «En el disfrute estético de la belleza, siempre hay una conciencia del valor, de la importancia intrínseca de la belleza y del objeto bello»[23].

También en este caso, al igual que en el del bien, el símil con la verdad puede ayudarnos a ver la relación entre la importancia y el ser afectado, entre la importancia y la delectabilidad, asimismo, entre la importancia y la respuesta al valor, pero no entre el ente y la importancia:

---

[21] «die Wirkung eines Erkannten in meiner Seele, und zwar eine affective Wirkung» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 354).

[22] «…, so kommen wir zu einem ganz eigenen klassischen Typus des Affiziertwerdens, dem durch die Schönheit in Natur und Kunst, also dort, wo die Schönheit thematisch ist und keine anderen Werte, auch nicht die Wahrheit, Thema sind» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 355).

[23] «Im ästhetischen Genuß der Schönheit ist immer ein Bewußtsein des Wertes, der in sich ruhenden Bedeutsamkeit der Schönheit, und des schöhnen Objektes gegenwärtig» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol.1, p. 365).

> El vínculo profundo entre delectabilidad y belleza emerge con mayor fuerza todavía cuando pensamos en la belleza de lo visible y de lo audible, que no es el aroma o el resplandor de otros valores como la belleza metafísica, sino que se adhiere directamente al objeto. La bella voz, el espléndido terciopelo rojo, la belleza de un naranjo son específicamente delectables. […] La delectabilidad está fundada en el valor de la belleza, en su especial esencia.[24]

De forma que, tampoco en este caso, podría establecerse un paralelismo estricto entre la convertibilidad del ser y la verdad y la convertibilidad del ser y la belleza. No podemos afirmar que, así como el *verum* añade al ente la cognoscibilidad, le añade el *pulchrum* la delectabilidad, sino que el símil con la verdad sólo podría establecerse del siguiente modo: así como es esencial al ente el ser capaz de ser conocido, es esencial a la belleza el ser capaz de deleitar. Por tanto, en definitiva, no podría sostenerse la tesis de la convertibilidad del ser y la belleza.

1.3. La belleza y los valores estéticos exigen una respuesta adecuada

En segundo lugar, de los análisis de Crosby habíamos destacado cómo todo ser dotado de valor exige una respuesta adecuada. De este modo, afirmaba que «una de las más profundas "definiciones esenciales" del valor sería: "aquella importancia de un ser que lo hace digno de una determinada respuesta por nuestra parte"»[25]. Asimismo, como señala este mismo autor, la relación de exigencia entre el valor y su correspondiente respuesta adecuada muestra una dimensión crucial de la objetividad del valor, la cual también se da en el caso de la belleza. Vamos a centrarnos ahora en esta relación de exigencia respecto a la belleza atendiendo a lo específico de la respuesta a este valor.

Detengámonos en la experiencia de contemplar una obra de arte como la Sagrada Familia de Barcelona. Cuando contemplamos la majestuosidad y belleza de esta magnífica obra arquitectónica, ya sea de lejos, ya sea acercándonos y posibilitando

---

[24] «Erst recht tritt der tiefe Zusammenhang von Delektabilität und Schönheit hervor, wenn wir an die Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren denken, die nicht wie die metaphysische Schönheit der Duft und die Ausstrahlung anderer Werte ist, sondern direkt am Objekt haftet. Die schöne Stimme, der herrliche rote Samt, die Schönheit eines Orangen tragenden Baumes sind spezifisch delektabel. [...] Die Delektabilität ist im Wert der Schönheit, in ohrem besonderen Wesen fundiert» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 357-358).
[25] «one of the profoundest 'essential definitions' of value would be: 'that importance of a being which makes it worthy of a certain response from us'» (Crosby, «The Idea of Value», p. 287).

apreciar esa delicadeza y cuidado con el que Gaudí diseñó hasta los más mínimos detalles de su obra, o adentrándonos en el interior de este templo, no sólo reconocemos que la belleza que inhiere en él es un valor, algo intrínsecamente importante cuya importancia no depende de cómo alguien reaccione ante él, sino, también, que esta obra de arte, en razón de su belleza, exige una respuesta. No sólo nos conmovemos y nos entusiasmamos ante esta obra de arte, no sólo experimentamos el sobrecogimiento al adentrarnos entre sus muros, sino que, en la propia experiencia de este sobrecogimiento, de este entusiasmo, reconocemos que esta respuesta es adecuada ante el bien que tenemos delante, es decir, que se corresponde con la importancia de dicho bien. Asimismo, si con anterioridad hubiéramos reconocido su belleza y esta nos hubo conmovido, si ahora, en una nueva visita, permaneciéramos indiferentes ante ella —más aún, si aprehendiéramos su belleza, pero esta fuera incapaz de conmovernos tan hondamente como en ocasiones anteriores— reconoceríamos también lo inadecuado de nuestra respuesta. Como expresa Hildebrand: «hay una disarmonía objetiva cuando la belleza no es captada y falta la respuesta al valor debida»[26].

Por tanto, cuando la respuesta al valor de la belleza se lleva a cabo, nos encontramos con el valor de la belleza que inhiere en el objeto y, también, con un genuino valor personal, el valor de la actitud de la persona que responde adecuadamente al valor: «Ser movido por una genuina belleza y dar la respuesta al valor del entusiasmo son en sí mismos modos nobles de la conducta de una persona que poseen realmente un valor»[27], un valor personal genuino. Pero no sólo encontramos estos valores, sino que, además, se da un nuevo valor que surge del cumplimiento de la relación de exigencia: «finalmente es algo completamente nuevo el valor del estado de cosas de que una persona sea conmovida, tocada, elevada por algo objetivamente bello, que se entusiasme adecuadamente con ello»[28]. Se trata, tal y como lo denomina Hildebrand, de un valor metafísico perteneciente al estado de cosas que nace del cumplimiento de la exigencia

[26] «... daß eine objektve Disharmonie vorliegt, wenn sie nicht erfaßt wird und die gebührende Wertantwort ausfällt» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol.1, p. 65).
[27] «Das Gerührtwerden von einer echten Schönheit und die Wertantwort der Begeisterung sind selbst edle Verhaltensweisen einer Person, die einen ausgesprochenen Wert haben» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol.1, p. 78).
[28] «Etwas ganz Neues ist endlich der Wert des Sachverhaltes, daß ein Mensch durch ein objektiv Schönes gerührt, getroffen, erhoben, wird, daß er sich darüber adäquat begeistert» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 78).

implicada: «se realiza un valor metafísicamente fundamental cuando se da la respuesta conveniente»[29].

Sin embargo, además de este valor que resulta del cumplimiento de la relación de exigencia, presente en todo cumplimiento de esta relación —como ya habíamos visto en el capítulo anterior—, habla Hildebrand de que, en el caso de la belleza, en la respuesta a la belleza, encontramos un nuevo valor:

> El hecho de que la belleza, especialmente la de lo visible y lo audible, sea percibida por las personas posee un valor. […] La belleza nos reclama ser percibida, ella habla al espíritu del hombre, contiene un mensaje para él. El cumplimiento de este reclamo, el hecho de que la belleza sea captada y entendida por un espíritu humano y que impacte en él, es portador de un nuevo valor.[30]

Con ello parece querer expresar, aunque no lo desarrolle temáticamente, que la belleza reclama de una forma especial, a diferencia del resto de valores, el ser percibida y entendida: «es característico del valor de la belleza, y de su específica delectabilidad, que él (a diferencia de un valor moral) "exige" ser percibido»[31]. En la realización de una acción moralmente valiosa, lo relevante es que dicha acción se lleve a cabo, que el valor que está en juego se proteja o realice, con independencia de que sea percibido por más personas que aquellas para las que constituye un deber moral. Pero no sucede así en el caso de la belleza. La delectabilidad propia de la belleza llama a ser gozada —quizá esto

---

[29] Hildebrand, *Ethik*, p. 255 / p. 288.

[30] «Der Sachverhalt, daß die Schönheit, besonders des Sichtbaren und Hörbaren, von Menschen wahrgenommen wird, besitzt einen Wert. [...] Die Schönheit appelliert an ein Aufgenommenwerden, sie spricht zu dem Geist des Menschen, sie enthält eine Botschaft für ihn. Die Erfüllung dieses Appels, die Tatsache, daß sie von einem menschlichen Geist erfaßt, verstanden wird und auf ihn „wikt", ist Träger eines neuen Wertes» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol.1, pp. 79-80). Esto no sería relevante conforme a la concepción kantiana del juicio de gusto como desinteresado pues lo que exige esa respuesta es la existencia del valor de la belleza.

[31] Este aspecto puede ayudar a entender las propuestas que inciden en entender la belleza como un aparecer, en destacar el momento de encuentro de la belleza con el espíritu que es capaz de percibirla [así la tesis de Víctor Tirado según la cual «la belleza acontece en el aparecer» de forma análoga a como la verdad acontece en el aparecer: «la verdad sólo puede acontecer en el aparecer de una vivencia» (Victor M. Tirado, «El arte en la polis. Reflexiones sobre la pretensión de validez universal del valor estético», en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: Fenomenología y política (2011), pp. 465-482, p. 471.)] y, también, la tesis de Moore según la cual la belleza y su adecuada apreciación constituyen un todo orgánico (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, pp. 77-80). No obstante, esta exigencia de la belleza de ser percibida y el nuevo valor presente porque se da la situación objetiva conforme a la cual la belleza es percibida y respondida de la manera adecuada, no cambia el hecho de que la belleza es un valor, una propiedad perteneciente al objeto, con independencia de que sea o no percibida.

más que a ser percibida como expone Hildebrand en la cita recogida, pero bien es cierto que su percepción es condición indispensable para poder ser gozada—, a afectar de un modo específico a quien la percibe[32]. La plenitud de la experiencia estética sólo se alcanza en la aprehensión y fruición de dicha belleza[33]. Por tanto, parece que la respuesta exigida respecto al valor de la belleza incluye la dimensión afectiva, tanto en el ser afectado, como en la respuesta afectiva al valor[34].

La relación de exigencia en el caso de la belleza y de los valores estéticos tiene, además de la que acabamos de señalar, otras peculiaridades propias. Aunque no ha sido mencionado hasta el momento —tampoco en el apartado del capítulo anterior que hemos dedicado a esta cuestión[35]—, podría erróneamente entenderse que la relación de exigencia implica siempre un deber moral; pero esto no es así. A pesar de que todo valor exige una respuesta adecuada, esto no implica que dicha respuesta sea en todos los casos un deber moral. Esto puede verse claramente, precisamente, en el caso de los valores estéticos. Así, cuando nos entusiasmamos por una gran obra de arte, este entusiasmo está penetrado de la certeza de que esta es la respuesta exigida por el objeto, pero, no obstante, no se nos presenta como un deber moral que debamos cumplir, como una estricta obligación moral a la que debamos responder, como cuando está en nuestra mano salvar la vida de un hombre que está en peligro. Incluso la peculiar exigencia de la belleza a ser percibida de la que habla Hildebrand difícilmente puede ser interpretada como una exigencia moral:

> La conciencia de que una obra de arte debe despertar entusiasmo, de que merece esa respuesta, es claramente distinta, sin embargo, de la comprensión de una obligación moral. En el primer caso, no existe *mandato* alguno. Le falta la peculiar gravedad de lo moral.[36]

---

[32] En este reclamo de la belleza a ser gozada por sí misma encontramos seguramente la nota distintiva con respecto a los demás valores, lo que nos permite diferenciar el cumplimiento de la relación de exigencia con respecto a la belleza de la que se da en los demás valores. De este modo, podemos reconocer la delectabilidad que llama a ser gozada como una nota característica de la belleza. Los valores morales, o moralmente relevantes, también pueden conmovernos profundamente y fruto de esa afectación podemos quizá más fácilmente responderlos volitivamente de la manera adecuada. No obstante, no llaman primeramente a ser gozados, sino a ser salvaguardados, a ser realizados, etc.

[33] Cf. Hildebrand, *Ästhethik*, vol.1, cap. 16.

[34] «La belleza que aprehendemos claramente nos deleita y encanta […]. Su belleza otorga algo a nuestro espíritu, nos dice algo. Esta relación significativa caracteriza el ser afectado. Pero esta palabra está dirigida, no a nuestro intelecto, sino a nuestra esfera afectiva» / «Die Schönheit, die wir klar erfassen, erfreut und entzückt uns. […] Seine Schönheit spendet unserem Geist etwas, sie sag tuns etwas. Diese sinvolle Beziehung charakterisiert das Affiziertwerden. Doch richtet sich dieses Wort nicht an unseren Intellekt, sondern an unsere affektive Sphäre» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol.1, p. 357).

[35] Cf. Cap. 5, 3.3.: «Todo ser dotado de un valor exige una respuesta adecuada».

[36] Hildebrand, *WrL*, p. 121 / p. 122.

Además, llevar a cabo la respuesta exigida ante la belleza no supone para la persona que la lleva a cabo un aumento de su bondad moral —lo que, a su vez, es conforme con el hecho de que la relación de exigencia que se da en este caso no implica un deber moral—. Pues esa respuesta adecuada, como hemos señalado anteriormente, porta un valor personal, pero no se trata de un valor moral. Por ello, como afirma Hildebrand: «No consideramos que un hombre es moralmente bueno porque dé una respuesta adecuada al genio de Platón o de Shakespeare. […] el entusiasmo por Platón o por Beethoven, por muy digno de alabanza que sea en sí mismo y aunque posea un valor, no es, con todo, moralmente bueno»[37].

No obstante, aun cuando dar la respuesta debida a una obra de arte no constituya una obligación moral, conlleva una entrega de nosotros mismos. De forma general, porque se trata de una respuesta al valor y, de forma más concreta, porque, como expone Hildebrand, responder adecuadamente a una obra de arte implica no eludir dicha respuesta porque nos resulte incómodo profundizar en las cosas o porque prefiramos ocuparnos de aquello que nos entretiene de manera periférica. La razón de ello, según nuestro autor, radica en lo siguiente:

> todos los grandes valores estéticos lanzan un llamamiento a lo más profundo de nuestro ser o, al menos, una invitación a no preocuparnos exclusivamente de lo meramente satisfactorio desde el punto de vista subjetivo, de nuestros intereses y abandonar la tensión de una actitud fundamental pragmática. Responder a la belleza con entusiasmo, lo cual significa tomar conciencia de la relación debida, entender que se trata de algo valioso y dejar que sea lo verdaderamente importante lo que nos mueva, supone una noble objetividad, que representa, asimismo, una forma especial de trascendencia. El elogio a la belleza, responder a ella, constituye una elevación de la mirada y una especial entrega.[38]

Así, llega incluso a diferencia entre el estrato en el que nos afecta lo que nos entretiene, como un excelente comediante, en el que nos encontramos con un ser afectado que tiene lugar en la periferia legítima de nuestro ser, y aquel estrato en el que nos afecta la belleza y, eminentemente, la belleza de segundo orden. Esta belleza de segundo orden:

---

[37] Hildebrand, *Ethik*, pp. 265-266 / pp. 299-300.
[38] Hildebrand, *WrL*, p. 135 / pp. 134-135.

«nos atrapa, nos inflama, nos conmueve, nos eleva, nos hace felices. Ensancha nuestro espíritu, lo enriquece, nos lleva a lo profundo»[39].

Por otra parte, los textos que hemos utilizado nos permiten también indicar lo que Hildebrand considera como la peculiaridad propia de la trascendencia en el caso de la respuesta a la belleza[40]. Ya hemos hablado de que en toda respuesta al valor se manifiesta la capacidad de trascenderse a sí misma de la persona humana —al estar motivada por el valor y no por la búsqueda del propio provecho— pero, en la respuesta a la belleza, esta trascendencia se manifiesta de una manera específica. Como sostiene Hildebrand[41], Kant trató de abordar esta especificidad calificando a la experiencia estética como una experiencia desinteresada, pero, como expondremos brevemente un poco más adelante, el desinterés kantiano no puede equiparase con lo que aquí está tratando de mostrar Hildebrand.

Además de no haber un interés en la experiencia estética, en el sentido de no estar involucrada la búsqueda del propio provecho, esta experiencia se caracteriza también porque en ella la belleza no tiene nunca la función de un medio para obtener otro bien, sino que nos aproximamos a ella por ella misma. Por ello podemos destacar que la importancia de la belleza es inherentemente antipragmática y que, asimismo, la peculiar trascendencia de la respuesta al valor de la belleza está relacionada con la naturaleza puramente contemplativa de esta respuesta al valor. La contemplación estética ante la belleza de la naturaleza o la belleza de una obra de arte supone una ruptura con el ritmo absorbente de nuestros quehaceres y preocupaciones diarios, con la montaña de cosas que han de ser realizadas. A diferencia de la respuesta al valor moral, en la que en la mayor parte de los casos el papel decisivo lo tiene la voluntad y, por tanto, algo que debemos

---

[39] «Sie packt, entzükt, rührt, erhebt, beglückt uns. Sie weitet unseren Geist, befruchtet ihn, zieht uns in die Tiefe» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 369).
[40] Cf. Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, pp. 23-24.
[41] «Es el elemento de verdad que contiene el "desinterés" del que habla Kant. Me refiero al elemento que Kant vio y al que quiso apuntar de alguna manera, aunque no aclaró para nada el término desinterés, e incluso no lo distinguió de ninguna manera de una falsa interpretación» / «Es ist das Element von Wahrheit, das in der „Uninteressiertheit", von der Kant spricht, enthalten ist. Ich sage das Element, das Kant gesehen hat und auf das er wohl irdenwie hinauswollte, obgleich er den Terminus Uninteressiertheit durchaus nicht eindeutig klärte, ja sogar in keiner Weise von einer falschen Interpretation unterschied» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 23).

llevar a cabo, la experiencia estética, como experiencia contemplativa, está libre de la tensión hacia el futuro, en ella el tema es el objeto en sí[42].

Junto a la naturaleza contemplativa y antipragmática de la experiencia estética Hildebrand apunta a que la especial dimensión de la trascendencia presente en la respuesta a la belleza y, consiguientemente, de objetividad, está también relacionada con el hecho de que nuestra persona no está siempre incluida de un modo especial en esta experiencia estética, a diferencia de como sucede, por ejemplo, en la respuesta al valor moral. En la acción moralmente buena, aunque lo que motiva la acción es el valor, el tema no es el bien en sí, sino su realización por mí y, por tanto, no sólo no se trata de una experiencia contemplativa, es decir, no sólo predomina la acción, sino que, a su vez, la acción va siempre acompañada de la conciencia de la corrección o incorrección de nuestra conducta moral, de cuál es el papel que hemos de tomar; cosa que no ocurre en la respuesta al valor de la belleza.

Vemos así la manera específica en la que Hildebrand considera que se manifiesta la trascendencia en la respuesta a la belleza. Como anunciábamos, esta peculiaridad propia de la experiencia estética es abordada por Kant calificándola de desinteresada. Pero Kant, al hablar de que el juicio de gusto es desinteresado, que en él se da una pura satisfacción desinteresada, se refiere, fundamentalmente, a que le es indiferente la existencia del objeto: «No hay que estar preocupado en lo más mínimo de la existencia de la cosa, sino permanecer totalmente indiferente, tocante a ella, para hacer el papel de juez en cosas del gusto»[43], pues el interés lo entiende como «la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto»[44], que guarda siempre relación con la facultad de desear, con el deseo de poseerlo. De ahí la relación con la contemplación, pues cuando se trata de saber si algo es bello, considera Kant que «no quiere saberse si la

---

[42] También los valores morales, al igual que el resto de valores, pueden ser contemplados. Como diremos posteriormente, una de las esferas en las que es posible la contemplación es, precisamente, la esfera moral. Pero esa contemplación es posible cuando el valor moral no nos exige una respuesta por nuestra parte y, por tanto, cuando podemos detenernos en su belleza metafísica: «La humildad nos atrapa y edifica como valor moral, pero al hacerlo el momento de deleite no es en acto, mientras que la belleza particular de la humildad, el *esplendor* de esta virtud moral, es específicamente deleitable» / «Die Demut ergreift und erbau uns als sittlicher Wert, aber dabei ist das Moment der Delektabilität nicht aktuell, während die besondere Schönheit der Demut, ser *splendor* dieser sittlichen Tugend, spezifisch delektabel ist» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 357).
[43] Kant, *KU*, Ak., v, 205, p. 116.
[44] *Ibid*., 204, p. 115.

cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o a algún otro, sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión)»[45]. Por ello afirma que «el juicio de gusto es meramente *contemplativo*, es decir, un juicio que, indiferente en lo que toca a la existencia de un objeto, enlaza la constitución de éste con el sentimiento de placer y dolor». Sin embargo, aunque Hildebrand comparta con Kant que la experiencia estética es una experiencia contemplativa y antipragmática, el desinterés muestra una ruptura con la realidad del ente bello y con la objetividad de la respuesta a la belleza, que no puede compatibilizarse con la exigencia de esta respuesta adecuada que hemos reconocido como engendrada por la belleza.

Esto es especialmente notable en el cado de la belleza en la naturaleza, pues, como afirma Hildebrand, la realidad de un objeto en la naturaleza tiene una función significativa para la existencia de la belleza y para su cualidad deleitable[46]. Respecto a una obra de arte que retrata un paisaje, afirma que es irrelevante si ese paisaje de hecho existe. Sin embargo, si se trata de la belleza de un paisaje, es necesario que los objetos que lo componen sean objetos genuinos, objetos realmente existentes: «La unidad visual se vuelve "válida", por así decir, solo cuando sus portadores son en realidad lo que pretenden ser»[47]. Una determinada apariencia es suficiente para fundar la belleza, pero no la validez de dicha belleza. Así, cuando descubrimos que lo que parecían unas montañas cubiertas de nieve resultan no ser unas montañas, sino sólo nubes que parecían tales, nos sentimos decepcionados y reconocemos que ese bello paisaje montañoso es sólo una ilusión; una bella ilusión, pero, en definitiva, sólo una ilusión[48], que no puede deleitarnos plenamente.

¿Acaso no ocurriría lo mismo con una obra de arte que fuera sólo imaginada o soñada —al margen de la existencia o no de lo representado más allá de la obra de arte que es lo único que ha considerado Hildebrand a este respecto—? ¿Podemos acaso deleitarnos plenamente ante una obra de arte que no se nos presente como realmente existente ante nosotros? Quizá una decepción como la que puede producirse en la naturaleza no sea posible en el caso de las obras de arte, pues no se cuenta con que lo

---

[45] *Idem.*
[46] Cf. Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, pp. 312-318.
[47] «Die visuelle Einheit wird gleichsam erst „gültig", wenn ihre Träger in Wirklichkeit das sind, was sie zu sein vorgeben» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 313).
[48] Cf. Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 312.

representado tenga necesariamente existencia más allá de la obra, pero no así el soporte material en el que se apoya la obra. Por muy capaz que sea la memoria y la capacidad reflexiva de un individuo, no puede equiparse el recuerdo de una obra de arte y la afección que despierta en el individuo, con el disfrute o la contemplación ante la obra realmente presente.

En el sexto capítulo de su obra *¿Qué es filosofía?*, expone Hildebrand la segunda perfección de la percepción, que consiste en permitirnos alcanzar un contacto íntimo con el objeto: «el saber, aún el más perfecto, jamás podría suplantar esta dimensión de contacto y de unión con el objeto que proporciona la percepción, este "morar" en el objeto que se hace así posible»[49]. La percepción permite un maridaje espiritual con el objeto, es decir, un cumplimiento de la dimensión contemplativa del conocimiento y, junto a él, un contacto vivencial íntimo con el objeto, que no puede reemplazarse por ninguna otra relación con él. Por ello, respecto al contacto con una persona expone que: «Ciertamente la representación es un cumplimiento muy pobre del tema de contemplación si se compara con la percepción de la persona, con el morar en su presencial real y verla cara a cara»[50]. Lo que podemos trasladar al caso de los objetos bellos, pues, a diferencia de las esencias necesarias, que permiten un cumplimiento pleno del tema contemplativo en la intuición intelectual: «Un contacto íntimo semejante con personas o con cualquier otra cosa concreta individual [como los objetos bellos o estéticamente valiosos] sólo es posible en la percepción»[51]. Por lo que creemos que no puede afirmarse que la existencia o no del objeto bello sea indiferente.

Por su parte, Kant insiste en diferenciar la satisfacción en lo agradable y, especialmente relevante para nosotros ahora, la satisfacción en lo bueno y en lo bello. Bajo esta distinción considera que la satisfacción en lo bello es la única satisfacción desinteresada y libre. Para Kant la satisfacción en lo agradable está unida con interés porque lo agradable es lo que place a los sentidos en la sensación, es el deleite de los sentidos, que presupone la existencia del objeto, la relación de la existencia del objeto con el propio estado en cuanto éste es afectado por el objeto[52]. Manteniéndose siempre

---

[49] Hildebrand, *WiPh*?, p. 163 / p. 172.
[50] *Ibid.*, p. 167 / p. 175.
[51] *Ibid.*, p. 169 / p. 178.
[52] Cf. Kant, *KU*, Ak., V, 206-207, §3.

como algo subjetivo que no puede constituir, de ninguna manera, una representación del objeto. Por otra parte, también considera que la satisfacción en lo bueno está ligada a un cierto interés, a una cierta satisfacción unida a la representación de la existencia del objeto, pero, en este caso, bajo el concepto de fin[53] y, por lo tanto, con el querer. Se trata del interés de la razón:

> Pero aparte de toda esa diferencia entre lo agradable y lo bueno, concuerdan, sin embargo, ambos en que están siempre unidos con un interés en su objeto; no sólo lo agradable (§3) y lo bueno mediato (lo útil), que place como medio para algún agrado, sino también lo bueno absolutamente y en todo sentido, a saber: el bien moral, que lleva consigo el más alto interés, pues el bien es el objeto de la voluntad (es decir, de una facultad de desear determinada por la razón). Ahora bien, querer algo y tener una satisfacción en la existencia de ello, es decir, tomar interés en ello, son cosas idénticas.[54]

Sin embargo, que lo bueno, lo moralmente bueno, motive a la voluntad, que establezca una relación intencional significativa con la voluntad, no hace que la relación con el bien sea una relación carente de libertad o de objetividad y, en ese sentido —distinto del kantiano—, desinteresada. Ya vimos en el capítulo anterior cómo mostraba Crosby que el interés o deseo en un acto libre presupone la importancia para evitar el sinsentido de lo puramente arbitrario. Los actos libres «pueden ser realizables sin ninguna importancia aprehendida. Pero serían carentes de sentido e irracionales. Por ejemplo, desear fuertemente poseer aquello que se nos presenta como neutral es irracional y arbitrario»[55]. Así puede entenderse la afirmación kantiana según la cual: «donde habla la ley moral, ya no queda objetivamente elección libre alguna, en lo que toca a lo que haya de hacerse»[56]. Y, continúa:

> y mostrar gusto en su conducta (o en el juicio de las de otros) es muy otra cosa que mostrar su manera de pensar moral, pues ésta encierra un mandato y produce una exigencia, mientras que, en cambio, el gusto moral no hace más que jugar con los objetos de la satisfacción, sin adherirse a ninguno de ellos.[57]

---

[53] Cf. *Ibid*., 207-209, §4.
[54] *Ibid.*, 209, pp. 120-121.
[55] «such acts might be possible without any apprehended importance. But they would be meaningless and irrational. For instance, to desire strongly to possess that which presents itself as neutral, is irrational and arbitrary» (John F. Crosby, «The Idea of Value», p. 255).
[56] Kant, *KU*, Ak., v, 210, p. 122.
[57] *Ibid*., pp. 122-123.

De este modo concibe que el gusto en lo bueno es lo apreciado o aprobado, el placer experimentado por el deber cumplido, o por el aplauso. No obstante, que desde una perspectiva moral no sea posible para el hombre cuando se enfrenta a un valor determinar cuál sea la respuesta adecuada —esto forma parte precisamente de comprender qué sea un valor—, cuál sea la respuesta moralmente exigida por dicho valor, no quiere decir que la respuesta del hombre no sea libre. El hombre no está necesariamente determinado, como de forma continua constatamos en nuestra experiencia, a responder conforme a la exigencia moral de los valores. Por tanto, aunque la «ley moral» hable y determine cuál deba ser la respuesta que ha de dar el hombre, tampoco en ese caso la acción del hombre deja de ser libre. Insistimos, pretender que la acción del hombre se conduzca de manera libre y desinteresada, en el sentido kantiano, haría del obrar del hombre un obrar sin sentido e irracional. Kant no aboga por el desinterés en la esfera moral, pero se ha de remarcar que no todo interés rompe con la objetividad y trascendencia del obrar moral, no lo hace el interés que despierta la importancia intrínseca del valor, aunque sí lo hace la búsqueda del aplauso o del aprecio.

No obstante, a pesar de estas distinciones en el ámbito moral, nos parece que es irracional y un sinsentido abogar por el desinterés en el sentido kantiano en el ámbito estético. Como ya hemos expuesto anteriormente, tampoco en el ámbito estético hay un desinterés en el sentido kantiano pues, la existencia o no del objeto bello o estéticamente valioso no es irrelevante. El sentimiento de placer ante lo bello, el ser afectado por la belleza y la respuesta afectiva ante la belleza, aunque sean experiencias radicadas en el sujeto, aunque sean subjetivas en ese sentido, no son experiencias arbitrarias —no se limitan al simple agrado y al deleite de los sentidos del que habla Kant—, sino que presuponen el objeto bello y responden significativamente a dicho objeto. El ser afectado y la respuesta afectiva son ininteligibles sin el objeto bello o estéticamente valioso. Quizá, ciertamente, mediante estas afecciones en el sujeto no puede ningún objeto ser representado, no sean suficientes para que un objeto sea representado y, por tanto, no pueden identificarse con lo que Kant denomina juicios de conocimiento. Sin embargo, debido a la relación intencional y significativa que se establece entre el objeto bello y las afecciones espirituales en el sujeto, sí puede esta relación servir para objetivar en cierta manera al objeto ante el cual se despiertan dichas afecciones. Por ello, afirmar que un objeto es bello no supone una extralimitación de la facultad intelectiva en el hombre.

Asimismo, para poder entender la diferencia entre los valores morales y los valores estéticos sin que tengamos que abogar por el desinterés en el ámbito estético, creemos que el punto crucial está en atender a la relación de exigencia. El hecho de que la respuesta adecuada venga ya determinada radica en el hecho de ser una respuesta al valor, pero que se trate o no de una respuesta moralmente obligatoria, es decir, cuál sea el tipo de obligatoriedad presente, depende del tipo de valor ante el que respondamos. Que la respuesta adecuada sea independiente de nuestra voluntad no implica que la respuesta no sea libre. La respuesta a la belleza puede parecer más libre y, de ahí, que Kant la categorice como desinteresada y libre. Pero, no obstante, en la respuesta a la belleza encontramos igualmente la relación de exigencia, aunque no nazca de un mandato moral. Ese «más» libre, nos parece que puede radicar en el hecho de que dar la respuesta adecuada en la esfera estética no constituye una obligación moral. No obstante, esto no significa que en esta esfera quede a nuestro libre arbitrio cuál sea la respuesta adecuada, ni que la existencia del objeto sea irrelevante.

Por tanto, no sólo hemos de atender a cómo el entendimiento se relaciona con el sujeto y con su sentimiento de placer o dolor —que es la propuesta kantiana—, sino que para comprender la experiencia estética se requiere atender al objeto de dicha experiencia:

> La esencia de la belleza y, específicamente, de la belleza temática, debe haber sido ya captada y comprendida para poder captar la esencia del placer estético. Por importante que sea subrayar la esencia contemplativa y completamente antipragmática de la experiencia estética, no puede por sí sola caracterizar la naturaleza del disfrute estético.[58]

Hemos destacado como características propias de la respuesta a la belleza el ser inherentemente antipragmática, el ser puramente contemplativa y el no estar involucrada nuestra persona en ella del mismo modo en el que lo está en la respuesta al valor moral. Pero la relevancia que tiene atender al objeto de dicha experiencia lo comprobamos también si nos detenemos en el aspecto contemplativo de la experiencia estética. Para que

[58] «Das Wesen der Schönheit, und zwar der thematischen Schönheit, muß man schon erfaßt und verstanden haben, um das Wesen des ästhetischen Genusses zu erfassen. So wichtig es ist, das kontemplative un völlig unpragmatische Wesen des ästhetischen Erlebnisses zu betonen, damit allein können wir nicht das Wesen des ästhetischen Genusses charakterisieren» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 312).

sea posible una completa actitud contemplativa, se requiere, en la parte del objeto, una verdad importante y general o un ente de elevado rango y valor, siendo imposible ante entes que posean un carácter puramente instrumental o que carezcan de un contenido propio profundo y significativo[59]. Por tanto, tal y como recoge Hildebrand, hemos de reconocer que la contemplación no se da exclusivamente en el ámbito estético, sino también, en otras esferas, especialmente en la esfera moral y en la religiosa.

Asimismo, es reseñable que el «modo de nuestra actitud contemplativa queda profundamente codeterminada por la naturaleza del objeto»[60]. En el caso de la contemplación estética, no es estrictamente necesario que nos encontremos con un elevado valor estético como la belleza, sino que, la contemplación es también posible con valores estéticos más modestos, como recoge Hildebrand al poner como ejemplo de contemplación, junto a la contemplación de una obra de arte o de un paisaje, la contemplación de una flor adorable[61].

Lo peculiar de la contemplación estética se da porque la belleza u otro valor estético está presente en el objeto contemplado. El deleite estético «requiere precisamente del conocimiento tanto de la belleza como fenómeno originario como de la belleza temática, lo que permite distinguir la naturaleza de lo contemplativo en el deleite estético de la contemplación en el ámbito moral y sobre todo en el religioso»[62]. Cuál sea el objeto contemplado y qué valores posee dicho objeto es fundamental para comprender la experiencia estética.

Por último, conforme a la naturaleza contemplativa de la experiencia estética en la que el tema es el objeto en sí, nos encontramos con que, en la dedicación al objeto

---

[59] Cf. Hildebrand, *Um. Ch.*, pp. 91-92 / p. 87.
[60] *Ibid*., p. 92 / p. 87.
[61] Cf. Hildebrand, *WiPh*?, pp. 165-166 / p. 174. Como destaca Spencer, este aspecto es relevante a la hora de considerar las obras de arte contemporáneas pues, aunque muchas de ellas carezcan del valor de la belleza —a pesar de que los críticos, entendidos o directores de galerías consideren que sí se les puede atribuir dicho valor—, la belleza no es el único valor estético, sino que también hay muchos otros valores estéticos más modestos, que quizá sí puedan encontrarse en obras de arte contemporáneas. Cf. Spencer, «Dietrich von Hildebrand's *Aesthetics*».
[62] «Dazu bedarf es gerade des Kennens sowohl der Schönheit als eines Urphänomens wie der thematischen Schönheit, das es uns ermöglicht, die Art des Kontemplativen im ästhetischen Genuß von der Kontemplation in der sittlichen und vor allem in der religiösen Sphäre zu unterscheiden» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 360).

bello, en el reposar en él, se produce la unión con el objeto: «la actitud contemplativa es una dedicación pura al objeto en la cual el objeto me mira y yo lo acojo como tal en todo su contenido y me uno con él»[63]. Actitud que responde a la naturaleza del objeto bello y que debemos recoger dentro de la relación de exigencia respecto al valor de la belleza pues, como expone Hildebrand, aunque la actitud centrada en el conocimiento en su dimensión nocional es posible respecto a los objetos bellos, cuando, por ejemplo, investiguemos la esencia del paisaje bello o de la belleza, no es, sin embargo, la respuesta adecuada:

> En vez de disfrutar de su belleza o ser atraído contemplativamente al mundo de Dios por la belleza, uno comienza a investigar intelectualmente. Por muy interesante y valiosa que sea esta reflexión sobre el objeto bello, no es la actitud adecuada respecto a los portadores de belleza.[64]

En la respuesta a los valores estéticos, cuando hablamos de la belleza de lo visible y lo audible —no de los distintos tipos de belleza metafísica—, lo temático es la belleza y, por ello, la respuesta adecuada se diferencia también de la respuesta adecuada a otros valores. En el caso de otros valores, aunque se trate de valores elevados que debido a su elevado valor son *fruenda*, es decir, cosas que ser gozadas y en las que uno ha de interesarse por ellas mismas y no sólo como medios para obtener otra cosa, no obstante, el *frui* no es su razón de ser. En cambio, aunque esta afirmación no la encontremos expresamente formulada por Hildebrand, parece que en la belleza de lo visible y la audible el *frui* sí es su razón de ser[65]. Lo que indudablemente podemos afirmar, en conformidad con el pensamiento de Hildebrand, es que la belleza llama a ser gozada: «Pertenece a la esencia de la belleza y a su dimensión metafísica apariencial el ser delectable gracias a la plenitud de su valor. Lo bello nos reclama ser aprehendido, ser felices en ello y deleitarnos

---

[63] Hildebrand, *Um. Ch.*, p. 90 / p. 85.

[64] «Statt ihre Schönheit zu genießen oder sich durch die Schönheit in die Welt Gottes kontemplativ hineinziehen zu lassen, beginnt man intellektuell zu forschen. So brennend interessant und wertvoll diese Nachdenken über den schönen Gegenstand ist, es ist nicht die den Trägern der Schönheit gebührende Einstellung» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 362).

[65] Respecto a la distinción agustiniana entre *uti* y *frui* véase san Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, L. I, cap. 3-5, 22, 27-33 y sobre el uso que Hildebrand hace de esta distinción véase: Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, pp. 60-61.

en ello»[66]. La belleza, por tanto, parece no sólo exigir ser percibida, sino ser contemplada y gozada.

2. LOS VALORES ESTÉTICOS FRENTE AL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR*

Vamos a desarrollar ahora dos cuestiones en relación con los valores estéticos que nos parecen especialmente relevantes para una crítica del principio *ens et pulchrum convertuntur*. Se trata, por una parte, de la distinción entre respuestas afectivas y respuestas volitivas y, por otra, de la imposibilidad de fundamentar la belleza de lo visible y de lo audible en la belleza trascendental.

2.1. La respuesta afectiva y no volitiva ante los bienes dotados de valor

Queremos detenernos ahora en un aspecto, que consideramos particularmente relevante —pues de lo que nos ocupamos propiamente es de la cuestión de la belleza— y en el que, no obstante, ni Waldstein ni Crosby parecen haberse detenido al poner en relación la fenomenología realista de Hildebrand y la tradición aristotélico-tomista —hecho que resulta fácilmente comprensible pues no se ocupaban de la belleza, sino del bien—. Se trata de la problemática, patente en la puesta en relación de ambas corrientes de pensamiento, de la no escisión de la voluntad y la afectividad en la tradición aristotélico-tomista. A este respecto es reseñable cómo en los análisis de Hildebrand de la importancia, desde el comienzo, se señala que la importancia es el carácter que permite que un objeto llegue no solo a motivar nuestra voluntad, sino, también, a despertar, a ser fuente, de respuestas afectivas[67].

Sostiene Hildebrand que el desear (*desiderare*) ha sido considerado generalmente como el tipo fundamental de nuestra relación con un bien: «Se acepta como natural que

[66] «Es gehört zum Wesen der Schönheit und ihrer metaphysischen Aussehensdimension, aus de Fülle ihres Wertes heraus delektabel zu sein. Das Schöne appelliert an ein Erfaßtwerden, an ein Beglücktwerden, an ein *frui*» (Hildebrand, *Ästhethik*, vol. 1, p. 91).
[67] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 1.

bien y desear son conceptos correlativos y somos propensos a pasar por alto los casos en los que nos alegramos de la existencia de un objeto como tal»[68]. Es decir, se piensa que con el *desiderare* se cubren todas las relaciones posibles con un bien y se pasan por alto lo que Hildebrand denomina «respuestas afectivas»:

> en nuestra investigación debemos incluir también aquellos objetos que nos causan alegría, entusiasmo, veneración, aprecio, así como los que son capaces de conmovernos hondamente. Es obvio que tales experiencias y actos no pueden ser descritos mediante el término «*desiderare*», incluso tomado en su más amplio sentido.[69]

Considerar los bienes solo bajo el aspecto de su desiderabilidad hace olvidar los bienes a los que no se dirige la voluntad, a los que no tenemos que dirigir una respuesta volitiva, en definitiva, aquellos de los cuales no deseamos su posesión. Se trata, eminentemente, de los bienes a los que en la filosofía de Hildebrand se orienta el corazón, las respuestas afectivas, como el entusiasmo y la veneración, anteriormente referidos, pero que, en cambio, en la filosofía aristotélico-tomista se engloban dentro de la voluntad.

Hildebrand señala dos sentidos en los que concebir el término *desiderare*, un sentido amplio y un sentido restringido[70]. Conforme al sentido restringido, el *desiderare* se refiere a la posesión de un bien. En este caso, su objeto formal es la posesión o fruición de un bien, de forma que procuramos poseer un bien y disfrutarlo como nuestro. Los ejemplos que proporciona son comer un alimento o beber un vino, pero, también, ver un paisaje, oír una bella música o estar unidos a la persona querida[71]. Por otra parte, conforme al sentido amplio, concibe como *desiderare* todo interés positivo en la existencia de un bien. Por tanto, no sólo la intención de tomar posesión de un bien, sino también el interés en la existencia de un bien. De forma que su objeto formal es la realización de un ser que aún no es real. Pone como ejemplo de este tipo de *desiderare* el aspirar a que un amigo se encuentre con buena salud, o aspirar a que triunfe la justicia.

---

[68] *Ibid*., p. 124.
[69] *Ibid*., p. 50.
[70] Cf. *Ibid*., pp. 49-51.
[71] Ejemplos que parecen problemáticos pues difícilmente podemos afirmar la posibilidad de poseer un paisaje, una música —como mucho un soporte que permita reproducirlo—, o, a una persona, aunque sí la voluntad de dirigirnos a ellos para gozar de ellos.

No obstante, en ninguno de estos sentidos se pueden englobar las respuestas afectivas al valor: «La alegría, el entusiasmo, la veneración no pueden ser interpretados como *desiderare*, ni en el sentido amplio ni en el sentido estricto de este término»[72], tampoco la alegría por la conversión de un pecador —ejemplo del que sirve Hildebrand en numerosas ocasiones— puede ser interpretado como un *desiderare*: «Esta alegría se refiere, más bien, a la existencia del hecho de la conversión y no a ninguna posesión del mismo que, en este caso, ni siquiera se plantea»[73]. Una cosa es el deseo de que un pecador se convierta —lo que sí puede contemplarse en el *desiderare* en sentido amplio— y otra la alegría porque esto verdaderamente ha acontecido. Lo mismo sucede con respecto al sentido restringido del *desiderare*. Una cosa es desear contemplar un paisaje bello y poner por obra todo lo que sea necesario para contemplarlo (desplazarse hasta el lugar adecuado, buscar cuál es el momento del día en el que mejor se percibe su belleza, etc.) y, otra, gozar de su belleza. En este ejemplo ni siquiera podemos hablar con propiedad de poseer un bien, pues no podemos poseer un paisaje. No obstante, aun cuando nos limitáramos a bienes que sí pueden ser poseídos, el problema está presente ya en este *desiderare* en sentido restringido puesto que engloba tanto la posesión de un bien, que es algo que podemos llevar a cabo por obra de nuestra voluntad, como la fruición de un bien, que no es algo que dependa de nuestra voluntad. Podemos ponernos en disposición para disfrutar de un bien, pero el disfrute, el entusiasmo, la alegría, o el ser-afectado, el conmoverse que se produce en nuestro encuentro con el bien, no es ya un acto de nuestra voluntad —tampoco en el caso en que se tratara de un bien del que sí hemos podido apropiarnos como, por ejemplo, un cuadro—.

Hildebrand restringe las respuestas volitivas a aquellas en las que se entiende el término «voluntad» o «querer» en un sentido estricto. Así, para él, el término «voluntad» se refiere al acto específico que está en la base de todas las acciones. Sin embargo, el término «voluntad» se emplea por otros autores en un sentido más amplio que engloba, según la denominación de Hildebrand, tanto a las respuestas volitivas como a las afectivas, por lo que él hace especial hincapié en restringir el uso del término «voluntad» a las respuestas volitivas, para que éstas no sean confundidas con las respuestas afectivas y, especialmente, para que se reconozca la singularidad y relevancia de las respuestas

[72] Hildebrand, *Ethik*, p. 36 / p. 51.
[73] *Idem*.

afectivas. Igualmente, para que se reconozca que dentro de las respuestas afectivas podemos encontrar respuestas espirituales, es decir, respuestas plenamente personales, al igual que en la esfera teórica y en la volitiva.

Para Hildebrand, lo característico de las respuestas volitivas es que se dirigen a una situación objetiva, a un estado de cosas todavía no realizado pero realizable mediante nuestra propia actividad[74], en el que domina el tema de la importancia:

> El querer, en el auténtico sentido de la palabra, está siempre dirigido a un estado de cosas todavía no real, pero realizable. Yo no puedo querer una persona, no puedo querer una mesa, siempre puedo querer tan sólo *que* algo sea, y ese estado de cosas no puede ser ya real; en tal caso no podría quererlo. Pero tiene que ser no sólo realizable, sino, al menos en parte, realizable por mí, pues, si no, sólo podría desearlo, pero no quererlo.[75]

Asimismo, caracteriza a la voluntad mediante dos perfecciones, que considera profundamente relacionadas. La primera se refiere a la libre toma de postura respecto a una situación objetiva dotada de algún tipo de importancia. Hildebrand la considera como «la dimensión más decisiva y profunda de la libertad». Se trata de nuestra actitud ante el objeto, en este caso, ante una determinada situación objetiva, del libre «sí» o «no» que pronunciamos ante ella. La segunda perfección se refiere al libre gobierno de la voluntad sobre la acción, a su capacidad para mandar espontáneamente acciones: la voluntad es la única «capaz de mandar intencionalmente nuestras actividades corporales, de iniciar, libre y espontáneamente, una cadena causal. Ordena nuestros movimientos, […] todas las acciones en el sentido estricto de la palabra»[76]. Así, esta segunda dimensión está relacionada con la dimensión práctica de las respuestas volitivas, es decir, con el inicio de la cadena causal requerida para llevar a cabo la realización de la situación objetiva que

---

[74] Esto es así al menos cuando las presenta explícitamente tratando de diferenciarlas tanto de las respuestas teóricas como de las afectivas, cf. Hildebrand *Ethik*, caps. 17 y 21, *WrL*, cap. 2. Respecto a la posible crítica de esta caracterización de la voluntad por restringir su objeto a un estado de cosas aún no realizado y, también, de los casos en los que esta tesis es implícitamente corregida por otros desarrollos del propio Hildebrand véase: Seifert, «The Will and the Heart in von Hildebrand» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4 (2017), pp. 737-745, aunque dentro del propio desarrollo de la libertad cooperadora, en el cap. 21 de la *Ética*, pueden encontrarse ya posturas acerca de la libertad en línea con lo que sostiene Seifert, como el propio Seifert reconoce.

[75] Hildebrand, *Die geistigen Formen der Affektivität*, p. 203 / p. 21.

[76] Hildebrand, *Ethik*, p. 210 / p. 238.

aún no es real[77]. Lo peculiar de la voluntad —lo que afecta a sus dos dimensiones, a no ser que la segunda de ellas se vea impedida, por ejemplo, por una parálisis o una violencia exterior— es que se encuentra en nuestro poder inmediato. Además, ambas dimensiones, tal y como las presenta el autor, están íntimamente relacionadas pues, en definitiva, la palabra interior del querer se manifiesta como un «tú debes ser *gracias a mí*»[78] siendo la nota distintiva del querer, precisamente, el que dicha situación objetiva no sólo pueda hacerse real, sino que pueda serlo gracias a mí[79].

Por otra parte, en la esfera afectiva nos encontramos con dos tipos de vivencias intencionales. Por un lado, el ser afectado y, por otro, las respuestas afectivas. Las respuestas afectivas comparten con las respuestas volitivas el tema de la importancia. Es decir, en ambos casos se presupone la importancia del objeto y el conocimiento de esta importancia, que es la que motiva significativamente la respuesta. Sin embargo, en las respuestas afectivas, a diferencia de las respuestas volitivas —tal y como han sido presentadas por Hildebrand—, no es necesario presuponer que su objeto no sea todavía real. Respuestas tales como la alegría, la tristeza, el odio o el respeto, sí se dirigen a algo real, mientras que respuestas afectivas como el anhelo o la esperanza se dirigen a algo todavía no real. Por otro lado, las respuestas afectivas se caracterizan por una plenitud afectiva de la que carece la voluntad, pues en ellas toda nuestra persona está contenida de

---

[77] La crítica de Seifert a la postura de Hildebrand sobre el querer tiene como objeto la relación que establece entre la primera y la segunda dimensión de la voluntad: «la primera perfección de la voluntad no está inseparablemente conectada con la segunda» / «the first perfection of the Will is not at all inseparably connected with the second one» (Seifert, «The Will and the Heart», p. 743), de forma que Seifert puede sostener que la voluntad en sentido restringido no sólo se dirige a estados de cosas no realizados pero realizables por mí, sino que la primera perfección de la voluntad, la toma de postura de la voluntad, puede dirigirse a estados de cosas tanto pendientes de realización como ya realizados y, asimismo, a seres reales y no solo a estados de cosas, lo que incluye a las personas. Por ejemplo, podemos afirmar, reconocer, el valor y la dignidad de la vida humana aun cuando no estemos en condiciones de salvaguardarla por medio de nuestra acción; también podemos hacerlo respecto a las virtudes, las cuales sólo por nuestro sí tampoco podemos traer a la existencia. Pero, aceptando que la voluntad pueda dirigirse a estados de cosas presentes y no sólo a estados de cosas realizables por mí, es cierto, como afirma Spencer, que la voluntad, a diferencia de los sentimientos, no responde directamente a las cosas o a los seres que están fuera en el mundo. En sentido estricto no puedo querer directamente una persona, puedo querer amarla, querer que se mantenga en la existencia o tomar una determinada toma de posición respecto a ella. Por tanto, en este sentido, podría salvaguardarse, en parte, tras la crítica de Seifert, la tesis de Hildebrand, al menos en cuanto a que la voluntad se dirige a estados de cosas. Cf. «The heart and the will» durante el 10º Seminario de verano: «The Heart», Hildebrand Project, 7 de julio de 2020 (https://fb.watch/8lSNTlLhoZ/ consultado el 30 de septiembre de 2021).

[78] Hildebrand, *Ethik*, p. 298 / p. 336.

[79] Con ello, la segunda perfección está profundamente relacionada con la palabra interior específica de la respuesta volitiva, la primera perfección, y, también, la primera con la segunda, pues la segunda perfección se presupone ya en lo que concierne a la palabra específica de la voluntad. Cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 298 / pp. 336-337.

una manera peculiar. A las respuestas afectivas Hildebrand las considera como las voces de nuestro corazón: «Mientras las respuestas afectivas son voces de nuestro corazón, mientras en ellas está contenida toda nuestra persona, la voluntad presenta un carácter lineal, unidimensional, que se refiere, desde luego, a toda nuestra persona, pero que en sí misma es, exclusivamente una toma de posición de nuestro libre centro personal»[80].

Asimismo, las respuestas afectivas o el ser afectado se diferencian decisivamente de las respuestas volitivas por el hecho de no estar en nuestro poder inmediato. A diferencia de las respuestas volitivas, las respuestas afectivas no podemos engendrarlas mediante nuestra voluntad. De igual forma, tampoco poseen la capacidad de mandar en nuestras actividades corporales o en acción alguna —a diferencia de la voluntad conforme a su segunda perfección—. Este no estar en nuestro poder inmediato es fácilmente reconocible, por ejemplo, en el ser afectados por valores estéticos:

> Nos puede asombrar quizás por qué una pieza de música que nos conmovió profundamente una vez no nos conmueve en otra ocasión, aunque aprehendamos realmente su belleza y no solamente recordemos que percibimos esa belleza alguna vez. Por una u otra razón la música no penetra hasta un estrato más profundo de nuestra alma donde nos afecte realmente.[81]

Si consideramos el caso del amor, señala Hildebrand que, para santo Tomás, el amor es, o bien una pasión, por tanto, un sentimiento no espiritual e irracional, o bien, un acto de la voluntad. En este último caso se reconoce su naturaleza espiritual, pero, según Hildebrand, en conformidad con la división realizada entre la esfera volitiva y la afectiva, se le priva de su plenitud afectiva. Igualmente, se extiende la voluntad más allá de donde Hildebrand considera legítimo[82].

---

[80] Hildebrand, *Ethik*, p. 213 / p. 241. No obstante, aunque la plenitud alcanzada por la afectividad no es posible lograrla por medio de la voluntad, las respuestas afectivas al valor solo se elevan al nivel de una toma de postura libre de la persona cuando son sancionadas por la voluntad, cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 347 / p. 388.

[81] *Ibid*., p. 244 / p. 276.

[82] Sería de gran interés, pero excede con mucho las posibilidades de este trabajo, estudiar en paralelo la esfera afectiva, tal y como es entendida por Hildebrand, con los lugares en los que santo Tomás trata acerca de la voluntad —especialmente en su «Tratado de las pasiones» (*ST*, I-II, qq. 22-48)—, para analizar si contempla los fenómenos que para Hildebrand se categorizan como respuestas afectivas. ¿Reconoce en estos casos la plenitud afectiva de la que habla Hildebrand? ¿Se recogen el mismo tipo de experiencias, incluido el ser afectado?

Pero, centrémonos en una de las caracterizaciones del bien dadas por santo Tomás. En su obra *De Veritate*, q. 21, a. 2, artículo en el que estudia la convertibilidad del bien y el ente, afirma que lo que tiene la índole de fin tiene el carácter de bien y, a su vez, afirma que dos cosas son propias de la índole de fin —por tanto, también, conforme a lo que acabamos de decir, de lo bueno—: «que sea apetecido o deseado por los que todavía no alcanzan el fin, y que sea amado y como deleitable por los que participan del fin, ya que lo propio de esta índole es tender al fin y descansar de algún modo en el fin»[83]. Como expone Hildebrand, ciertos usos de los términos motivación y *desiderare* empleados por el Aquinate quedan excluidos en sus análisis, como cuando ejemplifica este tender al bien y permanecer en él por medio de la tendencia de una piedra[84], pues Hildebrand deja fuera de consideración todo lo que esté más allá de la esfera personal, así como cualquier relación final en la esfera de la vida, como es el caso de los seres inanimados. No obstante, santo Tomás está reconociendo que el bien no es solo aquello a lo que el apetito se dirige, no es sólo a lo que se dirige un posible deseo, sino también aquello en lo que el alma descansa. Reconoce así la posibilidad de que la relación que se establezca con un bien sea la de permanecer en él, la de amarlo y deleitarnos en él. Por tanto, es injusto afirmar que, con el *desiderare*, entendido sólo como tendencia hacia un bien, esté tratando de cubrir todas las posibles relaciones con un bien[85].

Aun así, lo que sí es cierto es que, en este caso, parece que ha de haber primeramente un tender, una intervención de la voluntad, para que posteriormente pueda darse ese gozar, por tanto, el ser afectado o la respuesta afectiva. Sin embargo, hay valores a los que no se dirige nuestro apetito, a los que no nos encaminamos por una tendencia, sino que son valores a los que, sencillamente, al encontrarnos con ellos, respondemos con alegría, con entusiasmo, o admiración. Y no sólo eso, sino que respuestas afectivas al valor, como la tristeza, que en un primer momento pueden considerarse como negativas,

---

[83] Santo Tomás, *DV*, q. 21, a. 2, p. 1031.

[84] Justo a continuación del fragmento que hemos recogido anteriormente, santo Tomás afirma: «como es propio de la naturaleza misma de la piedra moverse a su medio y descansar en él» (Tomás de Aquino, *DV*, q. 21, a. 2, p. 1031.

[85] En primer lugar, porque también está recogiendo lo que Hildebrand considera respuestas afectivas y, en segundo, porque no está negando la experiencia de amar o de deleitarse en el objeto, sino que lo está considerando juntamente con la respuesta volitiva —lo que, cierto es, no facilita su distinción y clara comprensión—. Como sucedía en el capítulo anterior, vemos que hay muchas cuestiones en las que la distancia señalada por Hildebrand respecto al pensamiento aristotélico-tomista no es tan marcada como en un primer momento puede parecer.

no sólo no carecen de valor moral[86], sino que se trata de respuestas valiosas en sí mismas. Si se trata verdaderamente de una respuesta al valor y, por tanto, es la respuesta adecuada ante la situación objetiva dada, nos encontramos con un modo de relacionarse con el mundo irremplazable, irreductible, al modo en el que la voluntad o el intelecto lo hacen. La palabra dada por el corazón en el diálogo entre la persona y la realidad es única.

Lo relevante, desde la perspectiva de Hildebrand, es plegarse al logos del valor, responder a la realidad tal y como ella nos exige y, en función del objeto, de la situación dada, que intervenga en mayor o menor medida uno u otro centro de la persona. Así, conforme hemos expuesto anteriormente, la respuesta adecuada ante un objeto bello es la de disfrutar de esa belleza, la de sumergirse contemplativamente en ella. Pero, incluso cuando el papel preponderante lo vayan a tener la voluntad o el corazón, tanto las respuestas volitivas al valor, como las respuestas afectivas, requieren una significativa cooperación con el entendimiento: «La percepción, en el sentido más amplio de la palabra, es el acto fundamental en el que se funda la situación dialogal entre la persona y el ser. […] sólo después de que conozcamos una cosa puede esta motivar una respuesta en nuestra alma»[87].

En definitiva, la propuesta de Hildebrand no consiste en ensalzar el corazón en detrimento de la inteligencia o de la voluntad, sino que defiende que «el intelecto, la voluntad y el corazón deberían cooperar entre sí, pero respetando el papel y el área específica de cada uno. El intelecto o la voluntad no deberían intentar proporcionar lo que sólo puede dar el corazón. Y éste no debería arrogarse el papel del intelecto o de la voluntad»[88]. Por ello son muy interesantes los análisis de Hildebrand de las situaciones en las que esta cooperación no se da adecuadamente y uno de los centros usurpa ilegítimamente el papel propio de otro de ellos. Cuando lo hace el corazón, por exceso, lo que nos encontramos es, o bien, un corazón tiránico, de forma que se toma al corazón

---

[86] Hildebrand considera la esfera de las respuestas afectivas —si bien sancionadas— junto a las respuestas volitivas que no conducen a la acción como una de las tres esferas de la moralidad, las cuales encarnan valores morales en el pleno sentido de la palabra. Las otras dos esferas de la moralidad son la esfera de las acciones y la esfera de las virtudes y vicios. Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 27: «Die drei Sphären der Sittlichkeit» [«Las tres esferas de la moralidad»]. Que las respuestas afectivas se hayan considerada como carentes de valor moral puede hacer entender que se hayan pasado por alto en gran medida en cuestiones éticas por no considerarse como moralmente relevantes, cf. Hildebrand, *Ethik*, pp. 356-358 / pp. 399-400.
[87] *Ibid*., p. 207 / p. 235.
[88] Hildebrand, *El corazón*, p. 106.

como la única guía verdadera y fiable, o bien, una hipertrofia del corazón, en la que, aunque no se considere al corazón como lo único fiable, este sí va más allá de su dominio y usurpa papeles que no le competen (por ejemplo, cuando una persona juzga si algo es moralmente reprobable sólo en función de si se siente o no culpable)[89]. Por defecto, estudia Hildebrand tanto la atrofia afectiva —acompañada de la hipertrofia del intelecto, de la eficiencia pragmática o de la voluntad—, como la falta de corazón[90]. Dentro de esta última encontramos, precisamente, al esteta refinado, al que ya nos hemos referido anteriormente:

> Nos referimos a aquellas personas cuya exclusiva actitud ante el mundo es la del goce estético. No es que su corazón esté endurecido sino que está completamente helado. En una persona de este tipo tocamos el hielo. Si ven un incendio lo único que les interesa es su carácter estético. No les importa que haya vidas humanas en peligro. Lo que desean es sumergirse en el gozo que produce la belleza de este elemento desbocado en acción. Se comportan siempre como un espectador.[91]

Otra de las dificultades de la tesis tomista que hemos recuperado, es que, en ella, tampoco quedan solventadas las diferencias entre las respuestas volitivas y las respuestas afectivas, especialmente en lo referente a la plenitud afectiva y al encontrarse o no bajo nuestro poder inmediato. No podemos entrar a analizar los motivos por los que ese deleitarse en el objeto es contemplado por santo Tomás como una vivencia de la voluntad, pero las notas mediante las cuales ha diferenciado Hildebrand las respuestas volitivas de las afectivas parecen suficientemente significativas como para escindir ambas esferas y reconocer la relevancia de su propuesta que presenta al corazón como un tercer centro espiritual de la persona, el cual no es sólo la facultad de la afectividad, en la que radican los sentimientos, cualesquiera que estos sean, sino especialmente, como el verdadero núcleo de la afectividad, como el estrato más profundo del ser afectivo de la persona[92].

Hemos señalado la distinción entre la dimensión volitiva y la dimensión afectiva en el obrar humano, también hemos recogido la posibilidad, contemplada en el pensamiento tomista, de encontrar un objeto en el que el hombre descanse y en el que se

---

[89] Cf. *Ibid*., cap. 4: «La hipertrofia del corazón» y cap. 7: «El corazón tiránico».
[90] Cf. *Ibid*., cap. 5: «La atrofia afectiva» y cap. 6: «La falta de corazón».
[91] *Ibid*., pp. 123-124.
[92] Cf. *Ibid*., pp. 58-59.

deleite una vez alcanzado. Sin embargo, también podemos encontrar en este pensamiento la posibilidad de gozar directamente de un bien sin que haya tenido que dirigirse la voluntad previamente hacia su posesión. Se trata, precisamente, de la relación del hombre con la belleza pues, como sabemos, para santo Tomás lo bello es aquello que agrada cuando es visto. Y en esto se diferencia la belleza del bien, en que el apetito se aquieta con su sólo conocimiento; a diferencia del bien que tiene carácter de fin, es decir, se relaciona con la causa final, la belleza pertenece a la razón de causa formal: «pertenece a la razón de lo bello que en su conocimiento o en el ver se aquiete el apetito»[93].

Pero esto nos parece apoyar precisamente la tesis hildebrandiana de la escisión de la persona en tres centros espirituales pues, en el propio funcionamiento de la voluntad y de dirigirse al bien y reposar en él, es relevante destacar que una cosa es que se aquiete el apetito —cosa que se logra cuando se alcanza el bien— y otra distinta es gozar de ese bien alcanzado. El mero aquietamiento no implica necesariamente gozar de la posesión del bien. Ello, junto a la posibilidad de un gozar sin el movimiento de la voluntad —que encontramos en el goce de la belleza—, nos conduce a pensar que es otro centro de la persona, otra facultad de la persona, la que goza, ya sea en la aprehensión y contemplación de la belleza, ya sea en el bien alcanzado, en la nueva situación objetiva que se ha hecho posible gracias a nuestra intervención en el mundo. Por la cual también podemos sentirnos afectados, o estar agradecidos, por el hecho de que por medio de nuestra acción se haya podido colaborar en ese nuevo estado de cosas. En este sentido, la posibilidad de considerar a la belleza como un trascendental, pasaría por entender todo ente como bello, no en razón de la conveniencia del ente con las facultades el entendimiento y la voluntad conjuntamente consideradas, sino en razón de la conveniencia del ente con el corazón, con el centro afectivo espiritual de la persona.

[93] Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 27, a. 1, ad. 3.

2.2. La belleza de lo visible y de lo audible, o belleza estética, no puede entenderse simplemente como algo fundado en la belleza trascendental[94]

A lo largo de todos los análisis que hemos realizado en el capítulo anterior con relación a la crítica de Hildebrand al principio *ens et bonum convertuntur* hemos insistido en la distinción entre el bien como propiedad trascendental y el bien como un valor cualitativo y, asimismo, en la irreductibilidad del valor al bien entendido como un trascendental. En todo caso, como señalábamos al finalizar el quinto capítulo, puede hablarse de semejanza —que no identidad— entre el *bonum* entendido como un trascendental y un valor concreto, el valor formal de la existencia. Además, remarcábamos la importancia de estudiar la relación entre uno y otro tipo de bien. Esa diferenciación entre el bien como propiedad trascendental y como valor cualitativo la realizamos sin identificar, en concreto, ninguna propuesta en la que haya habido una confusión entre uno y otro bien. Pero, precisamente, en el caso de la belleza, se ve con claridad un ejemplo en el que la belleza entendida como propiedad trascendental y la belleza como valor cualitativo, como valor estético, es decir, la belleza denominada por Hildebrand «belleza de lo visible y de lo audible» quedan confundidas.

Si analizamos el pensamiento acerca de la belleza de uno de los principales pensadores tomistas del siglo XX, Jacques Maritain, que trata de desarrollar un pensamiento acerca de la belleza y las artes siguiendo los principios tomistas, encontramos un caso de confusión entre belleza trascendental y belleza cualitativa[95]. Esto tiene como consecuencia que la importancia del ente —en este caso, el valor de la belleza de lo visible y de lo audible— sea absorbida erróneamente en el ser, que era, precisamente, una de las críticas presentada por Crosby en el caso del *bonum*.

Maritain diferencia ambos conceptos, hablando por un lado de la belleza trascendental[96] y, por otro, de la belleza cualitativa o, como él la denomina, «belleza

---

[94] La argumentación que vamos a seguir a continuación puede encontrarse, desarrollada en un marco más amplio, en nuestro artículo: «Is God Capable of Enjoying Aesthetic Beauty? A Controversy between Dietrich von Hildebrand and Jacques Maritain» en *American Catholic Philophical Quarterly*, vol. 95, n.4 (2021), pp. 701-726.

[95] Cf. Maritain, *La intuición creadora*.

[96] En la traducción española se ha traducido el término «transcendental beauty» en la mayoría de los casos por «belleza trascendente» a excepción del primer lugar en el que aparece, que ha sido traducido como «belleza trascendental» (Maritain, *Intuición creadora*, p. 247). A pesar de la confusión que puede

estética», la cual queda restringida, en su pensamiento, al hombre. Maritain considera que la belleza es uno más de los trascendentales —aunque le proporciona un lugar privilegiado al entenderla como «el esplendor de todos los trascendentales reunidos»[97]— y, en conformidad con el desarrollo de los trascendentales propuesto por santo Tomás, sostiene que:

> Lo mismo 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 más que una relación de razón: es el ser mismo tomado como capaz de deleitar por su sola intuición una naturaleza intelectual.[98]

Asimismo, sostiene que la belleza, al igual que los demás trascendentales, es coextensiva con el ser, es decir, penetra o impregna todo ser, trascendiendo todo género o categoría, de forma que está presente en todo ente. Por tanto, con relación a la belleza, todo es, a su propio modo y de manera análoga, bello[99]. Por ello afirma Maritain que «a los ojos de Dios todo cuanto existe, en cuanto participa del ser, es bello. En efecto, la belleza que Dios contempla es belleza trascendental[100] que penetra todo lo existente en mayor o menor grado»[101].

No obstante, esta comprensión de que la belleza contemplada por Dios es la belleza trascendental es un añadido hecho por Maritain a un legítimo desarrollo de la teoría de los trascendentales que englobe a la belleza como una de estas propiedades. Este

---

producirse —que trataremos de evitar con las pertinentes indicaciones— entre esta belleza como propiedad trascendental y lo que Hildebrand entiende como belleza trascendental, vamos a traducir «transcendental beauty» como «belleza trascendental» y no como «belleza trascendente», porque no se está hablando de una belleza que esté más allá del mundo sensible —lo que comprensiblemente se podría denominar «belleza trascendente»—, sino de una belleza como propiedad presente en todo ente, es decir, como una propiedad trascendental. En este caso el texto original es en inglés, pues esta obra es la colección de una serie de conferencias que el autor pronunció en la National Gallery of Art de Washington en 1953.

[97] Maritain, *Arte y escolástica*, p. 172, n. 66. Como ya vimos, Maritain explica la ausencia de la belleza en la tabla de los trascendentales porque puede reducirse a otro de los trascendentales, el bien. No obstante, para él no hay duda de que la belleza forma parte de los trascendentales y de que esto responde plenamente al pensamiento de santo Tomás (cf. Maritain, *Intuición creadora*, p. 246, n. 6). Acerca de los problemas de esta postura dentro de una teoría de los trascendentales véase el primer apartado del capítulo quinto: «Consistencia de la tesis *ens et pulchrum convertuntur*».

[98] Maritain, *Arte y escolástica*, pp. 39-40.

[99] Cf. Maritain, *Intuición creadora*, p. 246; *Arte y escolástica*, p. 40.

[100] Como señalaremos más adelante, este concepto de belleza trascendental no puede equipararse con lo que Hildebrand entiende por «belleza trascendental» en tanto que belleza metafísica del valor formal de la existencia o del valor formal de ser-algo.

[101] Maritain, *Intuición creadora*, p. 247.

añadido le sirve, precisamente, para establecer la distinción entre la belleza trascendental y la belleza estética. Así, sostiene Maritain que mientras la belleza contemplada por Dios es la belleza trascendental, la belleza contemplada por el hombre, a través de sus sentidos, no es esta belleza trascendental, sino la belleza estética, que viene a deleitar nuestra inteligencia a través de los sentidos, penetrados estos por la inteligencia. Y, aunque Maritain no considera que la belleza estética sea el único tipo de belleza que pueda percibir el hombre, afirma que es el tipo de belleza más naturalmente conforme con el espíritu humano.

¿Por qué sostenemos entonces que en el pensamiento de Maritain hay una confusión entre la belleza trascendental y la belleza estética si parecen haber quedado delimitados claramente uno y otro tipo de belleza? Precisamente por la relación que establece entre uno y otro tipo de belleza. Para Maritain, no es que la belleza estética sea simplemente la belleza más connatural al hombre debido a la no intuitividad de su inteligencia y a su constitución corporal, sino que la belleza estética es una determinación particular de la belleza trascendental: «es belleza trascendent[al] que está no simplemente frente al intelecto, sino frente al intelecto y a los sentidos que obran conjuntamente en un único acto»[102]. Por tanto, la belleza estética parece no ser más que la belleza trascendental, solo que restringida debido a las limitaciones y peculiaridades del conocimiento humano. Sin embargo, los análisis fenomenológicos de Hildebrand acerca de la belleza muestran claramente que la belleza estética, o belleza de lo visible y de lo audible[103], no es simplemente la belleza trascendental contemplada por el hombre.

La distinción hildebrandiana entre la belleza trascendental —la cual engloba la belleza metafísica del valor formal de la existencia y del valor formal de ser-algo— y la belleza de lo visible y de lo audible, nos da la pista para comprender que tampoco la belleza trascendental, entendida como una propiedad trascendental, puede ser equiparada con la belleza estética. Presentamos primero esta distinción sirviéndonos de las categorías hildebrandianas —aunque, como expondremos, no se pueda identificar lo que Maritain entiende por belleza trascendental con lo que Hildebrand entiende por belleza

[102] *Idem*.
[103] La belleza que Maritain denomina «belleza estética» puede ser equiparada con lo que Hildebrand entiende por belleza de lo visible y de lo audible, como este último reconoce (cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 94).

trascendental— porque creemos que, después de todo el recorrido que hemos hecho hasta el momento por ellas, nos será más fácil apreciar la distinción[104]. Hildebrand expone en el octavo capítulo de su *Estética* que hay un tipo de belleza, que también denomina belleza trascendental, que está presente en todo ente en virtud de su existencia. Se trata de la belleza metafísica —la irradiación— del valor formal de la existencia, de ese peculiar valor que pertenece a todo ente por el hecho de existir, difícil de aprehender para nosotros, pero que manifiesta el valor del ser frente al no ser y a las ilusiones. Como ya expusimos en su momento[105], este valor está presente en todo ente existente, con independencia de su carácter específico y su esencia. Por ello, este valor se encuentra igualmente presente en todo ente existente, sin gradación de tipo alguno. Asimismo, y esta es la característica más importante que destacar en este momento, este valor no es el valor último al cual todo otro tipo de valor pueda ser reducido, ni la fuente de todo otro valor[106].

Por ello, tampoco la belleza estética, que es un valor cualitativo, tendría su fundamento en la belleza trascendental, en cuanto resplandor del valor formal de la existencia. Pues, aunque todo ente estéticamente bello posea y presuponga esta belleza trascendental, puesto que existe, su fundamento reside, no en la mera existencia *qua* existencia, sino en factores visibles y audibles. Mientras solo sepamos de algo que existe, no sabemos nada acerca de si es estéticamente bello o no[107]. La belleza de lo visible y de lo audible, en los términos empleados por Hildebrand, es la belleza que percibimos en entidades visibles y audibles, como, por ejemplo, la belleza de una melodía. Esta belleza depende, como hemos dicho, de factores visibles o audibles. Así, en un portador de belleza visible, como una escultura, esos factores pueden incluir la forma, el color, o el carácter específico del material con el que se ha realizado. La relevancia de estos factores es tal que la simple modificación de uno de ellos puede menoscabar enormemente, o incluso arruinar, su belleza. Con relación a esta belleza, pero ahora de una entidad audible,

---

[104] También, porque, en rigor, esta es la distinción que nos ha posibilitado a nosotros establecer esta diferenciación.
[105] Cf. Capítulo tercero de este trabajo.
[106] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 12.
[107] Como vemos, se repite aquí la misma argumentación que habíamos visto respecto al bien, con la diferencia de que aquí, claramente, la belleza estética se está reduciendo a la belleza trascendental: «mientras únicamente afirmemos que algo existe, no formulamos todavía el dato de la importancia. […] Toda investigación sobre si un ser real es o no bueno, sobre si posee o no un valor, justifica la verdad de esta afirmación. Al saber que algo existe, no por ello sabemos todavía si es un bien o un mal» (Hildebrand, *Ethik*, p. 153 / p. 177).

el propio Hildebrand afirma: «Si uno cambia algo en una melodía —unas pocas notas, el tempo— la bella y sublime melodía puede volverse mucho menos bella y significativa. Es más, bajo determinadas circunstancias, toda su belleza se destruye, pudiendo deslizarse hacia lo trivial y sin gusto»[108]. Lo cual no sucede en el caso de la belleza trascendental, que se mantiene intacta mientras el ente permanezca en la existencia.

No obstante, es cierto que lo que Hildebrand llama belleza trascendental no puede equipararse completamente con aquello a lo que Maritain denomina belleza trascendental ya que, para Hildebrand, la belleza trascendental es igual en todo ente. Sin embargo, como hemos recogido anteriormente, para Maritain la belleza trascendental «penetra todo lo existente en mayor o menor grado», es decir, está presente en todo ente, pero en distintos grados. Maritain, siguiendo a los escolásticos, afirma que la belleza es el resplandor de la forma, el esplendor de inteligibilidad del ente en cuestión y, por ello, la belleza está íntimamente relacionada con el rango ontológico del ser.

Sin embargo, aun siguiendo la diferente comprensión de la belleza trascendental que encontramos en Maritain, podemos reconocer que se equivoca con respecto a la relación que establece entre la belleza estética y la belleza trascendental. Los portadores de belleza estética pueden ser objetos que en sí mismos son muy modestos, así como sonidos, luces, sombras, etc., cosas que no son siquiera sustancias y, sin embargo, su belleza puede ser elevada, ya que esta belleza no es dependiente del rango ontológico de sus portadores. Por ello, la belleza estética parece ser irreductible al ser subyacente y, por tanto, a la belleza trascendental. Abundando en ello, «entendemos esto claramente cuando reconocemos que un lirio es mucho más bello que un gusano, aunque el gusano ocupe una posición ontológica mucho más elevada»[109].

En definitiva, tenemos una diferencia ontológica, fácilmente reconocible en la distinción hildebrandiana entre belleza trascendental y belleza de lo visible y de lo audible, que también debería ser contemplada en la teoría de Maritain, pues tampoco se

---

[108] «Ändert man etwas an einer Melodie – einige Töne, das Tempo – so kann die schöne, erhabene Melodie viel weniger schön und bedeutend werden, ja unter Umständen wird ihre ganze Schönheit zerstört, sie kann ins Triviale und Geschmacklose abgleiten» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 201).
[109] «Das wird uns ganz klar, wenn wir uns daran erinnern, wieviel schöner eine Lilie ist als ein Wurm, obgleich der Wurm ontologisch viel höher steht» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 189).

puede equiparar la belleza por él denominada trascendental con la belleza estética. Toda belleza o fealdad estética de un ser existente irá siempre acompañada de lo que tanto Hildebrand como Maritain denominan belleza trascendental. Maritain, sin embargo, trata de reducir esta distinción apelando a una diferencia en el sujeto cognoscente (el hombre frente a Dios) sin reconocer que se trata de dos cosas diferentes en el objeto de aprehensión. Por ello, aunque cada tipo de belleza se perciba de forma distinta en función de quien sea el sujeto que la percibe, esto no elimina ninguno de los dos tipos de belleza[110].

Al tratar de establecer la relación de la belleza estética con la belleza trascendental, entendida como una propiedad trascendental, Maritain pierde la esencia de la belleza estética, pues no responde a lo que nos es dado en la aprehensión de esta belleza. Nos encontramos así con un caso en el que la importancia del ente, en este caso, su valor estético, es erróneamente absorbido en el ser. Sin embargo, la propuesta de Maritain incide en un punto que no es suficientemente abordado por Hildebrand: aunque la belleza estética no pueda reducirse a la belleza entendida como propiedad trascendental, quizá sí sea —entendida como belleza metafísica del valor formal de la existencia—, el valor que ha de presuponerse y que ha de darse necesariamente, para que pueda darse toda otra forma de valor —también en el caso de entidades que no son sustancias pero que, no obstante, son bellas—. Esto requiere ser estudiado más detenidamente, pero lo que sí podemos afirmar con los análisis que hemos llevado a cabo hasta el momento, es que no se debe ni reducir la belleza estética, o belleza de lo visible y de lo audible al *pulchrum*, en cuanto propiedad trascendental, ni, tampoco, negar la existencia de la trascendentalidad de la belleza[111].

[110] Tampoco hace, como exponemos en el artículo citado, que alguno de esos tipos de belleza carezca de sentido para Dios. Asimismo, aunque aquí no hemos entrado a considerar los problemas que entraña la concepción de la fealdad estética en Maritain, esta distinción solventa la dificultad de entender cómo de una misma belleza trascendental se derivan dos esencias cualitativamente diferentes (belleza y fealdad estética) como determinación particular suya.
[111] Cf. Scruton, *La belleza*, cap. 1.

3. LA CRÍTICA AL PRINCIPIO *ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR* Y LA BELLEZA TRASCENDENTAL

Llegados a este punto es claro que, si el principio *ens et pulchrum convertuntur* lo entendemos como referido a la belleza de lo visible y de lo audible o a cualquier belleza cualitativa, no puede sostenerse. Sin embargo, si interpretáramos el *pulchrum* como belleza trascendental, tal como Hildebrand la ha entendido en el caso del valor formal de la existencia, ¿no estaría de acuerdo con dicho principio? Finalmente, parecería que sí, pues todo lo que es realmente existente porta el valor formal de la existencia con su correspondiente belleza trascendental. No obstante, habría que subrayar que para Hildebrand esa belleza trascendental es una propiedad del ser —de todo ser— con independencia de que el hombre entre en relación con ese ser. Mientras que la consideración de la belleza, en tanto que propiedad trascendental en el pensamiento aristotélico-tomista, entra en consideración en cuanto que el ser es puesto en relación con las facultades del alma. Esto nos remite a la problemática señalada en el capítulo anterior respecto a la esencial relacionalidad del *bonum* tomista y, en paralelo, en este caso, respecto al *pulchrum* como propiedad trascendental. Asimismo, el *pulchrum*, en último término, nunca podrá identificarse con un valor puesto que la importancia de valor de los entes es un momento de los entes irreductible a su ser.

Pero, más allá de esas diferencias no menores, creemos que el problema de la afirmación de la convertibilidad del ser y la belleza estaría, para Hildebrand, en que se entienda que esa convertibilidad se da, no con respecto a la belleza trascendental, sino con respecto a la belleza cualitativa, es decir, con respecto a la belleza de lo visible o de lo audible o con respecto a la belleza metafísica[112]. Pues eso no sólo no es evidente, sino que es manifiestamente falso, ya que repetidamente constatamos que, en el ámbito de lo visible y de lo audible hay cosas bellas y cosas feas y, también, cosas indiferentes desde

[112] Al igual que en el cuarto capítulo, cuando nos refiramos a la belleza metafísica lo hacemos a todos los tipos de belleza metafísica salvo a la belleza metafísica del valor formal de la existencia y a la del valor formal de ser-algo, es decir, a todos los tipos de belleza metafísica a excepción de los dos tipos de belleza trascendental.

una perspectiva estética, así como también, en el ámbito moral, acciones moralmente malas acompañadas de su específica fealdad metafísica[113].

Sin embargo, si sostuviéramos que Hildebrand aceptara el principio *ens et bonum convertuntur* con respecto a la belleza trascendental, tal como es entendida por él, ¿se mantendría entonces el sentido de este principio? ¿Podría equipararse el *pulchrum* tal y como es entendido en la tradición aristotélico-tomista como propiedad trascendental con la consideración hildebrandiana de la belleza trascendental o la aportación de Hildebrand recoge distinciones no contempladas en dicha tradición? Hildebrand manifiesta expresamente que la belleza metafísica no puede equipararse con la belleza trascendental[114]. El apartado de la *Estética* dedicado a esta cuestión se centra en criticar la tesis de Maritain respecto a la belleza destacando que la distinción de Maritain entre belleza trascendental y belleza estética no puede equipararse a la suya entre belleza metafísica y belleza de lo visible y de lo audible[115]. Sin embargo, no contempla la posibilidad de equiparar, por ejemplo, la belleza entendida como propiedad trascendental con la belleza metafísica del valor formal de la existencia, es decir, con uno de los tipos de belleza metafísica, el cual Hildebrand denomina belleza trascendental.

3.1. El pulchrum de la tradición aristotélico-tomista y los dos tipos de belleza trascendental en Hildebrand

Todo el desarrollo que hemos llevado a cabo en este y en el capítulo precedente haría pensar que la belleza a la que más se asemeja el *pulchrum* sería la belleza trascendental hildebrandiana. No obstante, si atendemos al primer sentido expuesto de belleza trascendental, la belleza trascendental del valor formal de la existencia, hemos de negar la posibilidad de identificar ambos tipos de belleza. En este caso, no podemos equiparar la belleza como *pulchrum* con la belleza trascendental hildebrandiana, pues,

---

[113] Aquí habría que investigar la cuestión de si el concepto de accidente —en tanto que ser genuino distinto de la sustancia— puede extenderse hasta cubrir las actitudes de las personas y la cualidad de esas actitudes. Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 98; *Ethik*, cap. 10.

[114] «La belleza metafísica no es en absoluto un trascendental en el sentido que este término posee en la filosofía tomista» / «Die metaphysische Schönheit ist keineswegs ein *transcendentale* in dem Sinn, den dieser Terminus in der thomistischen Philosophie besitzt» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 98).

[115] «Sind Sein und Schönheit umfangsgleich? Die These Maritains» en Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 95-98.

como señalábamos en la sección anterior, esta belleza trascendental es la misma para todos los seres, no aumenta o disminuye, sino que es el brillo del ser en tanto que ser, en tanto que existente, con independencia del carácter específico de su esencia. Sin embargo, la belleza como *pulchrum* en ningún caso es entendida como una propiedad que sea exactamente igual en todos los seres, sino como una propiedad presente en todos ellos, pero siendo, cada cosa, bella a su propio modo[116]. Esta afirmación podemos encontrarla en palabras del propio Aquinate quien, a raíz de la afirmación de Dionisio de que «no hay ente que no participe en lo bueno y en lo bello»[117] sostiene que: «Toda cosa es bella y buena según su propia forma»[118], afirmación que, posteriormente, especifica aseverando que la belleza es dada por Dios a todos los entes conforme a las propiedades de cada uno, pues no la es la misma la belleza del espíritu y la del cuerpo y tampoco la de uno y otro cuerpo[119].

Respecto al segundo sentido de belleza trascendental, es decir, respecto a la belleza metafísica del valor formal de ser-algo, es decir, en tanto que posee una cierta unidad, a diferencia del anterior sentido de belleza trascendental, sí encontramos una gradación en la belleza que podría acercarla a la concepción de la belleza entendida como *pulchrum*. Sin embargo, tampoco parece coincidir con ésta porque el concepto de *pulchrum* está ligado a la esencia del ser del que se trata ―hablamos así de la plenitud o brillo del ser, del esplendor de su forma―, a su carácter específico y no al tipo de unidad del que se trate según categoriza Hildebrand. La categorización hildebrandiana de los distintos tipos de unidad es ajena a la tradición aristotélico-tomista y, además, como vimos en el tercer capítulo, se trata de una categorización al margen de la existencia. Por otra parte, a diferencia del *pulchrum*, la belleza trascendental del valor formal de ser-algo —al igual que la belleza trascendental del valor formal de la existencia— es una belleza formal, sin embargo, nada de lo visto en los análisis de la belleza en la tradición aristotélico tomista, ya sea en los propios textos del Aquinate recogidos en el quinto capítulo, o en la propuesta de Maritain, nos hace pensar que la belleza de la que allí se está hablando sea una belleza formal, en el sentido en el que es entendida por Hildebrand una belleza formal.

---

[116] Cf. Maritain, *La intuición creadora*, p. 246.
[117] Dionisio, *Nombres Divinos*, cap. 4.
[118] Tomás de Aquino, *In de Div Nom*, c. 4, lect. 5, n. 355.
[119] Cf. Tomás de Aquino, *In de Div Nom*, c. 4, lect. 5.

Por tanto, tras esta breve exposición, aunque pueda sostenerse que para Hildebrand todo ente es bello, al menos en cuanto a belleza trascendental se refiere, no parece que pueda afirmarse que se mantenga el sentido de la tesis *ens et pulchrum convertuntur*. No obstante, para poder cerrar esta cuestión, tendríamos que analizar si alguno de los sentidos de belleza reconocidos por Hildebrand se asemeja en mayor medida al concepto de *pulchrum* y ver, entonces, qué implicaciones tendría para la tesis de la convertibilidad.

3.2. El pulchrum y la belleza metafísica del valor ontológico

Ya hemos visto cómo Hildebrand diferencia fundamentalmente dos tipos de belleza, por un lado, la belleza de lo visible y de lo audible y, por otro, la belleza metafísica. Una de las características fundamentales que las diferencia, especialmente si tomamos en consideración la belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden, es que esta belleza no nos habla de la esencia de su portador, aunque está estrechamente ligada a factores visibles y audibles de los entes en los que se da. Hildebrand afirma que esta belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden, a diferencia de la belleza metafísica, no nos habla de la esencia de su portador, de las entidades visibles y audibles de las que surge, sino de algo incomparablemente superior: «La belleza de segundo orden "habla" del mundo de bienes elevados y de sus valores»[120].

Por tanto, si lo que estamos buscando es un tipo de belleza que guarde relación con el ente que la porta, con el esplendor de la forma de dicho ente y, por tanto, de un tipo de belleza que no dependa de la forma exterior del ente y sus cualidades —como es el caso de la belleza de lo visible y de lo audible—, es claro que hemos de centrarnos en el ámbito de la belleza metafísica. No obstante, el campo es muy amplio, pues, como sabemos, encontramos este tipo de belleza acompañando a todo valor. Sin embargo, si, como nos dice Maritain, entendemos el concepto aristotélico de forma como significando

[120] «Die Schönheit zweiter Potenz „spricht" von der Welt hoher Güter und ihrer Werte» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 202).

el íntimo principio ontológico del ser, parece claro que la belleza que hemos de considerar es la que tiene su fundamento en lo que Hildebrand denomina valor ontológico.

Para acercarnos a este valor podemos destacar como peculiaridad de los valores ontológicos, frente a los valores cualitativos, por ejemplo, que no existe la oposición contraria a ellos —no hay un particular disvalor por cada valor ontológico—, sino sólo la contradictoria, su no existencia. Al valor del ser personal no se le opone el del ser impersonal, sino que este, simplemente, como en el caso de un animal, carece de dicha dignidad ontológica propia de la persona. Se trata, asimismo, de un valor íntimamente ligado al ser que lo encarna. Esto se muestra, por ejemplo, en que para su caracterización necesita referirse al ser que lo encarna, pero, especialmente, en que se trata de un valor que una vez que está presente porque existe el ser en el que se da, y del cual es propio, es imposible que dicho ser lo pierda. Tampoco puede poseerse en mayor o menor grado. Por ejemplo, el valor ontológico de una persona no puede ser mayor ni menor que el de otra. No obstante, esto no niega que haya una jerarquía dentro los valores ontológicos. Sin embargo, no se trata de la posibilidad de un más o un menos en cada uno de ellos, sino de una jerarquía que va ligada a la que se da entre los distintos dominios del ser. Así el valor ontológico de un organismo vivo es superior al de la materia inerte.

Y, aunque se trate de un tipo de valor con características propias respecto a los valores cualitativos[121], al igual que toda importancia intrínseca, a estos valores los acompaña también su correspondiente belleza metafísica —la cual, puesto que depende enteramente de ellos, ya que es su resplandor, aumentará o disminuirá en función de esa jerarquía entre los distintos dominios del ser —:

> Los valores ontológicos también irradian una belleza metafísica, como la dignidad y nobleza de la persona, el valor ontológico de los vivientes en el reino de la fauna y la flora, o el valor ontológico de cada tipo individual en la jerarquía de animales y plantas (es decir, no el valor del ser en cuanto ser, sino el valor de un ser particular sobre la base de su esencia particular), así como la dignidad de la materia inanimada.[122]

---

[121] Cf. Hildebrand, *Ethik*, cap. 10.

[122] «Auch die ontologischen Werte strahlen eine metaphysische Schönheit aus, so dei Würde und der Adel der Person, der ontologische Wert des Lebendigen in der Tier und Pflanzenwelt bzw. der ontologische Wert jedes einselnen Typus in der Hierarchie der Tiere und Pflanzen (also nicht der Wert des Seienden qua

Si bien es cierto que reconoce que al valor formal de la existencia le correspondería con mayor razón el nombre de «ontológico»[123], puesto que, como hemos visto, está presente en todo ente, él reserva este nombre para este peculiar tipo de valor que contempla tanto la dignidad específica de un ser como la de sus distintas capacidades o facultades, así, por ejemplo, el valor ontológico no sólo de la persona, sino también el de la voluntad o el entendimiento, así como el valor ontológico de un ser vivo. Pero esta caracterización del valor ontológico nos muestra ya una primera diferencia con la propuesta aristotélico-tomista, pues en ella el *pulchrum* en cuanto propiedad trascendental es propiedad del ente, no de una parte o facultad de ese ente.

También hay que diferenciarlo de lo que, en escritos anteriores, Hildebrand denominaba belleza ontológica [*ontologische Schönheit*]. Pues, tanto por el nombre, como por la forma en la que presenta dicho tipo de belleza, en algunas ocasiones podría confundirse con la belleza metafísica del valor ontológico. Así, en su artículo «Beauty in the Light of the Redemption»[124], tal y como fue recogido en la obra *The New Tower of Babel*, se refiere a la belleza metafísica como belleza ontológica. La denomina así para diferenciarla de la belleza de lo visible y de lo audible que, en este momento, está nombrando como «belleza de la forma». Pero la propia nota a pie de página, que reproducimos a continuación, en la que explica en qué consiste esta belleza nos permite comprender que se refiere al tipo de belleza que posteriormente denominará en su *Estética* «belleza metafísica»[125]:

Seienden, sondern der eines bestimmten Seienden auf Grund seines besonderen Wesens) sowie die Würde der unbelebten Materie» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 100).

[123] Cf. Hildebrand, *Ethik*, p. 155 / p. 179.

[124] Artículo primeramente publicado bajo el título «Beauty and the Christian» en la revista *Journal of Arts and Letters*, vol. III, n. 2, Summer (1951), pp. 100-111 y que, posteriormente, fue recogido bajo el título «Beauty in the Light of the Redemption» en *The New Tower of Babel* (1953) y, posteriormente, traducido al alemán en *DMS* (1955).

[125] En este punto, así como a lo largo de todo el trabajo, hemos tomado como referencia la denominación que realiza de los distintos tipos de belleza en la *Estética*. Lo hemos hecho así porque nos parece, con diferencia, la articulación más lograda de los distintos tipos de belleza realizada por el autor. Bajo la denominación que hemos seguido se entiende perfectamente la división establecida por el autor de los distintos tipos de belleza, como hemos recogido en el capítulo cuarto y se evitan muchos de los equívocos que surgirían con denominaciones que había utilizado anteriormente. Conforme a este criterio se han realizado las revisiones de las traducciones al inglés que se han ido publicando en los últimos años. Así, por ejemplo, la reimpresión del artículo «Beauty in the Light of the Redemption», en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 4, n. 2, Spring (2001), pp. 78-92, posteriormente recogido en *Beauty in the Light of the Redemption*. Ohio, Hildebrand Press, 2019, pp. 3-28, no mantiene el término «ontological

> Por belleza ontológica no me refiero ni al valor general del ser, ni a la belleza como un trascendental; tampoco significa un valor ontológico en contraposición a uno cualitativo […].
>
> La belleza es siempre un valor cualitativo. Por belleza ontológica me refiero al valor cualitativo que está arraigado en todo otro valor cualitativo u ontológico, como su florecimiento o fragancia. El término belleza ontológica pretende enfatizar la diferencia entre este tipo de belleza y la belleza de la forma —i. e., la belleza de las cosas visibles y audibles.[126]

Esta misma denominación podemos también encontrarla en otro de sus ensayos sobre estética: «Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren»[127], en el que nuevamente vuelve a hacer referencia a la belleza metafísica como «belleza ontológica»[128]. Sin embargo, queda claro que se trata de un tipo de belleza cualitativa que acompaña a todo otro valor, sea este un valor cualitativo o uno ontológico, por tanto, sin limitarse a la belleza que emerge de los valores ontológicos que es la que ahora estamos contemplando.

3.3. Los distintos tipos de belleza metafísica contemplados por Hildebrand y el principio ens et pulchrum convertuntur

Llegados a este punto podemos exponer resumidamente qué implicaciones tendría sustituir el *pulchrum* del principio *ens et pulchrum convertuntur* por los valores reconocidos por Hildebrand que más parecen asemejarse a dicha belleza.

En el caso de la belleza trascendental del valor formal de la existencia, como ya hemos expuesto anteriormente, podría mantenerse el principio, pero no se conservaría el significado de la tesis «tomista». Respecto a la belleza trascendental del valor formal de

---

beauty» que había utilizado originariamente Hildebrand en este artículo para referirse a la belleza metafísica, sino «metaphysical beauty».

[126] «By ontological beauty I refer neither to the general value of being, nor to beauty as transcendental; nor do I mean an ontological value in contradistinction to a qualitative one […].

»Beauty is always a qualitative value. By ontological beauty I refer to the qualitative value that is rooted in every other qualitative or ontological value, as its efflorescence or fragrance. The term ontological beauty is intended to stress the difference between this type of beauty and form beauty —i.e., the beauty of visible and audible things» (Hildebrand, *The New Tower of Babel*, p. 183, n. 1)

[127] «Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren» en *Mélanges Joseph Maréchal*, vol. II. Desclée de Brouwer, Bruselas, 1950, pp. 180-191. Posteriormente fue reeditado y publicado en *DMS*.

[128] «ontologische Schönheit» (Hildebrand, «Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren» en *DMS*, p. 410).

ser-algo, aunque requeriría de mayores desarrollos y un mayor estudio tanto de la propuesta hildebrandiana como de la aristotélico-tomista, no puede sostenerse la tesis de la convertibilidad, porque todo ente realmente existente sí posee una determinada unidad y, por tanto, la posibilidad de descubrir en él su valor formal de ser-algo, con su correspondiente belleza, pero no todo lo que tiene una unidad es realmente existente.

Por último, en relación con la belleza metafísica del valor ontológico hemos visto, en primer lugar, que la extensión de los valores ontológicos es mayor que aquella de la que es posible predicar el *pulchrum*, pues esta es una propiedad trascendental de los entes, no de determinadas potencias de dichos entes. Por tanto, si afirmáramos la tesis *ens et pulchrum convertuntur*, entendiendo por *pulchrum* la belleza metafísica de los valores ontológicos, estaríamos extendiendo el alcance de dicha tesis, por lo que no podrían considerarse equivalentes. No obstante, si sólo contempláramos los valores ontológicos de los entes y su correspondiente belleza parecería que una y otra tesis sí podrían equipararse. Eso sí, en este punto, tendríamos que volver a señalar los motivos por los que el *pulchrum* como propiedad trascendental no puede equipararse plenamente con un valor, en este caso, con la belleza metafísica del valor ontológico.

Lo que también nos puede llevar a plantear esta contraposición entre el *pulchrum* entendido como una propiedad trascendental y los distintos tipos de belleza que hemos comparado con él es si hay en la propuesta de Hildebrand una justificación suficiente para escindir el valor formal de la existencia del valor ontológico, los cuales parecen estar tan inseparablemente unidos en la propuesta aristotélico-tomista. Ante esta pregunta cobra nuevamente relevancia la distinción que realizamos en el tercer capítulo respecto a los distintos tipos de unidades cuando veíamos que en el caso de las esencias necesarias se daba y era relevante la distinción entre lo realmente existente y lo que no. Pero se trataba de una consideración de los entes, no en tanto que seres naturales —quizá aquí se encuentra la diferencia entre una y otra propuesta—, sino en tanto que unidades esenciales necesarias y en función de las relaciones esenciales y necesarias que se establecen respecto a ellas.

III

LA BELLEZA Y LOS SENTIDOS

Capítulo 7

LA BELLEZA DE LO VISIBLE Y DE LO AUDIBLE Y LOS SENTIDOS

Una vez que hemos analizado la crítica hildebrandiana del principio *ens et pulchrum convertuntur*, sirviéndonos en gran medida de los análisis llevados a cabo en relación a lo que Hildebrand entiende por «belleza trascendental», y tras haber estudiado también, desde distintas perspectivas, los demás tipos de belleza metafísica, queremos centrar ahora nuestra reflexión en otra cuestión central de la estética: la belleza de lo visible y de lo audible y su relación con los sentidos.

En otro lugar[1] nos hemos planteado la cuestión de si la belleza de lo visible y de lo audible tiene sentido para Dios. Sin detenernos propiamente en esta cuestión, sí consideramos necesario atender a una reformulación de dicha pregunta que nos haga comprender en mayor profundidad la belleza denominada por Hildebrand «belleza de lo visible y de lo audible»: ¿tiene la belleza estética, la belleza de lo visible y de lo audible y su disfrute una dignidad intrínseca, se trata de algo intrínsecamente valioso por sí mismo, o nos encontramos más bien ante una realidad que es sólo relevante para el hombre, o, incluso, ante un simple artificio de entretenimiento para el hombre? Tratar de dar respuesta a estas preguntas nos va a llevar a un análisis de los «sentimientos» corporales presentes en nuestros sentidos, también a un estudio del aspecto humano del mundo exterior y, por último, a algunas reflexiones acerca de nuestra corporalidad.

Asimismo, en el segundo apartado de este capítulo, vamos a considerar la especial relación que guarda esta belleza con los sentidos de la vista y del oído en la propuesta de

[1] Alicia Rodrigo, «Is God Capable of Enjoying Aesthetic Beauty? A Controversy between Dietrich von Hildebrand and Jacques Maritain» en *American Catholic Philophical Quarterly*, vol. 95, n. 4 (2021), pp. 701-726. Aunque no recojamos la pregunta central que articulaba nuestro artículo, sí vamos a recoger algunos de los análisis llevados a cabo en dicho artículo —presentados aquí por primera vez en español— con respecto a la relación de la belleza de lo visible y de lo audible y los sentidos.

Hildebrand —como queda constatado por el propio nombre elegido para denominar a este tipo de belleza— y el fundamento de dicha relación.

1. La belleza de lo visible y de lo audible como algo intrínsecamente importante

Como ya hemos expuesto anteriormente, Hildebrand distingue dos tipos fundamentales de belleza, por un lado, la belleza metafísica y, por otro, la belleza de lo visible y de lo audible. Como sabemos, Hildebrand concibe la belleza metafísica como el resplandor, la fragancia, que acompaña a todos los valores. Por otra parte, dentro de la belleza de lo visible y de lo audible reconoce dos niveles: la belleza de lo visible y de lo audible de primer orden —una belleza más modesta, congenial a los sentidos, que fija nuestros ojos en la apariencia externa del ente en el cual aparece— y la belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden —una belleza más elevada, considerada por nuestro autor como una sublime belleza espiritual, que se eleva cualitativamente sobre el mundo de entidades visibles y audibles por medio de las cuales aparece, trascendiendo completamente la esfera de los sentidos—. No obstante, ambos tipos de belleza de lo visible y de lo audible comparten el fundamento de su aparecer, es decir, se trata de tipos de belleza que se dan en entes visibles y audibles, es decir, en entes materiales, los cuales, además, dependen de factores visibles y audibles de esos entes. Asimismo, ambos tipos de belleza de lo visible y de lo audible —a diferencia de la belleza metafísica— se dan directamente en estos entes visibles y audibles, lo que permite que su belleza pueda conocerse intuitivamente de manera inmediata.

No obstante, a pesar de las diferencias entre la belleza metafísica y la belleza de lo visible y de lo audible, en ambos casos tratamos con un valor, con algo intrínsecamente importante que está presente en el objeto que lo porta, con independencia de si es o no reconocido como tal, con independencia de su relación con nosotros. Tal y como Hildebrand lo concibe, un valor es una dignidad intrínseca o excelencia de un ser. En el caso de la belleza:

> La belleza no es en absoluto una realidad personal psíquica, no es de ninguna manera un «sentimiento», ni uno corporal semi-objetivo, ni uno que pertenezca totalmente al sujeto y sea

> experimentado en la conciencia lateral, como todos los estados y respuesta afectivas. La belleza se presenta inequívocamente como una propiedad del objeto, a saber, como un valor. Sin duda, no pertenece a la esfera ontológica de aquello que existe conscientemente.[2]

Esto no significa, como ya vimos en el primer capítulo, que la belleza no nos afecte o que no represente ningún papel en nuestras vidas. Al contrario, Hildebrand sostiene y enfatiza que la belleza nos afecta de una manera única y específica, que nuestros corazones quedan profundamente conmovidos por ella. No obstante, este ser afectado por la belleza, como todo ser afectado, presupone necesariamente una «conciencia frontal de»[3]. En este caso, ser afectado por la belleza presupone la «conciencia frontal de» algo bello y su percepción como algo intrínsecamente importante, es decir, como un valor. Esto es, ser afectado presupone reconocer algo en el lado del objeto que es independiente de nuestra relación con ello y que no puede equipararse con nuestro ser afectado por ello:

> Cuando oigo una melodía, su belleza o su falta de belleza me es dada de forma tan inmediata, tan presente, como la melodía; es dada en el lado del objeto del mismo modo que algo distinto de mí y distinto de todas las experiencias laterales de conciencia. Descubro la belleza de la melodía como adherida a la melodía.[4]

Por último, antes de detenernos en una consideración más detallada de la belleza de lo visible y de lo audible, hemos de señalar —como mencionamos al final del primer capítulo— que, para Hildebrand, la belleza es, como todo valor, un dato último, como la verdad o el conocimiento. Es decir, es algo que no puede ser definido o deducido, sino

---

[2] «… die Schönheit überhaupt keine psychissche personale Realität ist, keinerlei „Gefühl", weder ein körperliches halbgegenständliches noch ein ganz zum Subjekt gehöriges, im lateralen Vollzug erlebtes wie alle affektiven Zustände und Antworten. Die Schönheit präsentiert sich eindeutig als Eigenschaft eines Objektes, und zwar als ein Wert. Sie gehört ohne Zweifel nicht zu der ontologischen Domäne des bewußt Seienden.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 36).

[3] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 34-36. En los términos de Hildebrand una «conciencia de» se refiera a «una conciencia frontal de» que difiere de toda «conciencia lateral de», como todo ser afectado. Por ejemplo, siempre que me entusiasmo, este entusiasmo no es algo que perciba en el lado del objeto, algo que permanezca frente a mí frontalmente —es decir, no es una «una conciencia frontal de»—, sino que es algo que pertenece a mi propia persona, algo conscientemente experimentado que llego a conocer desde dentro —es decir, una «conciencia lateral de»—. Evidentemente, este entusiasmo no es el objeto que causa mi entusiasmo, ni puede equipararse con él. Objeto, por otra parte, necesariamente presupuesto, del cual tengo una «conciencia frontal de», y que es el que despierta el entusiasmo.

[4] «Wenn ich eine Melodie höre, ist mir ihre Schönheit oder Unschönheit genauso unmittelbar, genauso selbstpräsent gegeben wie die Melodie; sie ist genauso auf der Objektseite als ein von mir verschiedenes Etwas und von allen lateralen Bewußtseinserfahrungen verschieden gegeben. Ich entdecke die Schönheit der Melodie als an der Melodie haftend.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 33-34).

solo captado en una intuición originaria[5]. Y esto es posible porque es una esencia necesaria[6], una de esas unidades esenciales con necesidad intrínseca e incomparable inteligibilidad[7]. Por tanto, desde la perspectiva de Hildebrand es fácilmente reconocible que la belleza, siendo un valor y siendo una unidad esencial, no puede considerarse como una realidad sólo relevante para el hombre, sino relevante en sí misma y, por tanto, tampoco puede considerarse como un mero artificio para el hombre.

1.1. Distinciones fundamentales con relación a la belleza de lo visible y de lo audible

Para profundizar ahora en la relación entre la belleza de lo visible y de lo audible y los sentidos es especialmente relevante destacar dos características de los análisis de Hildebrand respecto al papel que desempeñan los sentidos en la aprehensión de esta belleza. Esto nos permitirá reconocer la objetividad de la belleza de lo visible y de lo audible y, también, que se trata de una belleza que no está necesariamente ligada al hombre en cuanto realidad corporal. La primera característica consiste en la distinción que realiza Hildebrand entre (1) la belleza de lo visible y lo audible y el ser afectado por

---

[5] Cf. Hildebrand, «Die nicht zurückführbare Intelligibilität der Werte» [«La inteligibilidad irreductible de los valores»] en *Ethik*, pp. 106-108 / pp. 129-131.

[6] Como hemos desarrollado en el tercer capítulo de este trabajo, las esencias necesarias son el tipo más elevado de unidad entre los tres tipos de unidades descubiertas y claramente diferenciadas por Hildebrand. Difieren de las unidades «caóticas o accidentales», que son meras unidades fácticas, las cuales se mantienen unidas sin formar una unidad significativa (como una pila de trastos), y difieren también de las unidades «morfológicas» (como el oro o un animal), las cuales, aun siendo esencias genuinas, son esencias contingentes. Las unidades «necesarias esenciales», como un triángulo, la persona, la voluntad o el amor, están formadas por elementos no independientes que dan lugar a una unidad dada de carácter intrínsecamente necesario. Cf. Hildebrand, *WiPh*?, pp. 91-106 / pp. 97-113; García Norro y Rovira, «A New Look at A Priori Knowledge».

[7] Es también necesario señalar aquí la distinción entre valores estéticos y esencias estéticas. Los dos tipos de belleza que hemos presentado (la belleza metafísica y la belleza de lo visible y de lo audible) son valores estéticos. Más aún, ambos son esencias necesarias y, debido a su necesidad interna, sus esencias pueden ser inmediatamente aprehendidas en una intuición intelectual. Las «esencias estéticas», se refieren a otra cosa. Hildebrand utiliza este término en un sentido amplio y en un sentido más preciso. En el sentido amplio —véase Hildebrand, «Prolegomena» [«Prolegómenos»] en *Ethik*, pp. 7-26 / pp. 19-27— el término «esencia estética» se refiere a la apariencia de un ser, al «rostro» válido de un ser real. Pero, en un sentido más preciso, habla de esencias estéticas cuando trata de los distintos tipos de unidades —véase Hildebrand, «Las unidades de tipo genuino» en *¿Qué es la filosofía?*, pp. 102-109—. En el ámbito de las unidades de tipo genuino (las unidades morfológicas), distingue las esencias estéticas de la unidad exterior o unidad «apariencial» del ser, es decir, de su esencia estética en sentido amplio. Estas esencias estéticas, en sentido estricto, son unidades cualitativas más significativas e inteligibles que tienen sentido independientemente de los seres reales que poseen el carácter en cuestión. Ejemplos de ello son la «acuosidad», la «aureidad» o la «leonidad». Para destacar la diferencia entre los valores estéticos y las esencias estéticas basta con señalar que, en opinión de Hildebrand, estas esencias estéticas no son accesibles a una intuición intelectual, no se prestan a un conocimiento *a priori*.

ella[8] de (2) el efecto del mundo sobre nuestro cuerpo a través de su afectación en nuestros órganos sensibles, así como de (3) el fenómeno del «deleite para los ojos»[9]. La segunda característica que queremos señalar es su análisis del aspecto humano del mundo[10].

En primer lugar, Hildebrand muestra cómo la belleza de lo visible y de lo audible, la belleza que se percibe a través de los sentidos, no puede equipararse con el placer corporal o con el placer de los sentidos[11]. Si esto fuera así, se podría afirmar claramente que para quienes no tengan sentidos esta belleza carece de sentido[12]. Sin embargo, comprendemos que ver y reconocer la belleza de un paisaje y los sentimientos que puede despertar en nosotros, difiere claramente de una sensación corporal agradable (como la que produce un baño caliente). En este caso, la sensación placentera estaría en el ojo. Su contrapartida, una sensación desagradable en el ojo, como ser deslumbrado por una luz, difiere igualmente de la percepción de la fealdad de algo. Por lo tanto, a pesar de tratarse de una aprehensión de la belleza que realizamos a través del sentido de la vista, esta aprehensión no conlleva una relación vivida con nuestros sentidos, con nuestros ojos; es decir, no es una experiencia en nuestros ojos en cuanto tales.

Como muestra Hildebrand, la aprehensión de esta belleza presupone en nosotros el uso de los sentidos. Una persona ciega no puede captar la belleza de un paisaje, ni una persona sorda la belleza de una melodía. Sin embargo, subrayemos que la aprehensión de la belleza no es una experiencia de los ojos o los oídos como tal[13], sino una aprehensión de algo del lado del objeto que, en nuestro caso, requiere de la colaboración del sentido

---

[8] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 16; *Ethik*, cap. 17.
[9] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, cap. 4.
[10] Para la distinción entre los sentimientos corporales en nuestros órganos de los sentidos debidos a la incidencia de determinados aspectos físicos en nosotros y la percepción de la belleza, así como la relación entre la belleza y el aspecto humano del mundo exterior, véase el segundo principio hildebrandiano clave para pensar el arte moderno en Mark K. Spencer, «Dietrich von Hildebrand's *Aesthetics*», pp. 58-60.
[11] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 113-116; «Beauty in the Light of the Redemption», en *Beauty in the Light of the Redemption*. Ohio, Hildebrand Press, 2019, pp. 3-28,
[12] Estas afirmaciones pueden resultar extrañas al no presentarse en el marco en el que originalmente fueron propuestas —la posibilidad de que esta belleza pudiera ser percibida y disfrutada por Dios, lo que nos llevaba también a contemplar la posibilidad, desde la propuesta de Maritain, de que esta belleza tuviera sentido para otros posibles seres espirituales como los ángeles, pues Maritain afirma explícitamente que la fealdad estética no tiene sentido para un espíritu puro y tampoco para Dios (cf. *Intuición creadora*, p. 248)—. Sin embargo, como decíamos anteriormente, nos permiten reconocer si es posible o no afirmar la importancia intrínseca de esta belleza y, asimismo, evitar todo antropomorfismo.
[13] Es decir, en los términos de Hildebrand, no es una conciencia lateral, sino una conciencia frontal de. Véase nota 3.

de la vista o del oído. Pero cuando hay una sensación agradable del ojo (por ejemplo, cuando experimentamos una visión clara y nítida con unas buenas gafas después de haber estado un tiempo sin ellas) el foco está en el propio ojo[14]. En definitiva, ser afectado por la belleza es una experiencia del espíritu, del corazón[15], no del cuerpo. Por tanto, podemos afirmar con Hildebrand:

> Si la belleza de una cosa visible nos conmueve, nuestro espíritu, nuestro corazón, se conmueve, pero no es una experiencia en nuestro ojo. Evidentemente, un mundo separa la cualidad de lo corporalmente agradable y desagradable de la cualidad de valor de lo bello y lo feo que se adhiere al objeto visto.[16]

Además, conviene distinguir la belleza, y el ser afectado por ella, del fenómeno del «deleite para los ojos». Se trata de un fenómeno muy específico y aislado, como indica Hildebrand, en el que algunas cosas es como si «acariciaran» nuestros ojos. Cosas tales como un prado verde aterciopelado o el verde brillante de los árboles en primavera. De este modo, sentimos que un color es placentero para nuestros ojos. Por lo tanto, este fenómeno implica, una vez más, una relación explícita con nuestro cuerpo, a diferencia de lo que ocurre en la percepción de la belleza. No obstante, no se trata tampoco de una sensación corporal. El «deleite para los ojos» no es, como en el caso anterior, una sensación corporal de placer separable del objeto, sino una cualidad de ciertos datos visibles que nos afectan de manera singular. A su vez, podemos incidir en que el «deleite para los ojos» se diferencia de la belleza porque, como explica Hildebrand, no apela a nuestro espíritu, ni proporciona la alegría en el alma que produce la belleza.

---

[14] «El placer y el displacer de mis ojos es experimentado en conexión con mi cuerpo; es una experiencia sensible. La belleza del Palacio Farnesio, sin embargo, ciertamente, no tiene nada que ver con mi cuerpo, y su comprensión está separada por un abismo de una percepción sensible» / «The pleasure and the displeasure of my eyes are experienced in connection with my body; it is a sense experience. The beauty of the Palazzo Farnese, however, certainly has nothing to do with my body, and its comprehension is separated by a world from sense perception» (Hildebrand, *Beauty in the Light of Redemption*, 15).

[15] El corazón es, para Hildebrand, el centro de la afectividad humana y, además, uno de los tres centros espirituales de la persona junto con la voluntad y el intelecto. Por lo tanto, el corazón ocupa en la persona humana —y ésta es una aportación crucial de la filosofía de Hildebrand— un lugar igual al de la voluntad y el intelecto. En la esfera afectiva no sólo hay formas de afectividad no espirituales, sino también auténticas formas espirituales de afectividad. Cf. Hildebrand, *El corazón*. Para un resumen y una crítica del pensamiento de Hildebrand sobre el corazón, véase Robert E. Wood, «Dietrich von Hildebrand on the Heart», *Quaestiones Disputatae*, vol. 3, no. 2 (2013), pp. 107-19.

[16] «Rührt uns die Schönheit eines Sichtbaren, so wird unser Geist, unser Herz gerührt, aber es ist kein Erlebnis in unserem Auge. Unverkennbar trennt eine Welt die Qualität des körperlich Angenehmen und Unangenehmen von der Wertqualität des Schönen und Häßlichen, die am gesehenen Objekt haften.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 116).

Aun así, este deleite para los ojos no es incompatible con la belleza y puede acompañar a la percepción de la belleza o a la experiencia de ser afectado por ella. Lo que constituye un deleite para los ojos puede ser también portador del valor de la belleza, de tal manera que ser afectado por la belleza acompañe a este deleite para los ojos. Pero no hay una relación necesaria entre esta cualidad y la belleza. Por lo tanto, no todo lo que constituye un deleite para los ojos es necesariamente portador del valor de la belleza[17].

Tomando en consideración estas distinciones, no parece haber motivos para sostener que la presencia de los sentidos sea inherente a la noción de belleza de lo visible y de lo audible o de belleza estética, como afirma, por ejemplo, Maritain[18]. Afirmación que resulta aún más sorprendente si tomamos en consideración que él mismo reconoce que el deleite que produce la belleza es un deleite del alma, un deleite espiritual: «Si una cosa exalta y deleita al alma por el solo hecho de darse a su intuición, esa cosa es buena para aprehenderla, es bella»[19]. Se trata, asimismo, de un deleite que él distingue expresamente del de los sentidos: «Toda belleza sensible supone una cierta delectación del ojo mismo, o del oído, o de la imaginación; pero sólo hay belleza si también la inteligencia goza de alguna manera»[20].

Aquí el problema radica en no distinguir claramente cuál es el papel de los sentidos en la aprehensión de la belleza. Es cierto que para los hombres el uso de los sentidos es necesario para percibir la belleza de lo visible y lo audible. Hildebrand y Maritain están de acuerdo en esto. Pero lo que no es estrictamente necesario para percibir esta belleza es un placer en los ojos o en los oídos, en el sentido de un placer corporal, es

---

[17] Es más, con respecto este fenómeno, pero en relación con el oído —es decir, al «deleite para los oídos»— Hildebrand afirma que, «en el caso de la belleza de segundo orden, esta cualidad queda completamente superada, aunque esté presente. Para decirlo mejor: el *frui* de la belleza de segundo orden excluye el disfrute del deleite para los oídos» / «…bei der Schönheit zweiter Potenz ist diese Qualität gänzlich überholt, selbst wenn sie vorhanden wäre. Besser ausgedrückt: das *frui* der Schönheit zweiter Potenz schließt den Genuß des Ohrenschmauses aus.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 357).

[18] «La presencia de los sentidos, que dependen de nuestra constitución carnal, es inherente a la noción de belleza estética» (Maritain, *Intuición creadora*, p. 247). Usamos como sinónimos los términos «belleza estética», utilizado por Maritain y «belleza de lo visible y de lo audible» porque, como expusimos en la nota 103 del capítulo sexto, Hildebrand mismo equipara ambos tipos de belleza (cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 94).

[19] Maritain, *Arte y escolástica*, p. 31.

[20] *Ibid*., p. 33. Sin embargo, para Maritain, debe estar siempre presente: «La delectación del sentido mismo solo se requiere en el arte *ministerialiter*, y por eso el artista la domina tan por lo alto y la dirige tan libremente; más, así y todo, siempre se la requiere» (*Ibid*., p. 190, n. 125).

decir, de una experiencia sensible, ni, tampoco, en el sentido del fenómeno que Hildebrand llama «deleite para los ojos».

Una vez establecidas estas distinciones, comparar el pensamiento de Hildebrand con el de Maritain nos ayuda también a aclarar el pensamiento de Maritain. Pues ahora podemos reconocer que lo que Maritain llama «delectación del ojo» no debe confundirse ni con una experiencia sensible, ni con el deleite para los ojos descrito por Hildebrand. No puede tratarse de una experiencia consciente de los sentidos, sino de una especie de correspondencia no consciente con la necesidad de los sentidos[21].

En cualquier caso, en este punto, queremos subrayar que Maritain parece establecer como una relación necesaria, con una necesidad absoluta, la relación presente entre los sentidos y la belleza de lo visible y lo audible. Sin embargo, se trata de una relación que sólo es necesaria de hecho para el hombre, pero la cual no puede ser conocida con suficiente inteligibilidad como para afirmar su necesidad absoluta[22].

El segundo aspecto que queríamos destacar del análisis de Hildebrand es su consideración del aspecto humano del mundo como realidad significativa. Es importante mencionar esto porque la belleza de la naturaleza, que se integra en la belleza estética, depende del aspecto humano del mundo (por ejemplo, la forma en la que una montaña verde vista desde lejos se presenta de color azul, o la forma en la que el color del cielo nos parece azul, dependen de que un ser humano lo perciba). Por lo tanto, podría parecer, una vez más, que se trata de un dato ligado a la sensibilidad humana que no tiene sentido en sí mismo.

Sin embargo, que algo dependa de la mente humana no implica necesariamente que carezca de validez o de fundamento en la realidad[23]. En particular, como muestra

---

[21] Así, por ejemplo, Maritain afirma que el regocijo de los sentidos al percibir un color bello tiene lugar porque hay una correspondencia en las cosas: «Hay una correspondencia que responde a la necesidad del ojo de un ritmo de concentración y de relajación y a esa transparencia inmaterial, a través de la cual se cumple esa íntima función del órgano visual» (Maritain, *Intuición creadora*, p. 37).

[22] Para una distinción de los distintos tipos de necesidad examinados por Hildebrand, véase: Hildebrand, *WiPh*?, pp. 64-68 / pp. 67-71.

[23] Cf. Hildebrand, *WiPh*?, cap. 5: «Objetivität und Unabhängigkeit vom menschlichen Geist» [«Objetividad e independencia»], pp. 140-157 / pp. 148-166. En este sentido es relevante la distinción que presenta entre sueños, alucinaciones, ilusiones (ya sean ópticas o visuales) y los aspectos objetivamente válidos.

Hildebrand, el aspecto del mundo, el dato de la experiencia al que se accede al entrar en relación con el mundo, no está invalidado por su dependencia de la cooperación de la mente humana. Tales aspectos son subjetivos[24], pero sólo en la medida en que están relacionados con la mente humana. No obstante, esto no significa que no sean objetivos:

> Cuando ahora se plantea la pregunta de si los colores se adhieren a una cosa del mismo modo que su tamaño o su peso, o si presuponen un ser humano para constituirse, hay que subrayar desde el principio que la respuesta a esta pregunta no puede hacer nunca de los colores un ser psíquico o consciente. Aunque reconozcamos que el color presupone un espíritu humano para constituirse, este permanece como una propiedad adherida al objeto y nunca se convierte en una entidad psíquica por su dependencia del hombre.[25]

Por lo tanto, a diferencia de, por ejemplo, la ilusión óptica que se produce al introducir un palo en el agua, de forma que el palo parece estar doblado, el aspecto humano del mundo no es una limitación de la mente humana, ni una deformación de la realidad o un engaño. No es una apariencia meramente subjetiva en sentido peyorativo, sino una apariencia objetivamente válida. Es el aspecto válido y auténtico de la realidad. Así, acerca de un fenómeno como el del color azul de las montañas cuando se ven desde lejos, Hildebrand afirma: «Se adecúa de forma orgánica y con plenitud de sentido al aspecto general de la naturaleza y especialmente del paisaje. Incluye un mensaje pleno de sentido, mientras que la apariencia del remo torcido es una mera ilusión»[26].

Asimismo, dado que en el caso de las unidades morfológicas es posible diferenciar entre su dimensión apariencial y su dimensión constitutiva, Hildebrand incide en que el aspecto del mundo exterior, la riqueza cualitativa que es accesible en nuestra experiencia humana, no es menos objetiva que la ofrecida por la física o la química —ciencias que acceden a esa naturaleza constitutiva—. Ese mundo rico, colorido, resonante, tal como se nos presenta, no es menos objetivo que el sustrato cuantificable de aquellos aspectos que

---

[24] Este es el sexto sentido, descrito por Hildebrand, en el que se puede utilizar el término «subjetivo». Cf. Hildebrand, *WiPh*?, pp. 152-157 / pp. 161-166.

[25] «Wenn man nun die Frafe aufwift, ob die Farben einem Ding ebenso anhaften wie sein Umfang oder sein Gewicht oder ob sie einen Menschen voraussetzen, um sich zu kunstituieren, so muß von vornherein betont werden, daß die Antwort auf diese Frage niemals aus der Farbe ein Psychisches oder bewußt Seiendes machen kann. Zugegeben, die Farbe setzt einen menschlichen Geist voraus, um sich zu konstituieren, dennoch bleibt sie eine am Objekt haftende Eigenschaft und wird niemals durch ihre Abhängigkeit vom Menschen eine psychische Entität.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 67).

[26] Hildebrand, *WiPh*?, p. 147 / p. 157.

son objeto de estudio de la física o la química. Al contrario, afirma que la apariencia que se ofrece al hombre es la que pertenece más propiamente al sentido de los objetos y la que constituye una realidad metafísica más relevante. En el caso de los colores, en lo que respecta a las vibraciones de onda, aunque es cierto que constituyen la realidad subyacente, independiente de nuestra mente, no son más reales ni válidas que los colores. Pues, precisamente, su razón de ser es proporcionar esa base subyacente que hace aparecer los colores[27]:

> Si decimos que en la «realidad» sólo hay ondas electromagnéticas, olvidamos que los colores, aunque pertenezcan al aspecto humano del mundo exterior, representan algo mucho más valioso, más significativo, que estas ondas. En última instancia, debemos decir que las ondas electromagnéticas están ahí para los colores.[28]

También señala que esta dependencia del hombre no sólo no invalida el dato de la experiencia, sino que su significación para el hombre nos lleva a reconocer que se trata de un mensaje significativo dirigido a él[29]. Hildebrand enfatiza la idea de que tal apariencia corresponde a tales objetos del mundo y, a su vez, que tal apariencia pertenece a su sentido más íntimo[30].

Hecho que resulta especialmente relevante si se quiere tomar en consideración la relación entre la belleza estética y Dios. En efecto, Hildebrand considera que es Dios quien dirige este mensaje significativo al hombre. Es necesario subrayar que este carácter de mensaje no es algo que se deduzca ni de la propia creación, ni de la consideración de Dios como Creador. Por tanto, más que una inspiración o un presentimiento, o incluso una palabra o acción directa de Dios, este carácter de mensaje es un dato que podemos

---

[27] Podemos aquí reconocer con claridad cómo la visión hildebrandiana considera la belleza estética como una realidad última y no sólo como una relacionada con el hombre.

[28] «Wenn man sagt, daß in „Wirklichkeit“ nur elektromagnetische Wellen vorliegen, so vergißt man, daß die Farben, auch wenn sie zum humanen Aspekt der Außenwelt gehören, etwas viel Gehaltvolleres, Bedeutenderes darstellen als diese Wellen. Von einem finalen Standpunkt aus müssen wir sagen, die elektromagnetischen Wellen sind um der Farben willen da.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 68). Véase también Hildebrand, *WiPh*?, pp. 149-150 / p. 159. Aquí presenta Hildebrand un paralelismo entre el aspecto humano del mundo y una sinfonía de excelente claridad.

[29] Cf. *Ibid*., pp. 148-152 / pp. 157-161.

[30] Aquí valdría la pena relacionar esta dimensión apariencial, que incluye la belleza de estos seres naturales, con su inteligibilidad, con la verdad de las cosas —específicamente, desarrollar la tesis hildebrandiana que afirma que la unidad exterior de los organismos vivos está estrechamente ligada a su unidad constitutiva (véase Hildebrand, *WiPh*?, pp. 96-102 / pp. 102-109) y extrapolar este vínculo a otras unidades morfológicas y a los otros tipos de unidad—.

captar directamente al aprehender la realidad. Es el hecho de estar dotados de significado y el constituir una importante contribución al cosmos lo que hace que los aspectos del mundo exterior se puedan considerar como un mensaje de Dios.

De este modo, la referencia a Dios como Creador en el ámbito filosófico tiene una doble función para Hildebrand. En primer lugar, subraya lo que ya es un dato: ese «carácter de mensaje» de los aspectos del mundo exterior. En segundo lugar, para los que aceptan las pruebas racionales de la existencia de Dios, la referencia a Dios aporta un nuevo argumento en favor de la validez de esos aspectos. Por ello, si Dios es reconocido como el creador del mundo, como aceptarían tanto Hildebrand como Maritain, sería también el creador de la belleza de la naturaleza con su mensaje dirigido al hombre.

Pero, retomando el hilo de nuestra argumentación, por lo expuesto hasta el momento, podemos afirmar que los sentidos no son inherentes a la belleza estética —como, por el contrario, afirmaba Maritain—. Como hemos expresado al exponer la propuesta de Hildebrand, no hay ninguna evidencia que vincule necesariamente la aprehensión de la belleza de lo visible y lo audible a los sentidos y a nuestra constitución carnal. Es cierto que, de hecho, aprehendemos esta belleza a través de los sentidos. Sin embargo, esto no excluye que otro ser con otro tipo de inteligencia y a pesar de no tener sentidos, pudiera aprehender este tipo de belleza. Por lo tanto, tomando las distinciones hechas hasta el momento, podemos afirmar que los sentidos no son algo inherente a la belleza, sino a nuestra forma de conocer la belleza de lo visible y lo audible.

Debido al término utilizado por Hildebrand, «belleza de lo visible y lo audible», podría pensarse que el vínculo entre esta belleza y los sentidos es más estrecho que en otros autores, como en el caso de Maritain que la denomina «belleza estética». Pero esto no es así. Es cierto que este término se refiere a la forma en que los hombres tenemos acceso al dato de esta belleza —lo que es acorde con el proceder fenomenológico del autor—, sin embargo, no hay nada en sus análisis que necesariamente restrinja la aprehensión de este dato a los hombres. Por tanto, hemos de ser conscientes de que el término empleado por Hildebrand no impone una restricción epistemológica. No obstante, en el caso de Maritain, el término «belleza estética» se restringe al hombre porque vincula el contenido aprehendido con el modo en que es percibido por el hombre, que es el receptor. Así, con este término, Maritain sí intenta señalar una distinción

epistemológica, que está a la base de su distinción entre belleza trascendental y belleza estética[31].

1.2. La belleza de lo visible y de lo audible y la corporalidad

Hay un último aspecto con relación a esta belleza de lo visible y de lo audible y la corporalidad que consideramos relevante traer a colación. Porque el hecho de que no liguemos necesariamente la belleza de lo visible y de lo audible a nuestros sentidos y a nuestra corporalidad no implica, en ningún caso, una consideración peyorativa o una infravaloración de dichos sentidos y de dicha corporalidad.

Sin embargo, tomando pie del planteamiento propuesto por Maritain sobre este tipo de belleza, resulta llamativo darse cuenta de la doble y contradictoria consideración sobre la corporalidad que se deduce su planteamiento[32]. Por un lado, parece que la corporalidad debería ser algo eminentemente bueno, ya que nos permite acceder a ese importantísimo ámbito de la realidad, el de la belleza estética, que integra no sólo la belleza de la naturaleza, sino también la belleza del arte —esta última de gran importancia para Maritain—. Pero, por otro lado, es debido a los sentidos y a nuestra percepción sensible que no todas las cosas son bellas: «Cuando se trata de la belleza estética nos encontramos en una esfera de la belleza, en la cual, los sentidos y le percepción sensitiva desempeñan un papel esencial y en la cual, como resultado de ello, no todas las cosas son bellas»[33]. O, dicho de otro modo:

> en el dominio de la belleza estética, esto es, con respecto a las exigencias de los sentidos penetrados por la inteligencia, o con respecto a lo que se acomoda o no a los sentidos del hombre, las cosas se dividen en bellas y feas. Solo con respecto al hombre, esto es, con respecto a los sentidos penetrados por la inteligencia, las cosas se dividen en estas dos categorías.[34]

---

[31] Cf. Capítulo sexto, apartado 2.2: «La belleza de lo visible y de lo audible, o belleza estética, no puede entenderse simplemente como algo fundado en la belleza trascendental».
[32] Con esto no estamos afirmando, queremos subrayarlo, que éste sea el pensamiento de Maritain sobre la corporalidad —esto requeriría examinar sus obras en relación con este tema— sino sólo que es lo que se sigue de sus afirmaciones sobre la fealdad.
[33] Maritain, *Intuición creadora*, p. 247.
[34] *Ibid*., p. 248.

Esto es aún más problemático si tomamos en consideración que Maritain presenta la belleza estética como una determinación particular de la belleza trascendental[35]. De este modo, la idea subyacente es que lo que es bello trascendentalmente puede aparecer como estéticamente feo para los hombres.

Así, la fealdad, en cuanto determinación particular de la belleza trascendental, sólo podría entenderse como un engaño de nuestros sentidos. Del mismo modo, parecería que no podría afirmarse que un objeto sea feo, sino, simplemente, que se nos presenta como tal a nuestros sentidos penetrados por la inteligencia. Pero, entonces, ¿cuál es la relación entre algo que es trascendentalmente bello, en tanto que participa del ser, y su apariencia exterior? Porque, cualitativamente, nos encontramos con dos cosas esencialmente diferentes, a saber, belleza y fealdad, que, sin embargo, proceden —se supone—, como determinación particular, de una misma belleza trascendental.

Por lo tanto, además de las dificultades para comprender cómo la belleza o la fealdad estética puedan ser una determinación particular de la belleza trascendental[36], lo que parece desprenderse del pensamiento de Maritain es una consideración negativa tanto de la sensibilidad humana como de nuestra condición corporal, ya que es debido a esta condición corporal que lo que no es feo se nos presenta como tal. ¿No es esto un engaño del que nos veríamos libres si no viviéramos atrapados en un cuerpo?

El problema general de la fealdad en la teoría de Maritain requiere una consideración aparte que no puede llevarse a cabo aquí[37]. Sin embargo, sí podemos apuntar dos cuestiones sobre la fealdad que pertenecen a nuestro problema. En primer lugar, en nuestra opinión, es la comprensible dificultad de entender el significado de la fealdad lo que lleva a Maritain a restringirla a la percepción humana de lo visible y lo

---

[35] «la belleza estética […] es una determinación particular de la belleza trascendente: es belleza trascendente que está no simplemente frente al intelecto, sino frente al intelecto y a los sentidos que obran conjuntamente en un único acto» (*Ibid*., p. 247).

[36] Asunto que ya hemos tratado en el sexto capítulo, en el que exponíamos que la belleza o fealdad estética no puede entenderse como una determinación particular, como algo fundado, en la belleza trascendental.

[37] Con lo expuesto no estamos afirmando que Maritain no sea consciente de la fealdad del mal o que no tenga en cuenta cómo Dios se disgusta e incluso es herido por el mal. Sin embargo, esta fealdad del mal no es una fealdad estética sino, en términos de Hildebrand, una fealdad metafísica, que no es la que nos ocupa en esta investigación. Para una visión más amplia de Maritain sobre este tema véase: Maritain, «Quelques réflexions sur le savoir théologique», Revue Thomiste 69 (1969): 5-27; «St. Thomas and the Problem of Evil» (Milwaukee: Marquette University Press, 1942).

audible, considerándola, en principio, como carente de sentido para Dios[38]. Pero aceptar su punto de vista a este respecto significa sacrificar también el auténtico sentido de la belleza estética y la posible relación que pudiera establecerse entre esta belleza y Dios.

En segundo lugar, Maritain sostiene que: «Feo es aquello que, siendo visto, disgusta; luego, allí donde no hay sentidos no hay tampoco categoría de la fealdad»[39]. Sin embargo, si se sigue estrictamente este argumento —que limita arbitrariamente el acto de ver a la visión a través de los sentidos[40]—, en relación con la belleza, entendida por Maritain en conformidad con santo Tomás como «aquello que siendo visto gusta»[41], lo que habría que decir no es sólo que la belleza estética no tenga sentido para Dios, sino que tampoco lo tendrá la belleza en general, incluida la belleza trascendental (que es aquella que había caracterizado como belleza contemplada por Dios[42]). Por tanto, nos encontramos con una definición *ad hoc* de la fealdad, que pretende restringir dicha fealdad al hombre utilizando los mismos términos aplicados en la definición de belleza, pero cambiando su significado sin explicación. Lo problemático aquí, una vez más, es la relación que se establece con los sentidos.

1.3. La aporía de la belleza estética

Recapitulando lo dicho hasta el momento, entendemos que la belleza estética no puede estar estrictamente ligada al hombre en cuanto ser corpóreo, al menos en relación con los aspectos que han sido señalados hasta el momento. Es decir, la belleza no se puede equiparar ni con una sensación corporal agradable ni con un «deleite para los ojos». Por otra parte, como ya se dijo en el análisis del aspecto humano del mundo, este aspecto es una realidad significativa, el rostro objetivo y válido del mundo. Sin embargo, al igual que se ha expuesto esto, también se ha mostrado cómo esos aspectos del mundo requieren de la colaboración de la mente humana para ser captados o incluso para constituirse.

---

[38] «esta categoría de lo feo no tiene sentido alguno para un espíritu puro, ni para Dios, porque el espíritu puro ve todo de un modo meramente intelectual, no sensitivo» (Maritain, *Intuición creadora*, p. 248).
[39] *Idem*.
[40] Lo cual es contrario al propio pensamiento de Maritain. Véase, por ejemplo, Jacques Maritain, *Distinguir para unir o los grados del saber*. Trad. Alfredo Frossard. Club de Lectores, Buenos Aires, 1983.
[41] «*id quod visum placet*» (Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 4, ad. 1).
[42] Cf. Maritain, *Intuición creadora*, p. 247.

¿Podemos entonces seguir afirmando que la belleza estética no está estrictamente relacionada con el hombre? Inicialmente, la respuesta podría ser positiva ya que, como hemos visto, la dependencia de la mente humana y de los sentidos confirmada por Hildebrand no implica que el acceso a esos datos sea exclusivo del hombre, sino que esa es la forma en que el hombre de hecho se relaciona con la belleza estética. Así, los análisis realizados sobre la belleza no nos permiten afirmar que la belleza estética no pueda constituirse en relación con otro ser inteligente distinto del ser humano.

Sin embargo, hay un factor que no se ha tenido en cuenta hasta ahora que hace más difícil responder a la pregunta de forma afirmativa. La belleza estética, tal como la presenta Hildebrand, es una belleza que tiene sentido cuando es percibida a través de los sentidos con todas sus limitaciones. Por tanto, una belleza que aparece misteriosamente a través de un sentido de la vista, limitado por su perspectiva, y a través de un sentido del oído, que presupone una existencia temporal. Así pues, si se considera la belleza estética desde la perspectiva de lo que se ve y lo que se oye, ¿cómo sería posible que un ser que no tenga estas limitaciones y esté más allá de un espacio concreto pueda disfrutar de algo que requiere esencialmente una perspectiva (como un paisaje)? ¿Cómo sería posible que un ser que exista fuera del tiempo pueda disfrutar de una melodía, de un desarrollo musical, que exige percibir ese desarrollo en el tiempo?

Por tanto, aunque no se pueda afirmar que para percibir la belleza estética sea estrictamente necesario poseer ojos u oídos, como realidades corporales que nos permiten percibir las entidades que portan la belleza, lo que sí parece innegable es que estas entidades deben ser percibidas desde un punto determinado en el espacio y el tiempo. Bajo estas condiciones, difícilmente podría decirse que un ser que está fuera del tiempo y el espacio pueda disfrutar de la belleza estética. Esto, en cierto modo, con todas las limitaciones expuestas hasta ahora, nos remite a la tesis de Maritain, según la cual parecería que la belleza estética solo tiene sentido para el hombre y no para Dios o para cualquier espíritu puro.

Aun así, y de ahí que hablemos de su aporía, la belleza estética es un valor, algo intrínsecamente importante e, independientemente de dónde se instancie este valor, ya sea en un paisaje, un cuadro o una sinfonía, tiene una esencia intrínsecamente necesaria sobre la que sería absurdo afirmar que tenga una importancia que se restrinja al hombre

o que carezca de sentido para Dios. ¿Podría Dios asumir de algún modo estas condiciones otorgadas a la naturaleza humana? ¿Podría Dios relacionarse con la belleza estética de una manera completamente diferente a la del hombre, una forma que le permitiera disfrutar de ella aunque careciera de la experiencia inmediata que nosotros tenemos de esta belleza?

Para estas preguntas no disponemos de una respuesta conclusiva, por lo que, por el momento, nos conformamos con haber mostrado el interés de la problemática y con haberla planteado en los términos expuestos hasta el momento. Sí podemos remitir al lector al artículo ya mencionado en el que se presenta esta problemática, en el que planteamos tres posibles soluciones a esta aporía[43], que pueden guiar los siguientes pasos a llevar a cabo respecto a esta investigación.

En primer lugar, inspirándonos en Alice von Hildebrand[44], planteábamos que, aunque quizá nosotros como hombres no podamos nunca llegar a conocer cómo Dios experimenta la belleza de lo visible y de lo audible, la relación que tiene Dios con la belleza estética, al ser la Belleza misma, sea completamente distinta a la relación que nosotros guardamos con esta belleza. De forma que quizá Él no necesite, como nosotros, percibirla frontalmente. Una segunda opción, como una hipótesis fenomenológica, sería plantear la posibilidad de que Dios experimentara esta belleza por medio de la empatía, tal y como esta era entendida por Edith Stein[45]. Pero esta es una solución que plantea problemas si se postula como la única forma en la que Dios tiene relación con la belleza de lo visible y de lo audible ya que, en ese caso, parecería que Dios necesita del hombre para poder percibir esta belleza. Por último, presentábamos la posibilidad de repensar la omnipresencia divina, siguiendo la afirmación de santo Tomás de que Dios está en todas partes —Dios está en todas las cosas de manera general por potencia, presencia y esencia, y de manera más íntima en algunas por gracia[46]— como una vía para comprender esta relación entre Dios y la belleza de lo visible y de lo audible, pues decir que Dios está en

[43] Cf. Alicia Rodrigo, «Is God Capable of Enjoying Aesthetic Beauty?», pp. 721-726.
[44] Cf. Alice von Hildebrand, «Debating Beauty: Jacques Maritain and Dietrich von Hildebrand», en *Crisis Magazine*, 1 de julio de 2004, http://www.crisismagazine.com/2004/debatingbeauty-jacques-maritain-and-dietrich-von-hildebrand-2.
[45] Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*. Trad. José Luis Caballero Bono. Trotta, Madrid, 2004.
[46] Cf. Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 8, a. 3.

todas partes por presencia significa que todo queda patente ante los ojos de Dios, que todo queda bajo su alcance, lo que parece que también debería incluir la belleza de los entes.

2. La belleza de lo visible y de lo audible en su relación con los sentidos de la vista y del oído

Por último, como una cuestión estética relevante, creemos necesario analizar la especial relación que guarda la belleza de lo visible y de lo audible con los sentidos de la vista y del oído en la propuesta de Hildebrand.

Esto se advierte, fácilmente, si atendemos a los términos de los que se sirve para caracterizar esta belleza. Como ya hemos señalado anteriormente, para referirse a la belleza estética, emplea el término «Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren»[47] («belleza de lo visible y de lo audible»). También utiliza en ocasiones el término «Sinnenschönheit» (que hemos traducido como «belleza que apela a los sentidos»), el cual utiliza para referirse en alguna ocasión de forma genérica a toda belleza que se integre dentro de la belleza de lo visible y de lo audible[48], pero, generalmente, y de forma más precisa[49], solo a la belleza de lo visible y de lo audible de primer orden[50]. Mientras que, por otra parte, a la belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden suele referirse como «geistige Schönheit»[51] («belleza espiritual») o «Schönheit zweiter Potenz»[52] («belleza de segundo orden»)[53].

Pero, más allá de los términos *de facto* empleados, ¿cuál es el sentido de esta terminología? ¿Por qué desempeñan para Hildebrand un papel eminente el sentido de la vista y del oído en la percepción de esta belleza? Como sabemos, aunque no podamos más que detenernos brevemente en ello, esta tesis de que los sentidos que se encuentran

---

[47] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 149.
[48] Cf. *Ibid.*, cap. 5.
[49] Motivo por el cual, a lo largo de este trabajo, nosotros sólo hemos hecho uso de este término para referirnos a la belleza de lo visible y de lo audible de primer orden, tratando de evitar confusiones.
[50] «Schönheit erster Potenz» (Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 150).
[51] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 151.
[52] Cf. *Ibid.*, p. 150.
[53] La presentación sistemática de estos dos estratos dentro de la belleza de lo visible y de lo audible la realiza en el sexto capítulo, cf. *Ibid.*, pp. 151-153.

más estrechamente vinculados a la belleza son la vista y el oído no es una tesis exclusiva de Hildebrand, sino que ha sido defendida por numerosos autores a lo largo de la historia de la filosofía.

Platón en el *Fedro*, como veremos más adelante que también afirma Hildebrand, considera la vista como el sentido más excelso y como aquel que nos permite captar la belleza[54]. Sin embargo, en el *Hipias Mayor* —diálogo con gran relevancia para cuestiones estéticas— aporta Sócrates una definición acerca de la belleza, en la que cobran relevancia tanto la vista como el oído: «decimos que es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista»[55] y en la que se pone de relieve la experiencia del sujeto, la experiencia placentera que se da en él a través de estos sentidos. Pues, aunque el hombre experimenta otros placeres producidos por los demás sentidos, afirma que solo son bellos los producidos por la vista y el oído. El único criterio que parece encontrarse en la argumentación para esta distinción es que «éstos son los placeres más inofensivos y los mejores, tanto los dos conjuntamente como cada uno de ellos»[56].

San Agustín, por su parte, encuentra en los sentidos de la vista y del oído ciertos vestigios de razón que, además, guardan relación con cuestiones estéticas. Así afirma: «En lo tocante a los ojos, la congruencia razonable de las partes se llama belleza, y en lo relativo a los oídos, un concierto agradable o un canto compuesto con debida armonía recibe el nombre propio de suavidad»[57], cosa que no sucede con los demás sentidos.

En la propuesta de santo Tomás encontramos también una especial relación de la belleza con los sentidos de la vista y del oído. Para comprender el papel de la vista y del oído en el pensamiento del Aquinate hemos de tener en cuenta que el gozo en la belleza se produce por el conocimiento —a diferencia del gozo en el bien, que es engendrado en la posesión—:

---

[54] Platón, *Fedro*, 250 d.
[55] Platón, *Hipias Mayor*, 297e.
[56] *Ibid*., 303e.
[57] Agustín de Hipona, *De Ordine*, II, 11, 33.

> se refieren principalmente a lo bello aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón, pues hablamos de bellas vistas y bellos sonidos. En cambio, con respecto a los sensibles de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza, pues no decimos bellos sabores o bellos olores.[58]

En línea con esta tesis de santo Tomás, pero de interés para la distinción entre los diferentes sentidos, presenta comparativamente Maritain los sentidos de la vista y el olfato por medio del siguiente ejemplo:

> Un hermoso color «aviva el ojo» como un perfume penetrante dilata la nariz; pero de estas dos «formas» o cualidades sólo el color se dice *bello*, porque al ser recibido, contrariamente a lo que ocurre al perfume, en un sentido capaz de conocimiento desinteresado, puede ser, aun por su brillo puramente sensible, un objeto de gozo para la inteligencia.[59]

Por tanto, la razón para privilegiar al sentido de la vista y del oído es su capacidad para producir conocimiento desinteresado. Y es que Maritain, junto con el Aquinate, sostiene que sólo los sentidos de la vista y del oído tienen relación con la belleza, debido a que son *maxime cognoscitivi*[60]. No obstante, Maritain sí abre una peculiar posibilidad a que el resto de los sentidos puedan servir a la percepción de lo bello: «Puede pensarse que en los cuerpos gloriosos todos los sentidos, intelectualizados, podrán servir para la percepción de lo bello. Ya desde ahora los poetas nos enseñan a anticipar en cierta manera este estado: así Baudelaire ha anexado a la estética el sentido del olfato»[61].

Por último, podemos traer a un autor, Hugo de San Víctor, quien, a diferencia de los que han sido presentados anteriormente, sostiene que no sólo las cualidades visuales constituyen la belleza de las cosas, sino también otras cualidades que perciben otros sentidos. Así, en el siguiente fragmento encontramos la enumeración de distintas cualidades que intervienen en esta belleza:

> El aspecto es la forma visible que discierne el ojo, como los colores y las figuras de los cuerpos. La calidad es una propiedad interna que perciben algunos sentidos, como la melodía del

---

[58] Tomás de Aquino, *ST*, q. 27, a. 1, ad. 3.
[59] Maritain, *Arte y escolástica*, pp. 33-34.
[60] *Ibid*., pp. 31-32.
[61] *Ibid*., p. 163, n. 55.

> sonido escuchada por el oído, el dulzor del sabor por el gusto de la boca, el olor de la fragancia por el olfato de la nariz o la suavidad del cuerpo palpada por las manos.[62]

2.1. El eminente papel del sentido de la vista y del oído para la belleza en la propuesta hildebrandiana

Una vez que hemos hecho este sucinto repaso por la postura de distintos autores con relación a la belleza estética y los distintos sentidos, queremos presentar la postura de Hildebrand a este respecto y el fundamento de su argumentación. En estas líneas que exponemos a continuación podemos reconocer claramente la tesis defendida por Hildebrand:

> La belleza que apela a los sentidos, por ejemplo, la de un color o un sonido, se adhiere a lo visible y lo audible. ¿Puede adherirse también a otros datos sensibles, al olor de una flor o al sabor de un plato? ¿Podemos hablar también de belleza y fealdad en las cualidades que se revelan en el tacto? Evidentemente, los demás sentidos no nos transmiten la belleza como el ojo y el oído, como el ver y el oír.[63]

Hay dos motivos principales en los que fundamenta esta posición. En primer lugar, la trascendencia del acto de ver y de oír —un argumento similar al presentado por otros autores— y, en segundo lugar, la capacidad para conformar nuevas unidades ontológicamente superiores en el ámbito de lo visible y de lo audible por medio de la combinación de los datos sensibles de estos ámbitos —argumento que sí representa una novedad—.

Cuando nos habla de la trascendencia del acto de ver, lo que quiere expresar es, fundamentalmente, que a través de este acto lo que se nos proporciona es un dato objetivo.

---

[62] «Species est forma visibilis, quae oculo discernitur, sicut colores et figurae cor-porum. Qualitas est proprietas interior, quae ceteris sensibus percipitur, ut melos in sono audito aurium , dulcor in sa-pore gustu faucium, fragrantia in odore olfactu narium, lenitas in corpore tactu manuum.» Hugo de San Víctor, *De tribus diebus*, 13, en *Corpus Christianorum* 177. Ed. D. Poirel. Turnhout, Brepols, 2002, 4. Traducción de Fr. Luis Javier García-Lomas Gago OSB recogida en «De la ontología al arte. Los caminos medievales de la belleza» en *Isidorianum*, vol. 29, n. 1 (2020), pp. 15-50, p. 36.

[63] «Die Sinnenschönheit, z. B. die einer Farbe oder eines Klanges, haftet an Sichtbaren und Hörbaren. Kann sie auch anderen Sinnesdaten haftem, am Duft einer Blume, am Geschmack einer Speise? Können wir bei den Qualitäten, die sich im Tasten erschließen, ebenfalls von Schönheit und Häßlichkeit sprechen? Offenbar vermitteln uns die anderen Sinne nicht die Schönheit wie Auge und Ohr, wie Sehen und Hören.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 113).

Como ya hemos expuesto en el apartado anterior de este capítulo, aquello que recibimos a través del sentido de la vista es distinto de toda mera impresión sensible o sentimiento corporal, presentándose inequívocamente como algo presente en el lado del objeto, es decir, como una cualidad del objeto percibido y no como una realidad consciente que experimentemos en nuestra conciencia lateral: «Ningún otro sentido, ni siquiera el oído, nos ayuda en tal medida a una comprensión y aprehensión manifiesta de algo objetivo»[64]. Este es el motivo que le lleva a afirmar que el sentido de la vista es el sentido más espiritual de todos.

Asimismo, a través del sentido de la vista, aquello que percibimos no se limita a datos sensibles en sentido estricto, como colores o formas —lo que implicaría un prejuicio sensualista—, sino que cuando percibimos, por ejemplo, un paisaje, no sólo percibimos trozos de tierra, árboles o ríos, sino que el espacio tridimensional en que están dispuestos estos objetos nos es también dado inmediatamente. Y, sobre todo, aunque podamos detenernos individualmente en cada uno de los objetos que integran dicho paisaje, Hildebrand sostiene que, de forma habitual, lo que experimentamos es un impresión general, una presentación de todos esos entes como un todo, como algo unificado: «Lo esencial es que el mundo de lo visible es un mundo de formas de todo tipo: formaciones ricas y diferenciadas que se distribuyen en el espacio de las maneras más diversas y que, a menudo, se combinan para formar una imagen global orgánica, por ejemplo, un paisaje en el sentido propio de la palabra»[65].

El sentido del oído, junto al de la vista, lo sitúa Hildebrand «por encima» del resto de sentidos en lo que respecta a la belleza, debido, fundamentalmente, a que también en el caso del acto de oír lo que se nos presenta son datos objetivos que existen fuera de nosotros mismos. No obstante, considera que el sentido del oído no puede equipararse completamente al de la vista porque no se da en él la misma distancia de objetividad respecto de aquello que percibimos que encontramos en el sentido de la vista. Aun así, al

---

[64] «Kein anderer Sinn, selbst nicht das Hören, verhilft uns in diesen Maß zu einem ausgesprochenen Erkennen und Erfassen von etwas Objektivem.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 114).

[65] «Das Wesentliche ist, daß die Welt des Sichtbaren eine Welt von Gebilden aller Art ist: differenzierten reichen Gebilden, die sich in verschiedenster Weise im Raum verteilen und oft zu einem organischen Gesamtbild zusammenschließen, z. B. Zu einer Landschaft im typischen Sinn des Wortes.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 115). Respecto a qué entiende Hildebrand por paisaje en sentido propio véase la nota 81 del tercer capítulo de este trabajo.

igual que el acto de ver, el acto de oír consiste en una conciencia frontal que lo diferencia de todo sentimiento o experiencia corporal a la que accedemos a través de una conciencia lateral. Y, entre esos datos aprehensibles por el oído, encontramos también los valores estéticos:

> Percibimos el canto de los pájaros, el murmullo del arroyo, etc. Pero mucho más importante es la cualidad que se funda, por ejemplo, en el canto de los pájaros, ciertamente no sólo en los tonos y el sonido, sino también en el hecho de que es el canto de los pájaros, que reconocemos como tal. Se adhiere a él un encanto poético especial, un valor claramente estético; al igual que el murmullo del arroyo.[66]

Los sonidos en cuanto tales (de un instrumento, el emitido por un animal, etc.) pueden ser portadores tanto de belleza como de fealdad, de modo análogo a como lo son los colores. De forma que la belleza percibida a través del oído nos es dada también inmediatamente, de manera enteramente intuitiva y se distingue claramente de toda sensación corporal, al igual que en el caso de la belleza aprehendida a través de la vista. Esta belleza «deleita nuestra alma, no nuestro oído, y la respuesta a ella —la alegría por ella, el entusiasmo por ella— es algo que se realiza en nosotros, pero no es de ninguna manera una experiencia semi-subjetiva como una sensación corporal»[67]. Así:

> La superioridad de la vista y el oído, su dignidad, la potencialidad de lo visible y lo audible en términos estéticos, se hace evidente cuando atendemos a los otros tres sentidos: el olfato, el gusto y el tacto. Evidentemente, ver y oír abren a nuestro espíritu un mundo incomparablemente más elevado, más espiritual y real. Sobre todo, lo que se ve y se oye, lo visible y lo audible, es el hogar de la belleza a diferencia de los datos de otros sentidos.[68]

---

[66] «Wir nehmen den Gesang der Vögel, das Rauschen des Baches usw. wahr. Aber viel wichtiger ist die Qualität, die z. B. Im Gesang del Vögel fundiert ist — sicherlich nicht nur in den Tönen und im Klang, sondern auch in der Tatsache, daß es der uns als solcher bekannte Gesang der Vögel ist. An ihm haftet ein besonderer poetischer Charme, ein ausgesprochen ästhetischer Wert; ebenso am Rauschen des Baches.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 118).

[67] «Sie entzückt unsere Seele, nicht unser Ohr, und die Antwort auf sie — die Freude an ihr, dei Begeisterung über sie — ist etwas von uns Vollzogenes, aber in keiner Weise ein nur halb-subjektives Erlebnis wie eine Körperempfindung» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 118).

[68] «Die Superiorität des Sehens und Hörens, ihre Würde, die Potentialität des Sichtbaren und Hörbaren in ästhetischer Hinsicht tritt klar hervor, wenn wir uns nun den drei anderen Sinnen zuwenden: dem Geruch, dem Geschmack und der Tastempfindung. Offenbar erschließen Sehen und Hören unserem Geist eiene unvergleichbar höhere, geistigere und reale Welt. Vor allem ist das Gesehene und Gehörte, das Sichtbare und Hörbare die Heimat der Schönheit im Gegensatz zu Daten anderer Sinne.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 120).

Pero además de en la objetividad y trascendencia de aquello que llegamos a aprehender a través del sentido de la vista y del oído, Hildebrand fundamenta la especial relación que se da entre la belleza de lo visible y de lo audible y estos sentidos en la formación de nuevas entidades que se dan en estos dos ámbitos. Como anunciábamos, se trata de un criterio original de Hildebrand que, difícilmente puede ser pasado por alto[69]. En el caso del oído, las notas tienen la habilidad de unirse para formar una nueva unidad, una nueva estructura conformada, en este caso, una melodía, que es algo completamente nuevo y mucho más significativo que las notas individuales. Hildebrand afirma incluso que, de hecho, «los tonos se ordenan de tal manera a la melodía que sólo despliegan toda su potencialidad estética en la melodía»[70]. Y esta conformación de una nueva unidad no se queda ahí, sino que también puede formarse una armonía, un movimiento y, también, por ejemplo, una sinfonía, como una secuencia de movimientos.

En este sentido, presenta como más eminente el sentido del oído que el de la vista, porque esta conformación de una nueva unidad se produce de forma más pronunciada en el ámbito de lo audible que en el de lo visible[71]. No obstante, también en el ámbito de lo visible se da la posibilidad de esta conformación de una nueva entidad como, por ejemplo, el paisaje en sentido restringido.

Se trata de un criterio especialmente relevante a la hora de considerar la relación de la belleza con los demás sentidos, pues en ninguno de ellos, fuera de la vista y del oído, se da esta formación de nuevas entidades. Asimismo, encontramos ya este criterio como fundamento de diferenciación de los sentidos en su artículo sobre la belleza a la luz de la Redención:

---

[69] No hemos podido detenernos en posturas de autores actuales o, al menos, contemporáneos a Hildebrand, que defiendan la posibilidad de que la belleza se dé también en los datos aprehensibles de otros sentidos, pero sería importante tomar en cuenta este criterio a la hora de evaluar dichas propuestas, sobre todo en lo que respecta a poder encontrar una belleza de lo visible y de lo audible de segundo orden en el ámbito de estos sentidos porque, como veremos más adelante, Hildebrand sí reconoce que otro tipo de cualidades estéticas inferiores pueden encontrarse en estos sentidos. «El consenso da por supuesto que los otros placeres (el culinario —gusto—, el placer del olfato y el sexual) no son bellos. No obstante, este presupuesto no es evidente. Hoy en día los grandes cocineros, por ejemplo, son considerados verdaderos artistas que crean belleza culinaria a través de los olores y sabores» (Víctor M. Tirado San Juan, *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética*. Universidad San Dámaso, Madrid, 2013, p. 90).

[70] «die Töne sind der Melodie so zugeordnet, daß sie erst in der Melodie ihre volle ästhetische Potentialität entfalten.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 120).

[71] Cf. *Ibid.*, pp. 119-120.

> También es característico que la belleza de la forma[72] se encuentre sólo en el ámbito de lo visible y lo audible y no en la esfera del olfato, el gusto y el tacto. [...]. Esto se debe al hecho de que la belleza no está ligada a meras realidades de los sentidos, sino a definidas creaciones visibles y audibles, que, incluso en cuanto tales, representan algo mucho más diferenciado, más ricamente construido y formado. Las fragancias no pueden originar un nuevo producto como los tonos originan una melodía. En resumen, la belleza de la forma no es sensible como el agradable sabor de la comida, y no lleva, por tanto, el sello de lo corpóreo como éstos.[73]

Si nos detenemos ahora en el sentido del olfato, vemos cómo no encontramos la misma trascendencia que en el caso de la vista o el oído. Aunque no se trata de una realidad semi-subjetiva como un dolor corporal, no obstante, no registra una mera cualidad de un objeto como el color de un árbol, sino que en el olfato también hay una afectación del mundo exterior en nuestro cuerpo. De hecho, el dato sensible que nos proporciona este sentido solo lo percibimos cuando nos afecta corporalmente. Es cierto que el dato sensible (olfativo) no es reductible a la sensación corporal, pero ambos se encuentran mucho más unidos que en el caso de la vista o el oído. Los olores son, por ello, formalmente mucho menos espirituales que los datos visibles o audibles. Asimismo, con respecto al segundo criterio, es clara la inferioridad del sentido del olfato, pues los olores ciertamente pueden combinarse, pero no formar una nueva unidad ontológica superior al modo en el que las notas forman una melodía. La combinación de olores forma un nuevo olor, pero este resultado, ontológicamente, tiene la misma estructura que aquello que le ha dado origen.

Asimismo, afirma Hildebrand que los olores no tienen ningún papel en el arte. Ni pueden unirse orgánicamente con la música, ni puede tampoco crearse una obra de arte a partir de ellos: «Los olores no son capaces de realzar la belleza de la música ni de conectar orgánicamente con ella de ninguna manera. Siguen siendo algo completamente accesorio

---

[72] Con el término «belleza de la forma» se está refiriendo a la belleza de lo visible y de lo audible como ya explicamos en el capítulo anterior.

[73] «It is also characteristic that beauty of form be found only in the realms of the visible and audible and not in the sphere of smell, taste, and touch. […] That is due to the fact that beauty is not attached to mere realities of sense but in definite visible and audible creations, which, even as such, represent something much more differentiated, more richly constructed and formed. Fragrances cannot fashion a new product as tones do a melody. Briefly, beauty of form is not sensuous like the agreeable taste of food, and it does not, therefore, bear the stamp of the corporal like these.» (Hildebrand, «Beauty in the Light of the Redemption», p. 15).

que nunca puede conectar con una pieza musical»[74]. Hildebrand llega a afirmar que, con respecto a las artes visuales, nunca se ha tratado de unir estatuas o cuadros con olores, primero, por su total imposibilidad y, segundo, por su carencia de importancia artística.

No obstante, nos encontramos en una situación en la que una iniciativa de este tipo se está llevando a cabo actualmente. Hay una exposición en el Museo Nacional del Prado, «La esencia de un cuadro. Una exposición olfativa»[75], que lo que hace es, precisamente, unir olores a una obra pictórica, en concreto, diez fragancias relacionadas con elementos presentes en la obra *El Olfato* de Jan Brueghel el Viejo y Rubens, buscando evocar olfativamente la representación pictórica. Exposición por medio de la cual se busca un aprendizaje, pero ¿puede considerarse un aprendizaje estético? ¿Nos ayuda a captar la belleza y valores estéticos de esta obra de arte, a sumergirnos contemplativamente en ella? O, por el contrario, ¿no supone sólo un aprendizaje cognoscitivo de datos acerca de los objetos representados en la obra, o un medio para detenernos en alguno de esos objetos, pero sin lograr una intensificación de la propia experiencia estética? Esto habría que considerarlo más detenidamente, pero, quizá, en el caso de esta obra concreta pueda tener algo más de sentido que el que Hildebrand estaba dispuesto a conceder a una iniciativa semejante porque lo que se encuentra representado es un jardín, un espacio natural y, con lo que sí reconoce Hildebrand que congenian los olores, precisamente, es con la naturaleza[76]. Pero esto nos lleva a un nuevo interrogante, ¿acaso la experiencia estética del arte consiste en tratar de reproducir una experiencia similar a la que tendríamos ante aquello que está representado?

Si pasamos ahora a considerar el sentido del gusto, nos damos cuenta de que ocurre algo similar. Al igual que sucede con el olfato, la distancia objetiva que encontramos entre el sentido y el objeto aprehendido en el caso de la vista y del oído desaparece en el caso del gusto. Asimismo, en este caso, la sensación corporal de placer

---

[74] «Gerüche vermögen weder die Schönheit der Musik zu steigern noch sich mit ihr in irgendeiner Weise organisch zu verbinden. Sie bleiben etwas völlig akzidentell Danebenstehendes, das sich nie mit einem Musikstück verbinden kann» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 127).

[75]«La esencia de un cuadro. Una exposición olfativa» (4/4/2022 – 3/7/2022) (https://www.museodelprado.es/actualidad/exposicion/la-esencia-de-un-cuadro-una-exposicion-olfativa/07849a71-d9b0-faeb-94c1-689f2614f8d0)

[76] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, pp. 123-125.

desempeña un papel aún mayor que en el caso de los olores[77], pues la aprehensión del sabor de una comida no puede separase de una intimidad con nuestro cuerpo. Por otra parte, con respecto a la posibilidad de conformar una nueva unidad ontológicamente superior, tampoco en el caso de los sabores es posible. Aunque, en este ámbito, adquiere una gran importancia la armonía y combinación de los distintos sabores, por ejemplo, en el conjunto de una comida. En este sentido:

> La comida, esta «sinfonía» de sabores, es ciertamente un cierto aumento en la esfera del gusto, pero no se eleva por encima de esta esfera, no ofrece un tipo de contenido cualitativamente nuevo. Por eso la combinación de sabores nunca forma una entidad superior ontológicamente nueva, un objeto duradero como la melodía.[78]

Por último, en el caso del tacto, afirma Hildebrand que lo tangible tiene una posición propia. En este caso, propiedades tales como lo duro, lo suave, lo liso o lo áspero, son tanto sensaciones corporales en el pleno sentido de la palabra, como cualidades de los objetos físicos. Cualidades, a su vez, que pueden ser aprehendidas tanto a través del tacto como de la vista. No obstante, su importancia estética sólo la poseen en su apariencia visual, pues no se puede separar la belleza de estas cualidades de su apariencia visual[79]: «La propia sensación táctil, la experiencia relacionada con el cuerpo, que también desempeña un papel en el mundo de la degustación, no es en absoluto portadora de belleza o de fealdad»[80].

Por otra parte, atendiendo una vez más al segundo criterio conforme al cual diferencia a los sentidos de la vista y el oído respecto de los demás sentidos, tampoco el sentido del tacto puede equipararse con ellos: «ni los olores, ni los sabores, ni las

---

[77] Cf. *Ibid.*, pp. 127-130.
[78] «Das Mahl, diese „Symphonie“ von Geschmäcken, ist wohl eine gewisse Steigerung in der Geschmackssphäre, aber es erhebt sich nicht über diese Sphäre, es bietet keinen qualitativ völlig neuen Typus von Gehalt. Darum bildet die Kombination von Geschmäcke nie ein ontologisch nueues höheres Gebilde, einen bleibenden Gegestand wie die Melodie aufbauen» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 130).
[79] Cf. *Ibid.*, p. 130-131.
[80] «Die Tastempfindung selbst, das körperbezogene Erlebnis, das ja auch in der Welt des Schmeckens eine Rolle spielt, ist definitiv kein Träger von Schönheit oder Unschönheit» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 132).

sensaciones táctiles pueden formar un nuevo todo que pertenezca a un orden espiritual superior, como sí pueden los tonos conformar melodías»[81].

En definitiva, podemos concluir esta caracterización del papel de los distintos sentidos en la aprehensión de la belleza, tomando la propias palabras de Hildebrand con las que finaliza el cuarto capítulo de su *Estética*, dedicado a este tema:

> Así vemos qué posición única ocupan el ojo y el oído en el ámbito estético en comparación con los otros tres sentidos y cómo, sobre todo, lo visible y lo audible son portadores de belleza. Sólo los datos visibles y audibles pueden ser portadores de belleza en cuanto tales, como, por ejemplo, los colores y los sonidos. Sólo los tonos son capaces de construir una melodía, una estructura de tipo superior. Sólo el ojo nos permite captar directamente un rico mundo de cosas y sus propiedades.[82]

No obstante, hemos de añadir que Hildebrand no es ciego a la colaboración que los demás sentidos pueden proporcionar a la vista y al oído. Así, destaca especialmente la colaboración que es posible con el sentido del olfato:

> En la naturaleza, los olores interactúan de manera significativa con las formas. Se integran a una imagen de conjunto, como el aroma a ciertas flores y floraciones, el olor del aire al fenómeno en conjunto de la primavera. Esta conexión con las formaciones visibles es una contribución significativa y orgánica. El olor contribuye a la belleza y la poesía del conjunto.[83]

También los datos audibles pueden colaborar con los olores en la riqueza de una bella atmósfera, de un fenómeno estético en conjunto, aunque ninguno de estos datos contribuya propiamente a la belleza de la unidad visual: «Ni el canto de los pájaros ni el

---

[81] «Aber weder die Gerüche noch die Geschmäcke, noch die Tastempfindungen können ein neues Ganzes bilden, das einer höheren geistigen Ordnung angehört, wie Töne Melodien aufbauen können» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 133).

[82] « So sehen wir, welch einzigartige Stellung Auge und Ohr in ästhetischer Hinsicht gegenüber den anderen drei Sinnen einnehmen und wie vor allem das Sichtbare und Hörbare Träger der Schönheit sind. Nur sichtbare und hörbare Daten können schon als solche Träger von Schönheit sein, wie z. B. Farben und Klänge. Nur die Töne sind fähig, die Melodia, ein Gebilde höherer Art, aufzubauen. Nur das Auge gewährt uns, eine reiche Welt von Dingen und ihren Eigenschaften unmittelbar zu erfassen.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 134).

[83] «In der Natur wirken Gerüche in bedeutungsvoller Weise mit sichtbaren Gebilden zusammen. Sie treten zu einem Gesamtgebilde hinzu, so der Duft zu bestimmten Blumen und Blüten, der Geruch der Luft zu dem Gesamtphänomen des Frühlings. Dieses Sich-Verbinden mit den sichtbaren Gebilden ist ein bedeutsamer und organischer Beitrag. Der Geruch trägt bei zur Schönheit und Poesie des Ganzen» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 123).

olor de las flores, los campos o el aire del mar contribuyen a la belleza de la unidad visual, pero pueden ser un factor importante para constituir el "mundo bello"»[84].

2.2. ¿Quedan los valores estéticos restringidos al ámbito de lo visible y de lo audible?

En el apartado anterior ha quedado puesto de manifiesto el preeminente papel de los sentidos de la vista y del oído en la propuesta de Hildebrand en relación con la belleza de lo visible y de lo audible y la distancia con respecto a los otros tres sentidos. Sin embargo, en un breve apartado de su obra *Moralia*, Hildebrand afirma que también en el ámbito de estos sentidos distintos a la vista y al oído podemos encontrar valores, cualidades importantes en sí: «El buen olor de una rosa, de un lirio o del azahar contiene una valía, una nobleza —incluso uno está tentado de decir: una sublimidad— que es importante en sí y no solo por la satisfacción subjetiva nacida de la neutralidad»[85]. Y, más explícitamente:

> Sin duda, también una cualidad de valor puede estar contenida en el aroma aparte de lo simplemente agradable del olor. Se trata de un valor enteramente determinado, un valor estético, aunque no del tipo de la belleza visual de una flor, que pertenece claramente a los valores estéticos. No queremos ignorar este *datum* y caer así en el error de algunos filósofos que hacen eso por no dejar en su sistema sitio alguno para algo que se da. En el mundo de los olores hay valores y disvalores, aun cuando no podamos incluirlos sin más en una familia de valor conocida.[86]

Y no sólo con respecto al sentido del olfato, también en el ámbito del gusto afirma que hay cualidades objetivas de valor. Así, respecto a un vino noble, nos dice que ese carácter de nobleza va más allá de lo meramente agradable del sabor, llegando incluso a aseverar que: «Tanto en los sabores como en los olores hay valores, e incluso una auténtica jerarquía»[87]. ¿Se encuentran estas afirmaciones en contradicción con lo que sostiene en la *Estética*?

---

[84] «Weder der Gesang del Vögel noch der Geruch der Blumen, der Felder, der Meeresluft wirkt zur Schönheit der visuellen Einheit mit, wohl aber in hihem Maß zur Konstituierung der „schönen Welt" ein bedeutsamer Faktor sein.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 318).
[85] Hildebrand, *Moralia*, p. 139 / p. 160.
[86] *Idem*.
[87] *Ibid*., p. 140 / p. 161.

Si bien es cierto que la distancia entre el sentido de la vista y del oído con respecto a los demás sentido queda claramente puesta de manifiesta en la postura defendida por Hildebrand en su *Estética*, también lo es que, en esta obra, reconoce cómo en el ámbito de los sentidos del olfato, del gusto y del tacto, también podemos encontrar cualidades de valor. Cualidades que, ciertamente, no pueden equipararse con la belleza, pero que sí considera valores estéticos: «Al igual que los olores, los sabores también pueden ser portadores de valores objetivos, que no son subespecies de belleza, pero sí una subespecie propia de valor estético»[88].

Así, respecto a los olores, diferenciamos entre buenos y malos olores, de forma que hablamos, por un lado, de fragancias y, por otro, de hedores, pero ni siquiera en el caso de una agradable fragancia hablamos de un olor «bello». No obstante, sí decimos de una fragancia, como la del lirio, que es noble y sublime. Y esa nobleza, esa sublimidad de la fragancia, aunque no se pueda equiparar con la belleza, afirma Hildebrand que es un elevado valor estético que trasciende ampliamente un simple buen olor[89].

Por otra parte, cuando consideramos los sabores, tampoco hablamos de ellos como «bellos» o «feos», pero sí de buenos o malos sabores y afirma Hildebrand que en este mundo de los sabores también hay indudablemente valores, pues hay sabores nobles, sublimes, deliciosos; una comida bien cocinada, exquisita, etc. Sin embargo, en el caso del sentido del tacto, como ya vimos anteriormente, aunque puede afirmarse que las cualidades táctiles objetivas pertenecientes a los objetos son también portadoras de valores, en lo que se refiere a su importancia estética, solo la tienen en su apariencia visual. En definitiva:

> Los valores en la esfera de los olores, los sabores y las sensaciones táctiles no deben, obviamente, subsumirse bajo la belleza. La fragancia del lirio no es bella como su forma, pero

[88] «Wie die Gerüche so können auch die Geschmäcke Träger von objektiven Werten sein, die zwar Keine Unterarten der Schönheit, wohl aber eine eigene Unterart ästhetischer Wert sind.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 129).
[89] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 122.

contribuye de manera peculiar a la belleza general, a la poesía del lirio. Por tanto, estos valores pertenecen, aunque en un sentido amplio, a la familia de los valores estéticos.[90]

No obstante, también hemos de señalar que estos valores que encontramos en las cualidades que aprehendemos a través del olfato, el gusto o el tacto, deben distinguirse de lo que es meramente agradable de forma subjetiva[91]. En este sentido, cobra especial relevancia la actitud con la que nos acercamos a este tipo de valores, al igual que sucede con valores estéticos superiores:

> El interés por la buena música, el deseo de escucharla, es una actitud distinta en su estructura del interés por algo que es meramente agradable o que sólo satisface subjetivamente.
>
> Pero esta profunda diferencia en la índole de la complacencia no es primariamente una diferencia en el objeto. Lo decisivo es aquí nuestra actitud ante el bien. Es completamente posible, frente a ciertos bienes que son portadores de valores superiores, adoptar una actitud en la que ésos sean deseados solamente en tanto que causan satisfacción.
>
> Éste es el caso, por ejemplo, de los estetas radicales de la belleza. Naturalmente es ésa una completa perversión, porque la belleza reclama una actitud de respuesta a valores […]
>
> Pero hay también bienes que permiten ambas actitudes sin que haya perversión expresa. Podemos sentir placer en oler una flor de perfume exquisito, y pensar aquí solamente en lo agradable que es ese olor. Podemos también captar la *nobleza*, la riqueza de esa flor, la sublimidad del perfume y vivir una fruición que se edifica sobre esta actitud de respuesta al valor. La complacencia es, en este caso, un rebosamiento, un regalo del valor; en el otro caso es algo que sólo satisface subjetivamente. Haciendo mención de este caso queremos mostrar que, para captar la diferencia fundamental entre ambos modos de complacencia, o también, de ambos modos de fruición, no debemos partir primariamente del objeto, de la naturaleza del bien. Esta distinción fundamental se expresa también en que, en un caso, es deseado un bien, porque funciona como medio para satisfacernos subjetivamente; en el otro caso, por el contrario, es deseado un bien en razón de su valor.
>
> El bien no es tratado aquí en modo alguno como medio para mi placer o para mi felicidad, sino como algo importante en sí mismo, en el que queremos participar por razón de su valor y por razón de la dicha que fluye superabundantemente del contacto con su riqueza y dignidad.[92]

---

[90] «Die Werte in der Späre der Gerüche, Geschmäcke und Tasempfindungen sind offenbar nicht unter Schönheit zu subsumieren. Der Duft der Lilie ist nicht schön wie ihre Form, aber er trägt in eigenartiger Weise wesenhaft zur Gesamtschönheit, zur Poesie der Lilie bei. Diese Werte gehören darum doch im weiteren Sinn zur Familie der ästhetischen Werte.» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 134).
[91] Cf. Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 133.
[92] Hildebrand, *WrL*, pp. 32-33, n. 15 / pp. 48-49, n. 2.

En concreto, en el caso de los sabores, podemos encontrar esta doble actitud, la segunda de las cuales es la propia a la que está llamado el hombre en el caso de que haya valores presentes, la respuesta al valor:

> Hay dos tipos de disfrute: uno está totalmente relacionado con el subjetivo «me sabe bien», con la sensación física de placer. El otro tipo se dirige principalmente a la calidad de valor de lo noble, lo fino, lo sublime. Este tipo de placer contiene una respuesta al valor.[93]

Asimismo, como hemos destacado anteriormente, Hildebrand reconoce cómo estas cualidades de valor que encontramos en datos sensibles distintos de los proporcionados a través de la vista y del oído, aunque no puedan considerarse como bellos, contribuyen significativamente a la belleza de la naturaleza, así como a la belleza de la vida y a la poesía de muchas situaciones. Por tanto, aunque se trata de valores estéticos muy diversos, parece que no puede afirmarse que los valores estéticos queden restringidos al ámbito de lo visible y de lo audible.

[93] «Es gibt zwei Arten des Genusses: Die eine ist ganz auf das subjektive „Mir schmeckt es“, auf die körperliche Lustempfindung bezogen. Die andere Art ist primär auf die Wertqualität des edlen, Feinem, Sublimen gerichtet. Diese Art des Genusses enthält eine Wertantwort» (Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, p. 129).

CONCLUSIONES

Por medio de este trabajo hemos logrado presentar de forma amplia y sistemática muchas de las aportaciones filosóficas de la estética de Dietrich von Hildebrand, posibilitando que se dé a conocer una faceta del pensamiento de este autor generalmente desconocida, la cual, no obstante, se encuentra estrechamente vinculada con el resto de su pensamiento, especialmente, con sus investigaciones éticas y epistemológicas, mucho más conocidas. De esta forma, hemos comenzado a solventar un vacío en la investigación académica acerca del pensamiento de este autor que consideramos puede enriquecer notablemente las discusiones acerca de cuestiones estéticas de nuestros días. A continuación, exponemos algunas de las principales conclusiones que pueden extraerse de este trabajo.

1. En primer lugar, tras la exposición de las tres categorías de la importancia explícitamente presentadas por Hildebrand, que inciden en todo ámbito de la motivación humana, también el estético, hemos podido reconocer que sin la comprensión de qué sea el valor frente a los otros tipos de importancia no es posible comprender qué es la belleza. Asimismo, reconocer la belleza como un valor es la base indispensable para una verdadera estética. No obstante, esto no implica menospreciar ni dejar de reconocer la importancia de la belleza en tanto que bien objetivo para la persona en nuestra vida, sea o no conscientemente vivida, y el terrible empobrecimiento que supone para la existencia humana la pérdida de la belleza.

2. Por otra parte, en una primera aproximación a la familia de los valores estéticos, hemos puesto de relieve cómo en la propuesta hildebrandiana tanto los distintos tipos de belleza metafísica, como de belleza de lo visible y de lo audible, así como los valores estéticos más modestos que no pueden considerarse subespecies de belleza, forman parte de una misma familia de valores cualitativos en razón de dos características comunes a todos ellos: la dimensión apariencial —entendida como un fenómeno objetivo— y la delectabilidad. Análisis que nos ha permitido constatar la insuficiencia de una definición del arte que atienda a la capacidad de éste para suscitar sentimientos (aunque haya de ser

tenido en cuenta) sin atender al fundamento objetivo que posibilita y hace inteligible dichos sentimientos.

3. Asimismo, este trabajo nos ha permitido llevar a cabo una sistematización de la belleza metafísica a la luz de los distintos sentidos de valor esclarecidos por Hildebrand pues, al tratarse de la belleza que se caracteriza por ser el brillo, la fragancia, la gloria, de los valores, es una belleza esencialmente ligada al valor del cual es irradiación. Esta sistematización ha implicado una presentación más clara de los distintos tipos de valores descritos por Hildebrand (valores cualitativos, valores ontológicos, valores de perfección y el valor formal de ser algo) que la que puede encontrarse, por ejemplo, en la propia *Estética*, así como un mayor esclarecimiento de la familia de los valores «intelectuales» al aproximarnos a ellos desde una perspectiva estética.

Respecto a estos valores «intelectuales» hemos podido reconocer que resulta inadecuado englobarlos a todos en una única familia de valores cualitativos pues constituyen, fundamentalmente, dos grupos de valores: por un lado, los valores intelectuales propios del genio artístico y, por otro, los valores intelectuales propios del genio filosófico; aunque pueden mantenerse distintas razones para seguirlos tratando genéricamente como la familia de los valores «intelectuales».

Por último, al realizar esta sistematización de la belleza metafísica tratando de respetar la jerarquización de los distintos valores expuesta por Hildebrand, hemos podido comprobar algunas de las dificultades que entraña el tratar de establecer una jerarquía tal, en la cual, la perspectiva estética, la consideración de los valores desde su belleza metafísica, puede ser de ayuda, pero no resulta determinante. Hecho que pone de manifiesto la necesidad de llevar a cabo una investigación a este respecto.

4. Por otra parte, del estudio de los distintos tipos de valor presentados por Hildebrand, en especial, la exposición que realiza del valor formal de ser algo en su *Estética*, nos ha llevado a desarrollar la primera investigación sobre el pensamiento de Hildebrand que se centra en el estudio de este valor y de su correspondiente belleza metafísica —denominada por nuestro autor como «belleza trascendental»—, y en las implicaciones que tiene para el conjunto de su pensamiento. Pues en esta obra se presenta por primera vez de forma explícita una escisión de este valor en el valor formal de la

existencia y en el valor formal de ser-algo, a cada uno de los cuales acompaña su correspondiente belleza metafísica,

Para llevar a cabo esta investigación, además de una exposición de estos valores y de sus correspondientes bellezas trascendentales, lo que incluye una exposición del carácter formal de este tipo de belleza —aspectos enunciados por Hildebrand, pero mínimamente explicados o desarrollados— hemos considerado relevante estudiar las implicaciones que tiene esta escisión de la belleza trascendental y del valor formal de ser algo en los diferentes tipos de unidades descritos por Hildebrand desde una perspectiva ontológica. Así, hemos podido concluir que, con relación a las unidades accidentales, debido a la fragilidad de su ser-así ―más allá de que sean un simple objeto de nuestra conciencia―, el que sea considerado su valor formal de ser-algo va ligado a que sean portadoras del valor de la existencia. Por su parte, también en el caso de las unidades morfológicas ―ya sea con relación a su unidad apariencial o a su unidad constitutiva―, se trata de unidades en las que tiene sentido su consideración como algo, como unidad, si se encuentran realmente en la existencia. Es decir, el interés en este ser-así depende enteramente, como sucedía en el caso de las unidades accidentales, del hecho de que se trate de un objeto real, de un objeto portador del valor formal de la existencia.

Por último, en el caso de los unidades esenciales necesarias es donde cobra plenamente sentido la distinción entre el valor formal de ser-algo y el valor formal de la existencia, pues, en estas unidades, su ser-algo está más allá de la existencia real concreta. Es decir, no se puede reducir su ser a su existencia concreta y, aunque estas unidades no se dieran en la existencia, no las consideraríamos un mero *ens nominale*. Precisamente por ello, no es indiferente que se den o no en la realidad y lo que porta este valor formal de la existencia es lo que tiene efectivamente existencia real y no sólo existencia ideal, incluso cuando se entiende esta existencia ideal —como en el caso de este tipo de unidades— como una perfección. Esto nos permitió afirmar que aquello que posee el valor formal de la existencia contrasta no sólo con la mera ficción o la ilusión ―tal y como lo presentábamos al comienzo de la exposición siguiendo a Hildebrand―, sino, también, con las unidades esenciales necesarias no encarnadas en la realidad; cosa que no quedaba de manifiesto en la exposición del autor.

5. Para finalizar con el estudio de los distintos tipos de unidades, debido a la consideración que lleva a cabo en la *Estética* de un nuevo tipo de unidad: las unidades estéticas o unidades artísticas, hemos llevado a cabo una puesta en relación de estas unidades con los distintos tipos de unidades desde una perspectiva ontológica descritas por Hildebrand —las cuales acabamos de mencionar en el punto anterior—. Puesta en relación que no ha sido llevada a cabo por Hildebrand, por lo que constituía una tarea pendiente de realizar en su obra filosófica. Así, hemos sistematizado los distintos tipos de combinación de elementos que pueden darse tomando en consideración una perspectiva estética —extraídos de los propios textos de Hildebrand—, poniéndolos en relación con los distintos tipos de ser-así de la categorización hildebrandiana, hasta llegar a las unidades estéticas.

De estos análisis podemos destacar, por un lado, ciertas limitaciones que hemos señalado de la propuesta hildebrandiana con relación a lo que considera como combinaciones infructíferas. Pues, sirviéndonos de muestras de arte contemporáneo, ante algo que ontológicamente quedaría clasificado como una unidad accidental, cercano a lo caótico, cabe preguntarse si no podría constituir legítimamente una unidad estética, como *de facto* son consideradas. Lo cual, además, es pertinente preguntarse desde los propios principios estéticos presentados por Hildebrand pues, así como la belleza de lo visible y de lo audible es independiente del rango ontológico del ser subyacente —así, un lirio es mucho más bello que un gusano, aunque este último sea ontológicamente superior— quizá también podría plantearse que lo fuera respecto del ser-así subyacente.

Otra de las conclusiones que podemos destacar de estos análisis es nuestra consideración de que las unidades estéticas, incluso las puramente estéticas, han de reconocerse como un nuevo tipo de ser-así no reductible a ninguno de los otros tipos de ser-así expuestos por Hildebrand. De tal modo que no es solo que las unidades estéticas supongan un nuevo tipo de entidad que no encaja en ninguna de las categorías clásicas del ser, como claramente expone Spencer[1] y que, por tanto, como él sostiene, requieran su propia categoría; sino que también suponen una ampliación de la clasificación de los distintos tipos de unidades defendida por Hildebrand. Esto es así porque la caracterización

[1] Cf. Spencer, «Beauty and Being».

que hemos llevado a cabo de las unidades estéticas no encaja con ninguno de los tres tipos de unidades descubiertos por Hildebrand: las unidades estéticas están formadas por partes independientes que, no obstante, forman una unidad necesaria —sea una unidad «dada», como en el caso del paisaje o de las entidades estéticas en la naturaleza, sea una unidad creada por el hombre, como en el caso de las obras de arte—, siendo la relación entre las partes solo parcialmente inteligible.

6. Por otra parte, durante el estudio de la belleza trascendental, al reconocer que es caracterizada por Hildebrand como una belleza sólo en sentido análogo, hemos tomado conciencia de la necesidad de elaborar una lógica del concepto de belleza para conocer cuál es el tipo de unidad lógica que se da en la belleza, pues son muchos y diversos los tipos de belleza reconocidos por nuestro autor. Tarea asimismo pendiente de llevar a cabo, no sólo en el pensamiento de Hildebrand, sino en la estética en general. La elaboración de esta lógica del concepto de belleza nos ha llevado a afirmar que entre todos los tipos de belleza intramundana se da una analogía intrínseca de proporcionalidad bajo la fórmula: «la belleza de lo visible y de lo audible es a los entes sensibles lo que la belleza metafísica es a los entes inmateriales»; siendo esta analogía compatible con el aspecto jerárquico de la analogía de atribución, es decir, siendo compatible con la afirmación de una gradación entre estos distintos tipos de belleza intramundana, situándose las bellezas cualitativas por encima de las formales.

Pero no sólo es que la analogía propia de la belleza sea compatible con el aspecto jerárquico de la analogía de atribución, sino que, contemplando el fenómeno de la belleza en toda su amplitud, hemos defendido que la analogía que se da en la belleza es una analogía de atribución intrínseca. Pues, una vez que hemos reconocido en nuestra investigación a Dios como la Belleza, es decir, una vez encontrado el ente al que más perfectamente conviene la belleza, de forma que puede ser considerado como ese uno con el que entran en relación, según un orden de prioridad y posterioridad, todos los analogados secundarios (en los que también se da la belleza propiamente), hemos afirmado que es la analogía de atribución intrínseca la analogía que más propiamente conviene a la belleza.

Además, esta investigación acerca de la analogía en las bellezas intramundanas nos condujo a reconocer que los dos tipos de belleza trascendental, a diferencia de lo

afirmado por Hildebrand, son tipos de belleza en sentido propio y no sólo en sentido análogo, ya que el término «belleza» les conviene esencialmente, aunque según su modo propio.

7. Por último, haber reconocido la existencia del valor formal de la existencia y de su correspondiente belleza metafísica nos ha llevado consecuentemente a afirmar que no hay un ser plenamente neutral, tampoco estéticamente hablando. Asimismo, a diferencia de lo que sostiene Hildebrand, y como acabamos de exponer, consideramos que todo ente es bello en sentido propio por poseer dicha belleza trascendental —al igual que en los tipos cualitativos de belleza, ya sea una belleza de lo visible o de lo audible, o cualquiera de los otros tipos de belleza metafísica— pues se denomina con propiedad como belleza metafísica, por ser el resplandor, el brillo, de un determinado valor, es decir, por la relación de fundamentación que guarda con respecto al ente en el que se da.

8. Pero el reconocimiento de este hecho ha conllevado, a su vez, una necesaria ampliación del estudio de las implicaciones que la existencia de este valor tiene para el pensamiento de Hildebrand, en concreto, para su crítica de la tesis de la convertibilidad del ente y, con mayor concreción, para la posible crítica que podría presentarse a la tesis de la convertibilidad de la belleza y el ente desde su pensamiento. Esto, en primer lugar, nos llevó a exponer la consistencia del principio *ens et pulchrum convertuntur*, debido a la problemática propia de esta cuestión en el marco de la tradición tomista, sirviéndonos de una propuesta actual que defiende dicha tesis en el marco del pensamiento tomista[2]. Lo que nos permitió reconocer que hoy en día se siguen encontrando propuestas razonables que abogan por la defensa de la tesis de la convertibilidad del ente y la belleza en el marco del pensamiento tomista.

Por otra parte, puesto que Hildebrand no crítica expresamente el principio de la convertibilidad de la belleza y el ente, buscamos, en un primer momento, el fundamento de la crítica a este principio en la crítica que sí realiza expresamente al principio de la convertibilidad del bien y el ente. Crítica que se centra, principalmente, en las consecuencias que Hildebrand considera que se derivan de este principio, que son la teoría

[2] Cf. Costarelli, *Pulchrum.*

del *appetitus* y la concepción del mal como una falta o privación en el ser, frente a las cuales defiende la irreductibilidad del valor a toda clase de *appetitus*, así como su concepción del valor como una propiedad del ser cualitativamente significativa.

Por un lado, en relación con la sistematización que hemos presentado de la crítica hildebrandiana a la teoría del *appetitus*, siguiendo los análisis de Hildebrand, hemos podido reconocer que es imposible interpretar la respuesta al valor como un *appetitus*, sea cual sea el sentido en el que se entienda este *appetitus* —ya sea como la satisfacción de una necesidad o como el desarrollo del sujeto—, o como la respuesta a otras formas de importancia que no sean el valor. De forma que ha quedado constatada la importancia intrínseca del valor, su diferencia con respecto a las tendencias teleológicas inmanentes y, también, cómo el valor está presupuesto en todos los intentos de reemplazarlo por otro tipo de importancia.

Por otro lado, en relación con la crítica a la concepción del mal como una carencia o privación en el ser, podemos destacar que nos ha servido para exponer los límites de algunas afirmaciones de Hildebrand —en base a su propio pensamiento y, eminentemente, en base a la realidad—, especialmente aquella en la que defiende que el valor ontológico y el valor universal de ser de un ente puedan tornarse negativos. Pues, como expusimos en su momento, no se trataría tanto de que estos valores se convirtieran en negativos, sino de que quedarían completamente relegados o eclipsados por los disvalores portados por el ente, por los cuales, además, sostiene Hildebrand que sería preferible que dicho ente no existiera; lo que nuestro autor aplica especialmente a los accidentes (referido a acciones o actitudes de la persona). No obstante, estas afirmaciones de Hildebrand nos hacen tomar conciencia de la relevancia de la naturaleza cualitativamente significativa de las esencias necesarias, aun cuando no se trate de sustancias.

9. Asimismo, con respecto a la crítica a la teoría del *appetitus*, también es reseñable que a pesar de que Hildebrand exprese las tesis que critica en términos similares a los empleados por Aristóteles o santo Tomás y de lo tajantes que pueden parecer muchas de sus críticas, detenernos en ellas nos ha permitido reconocer lugares de acuerdo o de posible complementariedad entre ambas posturas, así como darnos cuenta de que críticas presentadas por Hildebrand no son aplicables al pensamiento aristotélico-tomista, una vez

que han sido correctamente entendidas las tesis de este pensamiento. Así, por ejemplo, la crítica de Hildebrand según la cual sería la relación con un *appetitus* la que haría que un ente neutral se convirtiera en un bien, no alcanza al pensamiento aristotélico-tomista, puesto que no es por la relación con el ente por la que éste se convierte en un bien. Por el contrario, para este pensamiento es claro que es el bien el que funda la relación de apetibilidad, lo que mueve a la voluntad del hombre hacia ese ente.

10. A continuación, para ahondar en la exposición de los fundamentos de la crítica del principio *ens et pulchrum convertuntur* a través de la crítica al principio *ens et bonum convertuntur*, también nos hemos servido de la crítica que de este principio se ha hecho a partir de desarrollos de la teoría fenomenológica del valor de Hildebrand, especialmente en los trabajos de Crosby[3]. En primer lugar, este autor critica la postura tomista por absorber erróneamente la importancia del ente en el ser, pues a través de sus análisis muestra que la importancia es un momento distintivo del ente, que se da realmente en él y que no es simplemente ese ente en tanto que abierto a algún interés o apetito —aunque sea dicho momento presente en el ente el que sea capaz de despertar el interés por el ente—. Mientras que la cognoscibilidad de un ente no es un momento diferenciado de este ente en virtud del cual pueda ser conocido, sino que es ese mismo ente en tanto que abierto a la posibilidad de ser conocido. En conformidad con dichos análisis, sostenemos que no puede establecerse un paralelismo estricto entre la convertibilidad del ser y la verdad y la convertibilidad del ser y la bondad, sino que el paralelismo sólo podría presentarse entre el ser y la verdad y la importancia y la bondad, es decir, entre el ser y la cognoscibilidad y la importancia y la apetibilidad.

En segundo lugar, es reseñable la crítica de Crosby al pensamiento tomista por faltar en él una *prise de conscience* de la idea de la relación debida contenida en el valor. Si el ser es considerado desde la perspectiva de nuestra perfección, esto es, de la capacidad que tiene para promover nuestra perfección, no se presenta con la misma objetividad que tiene cuando reclama una respuesta debida. De forma que, por medio de la puesta de relieve de esta característica propia del valor, Crosby destaca cómo el *bonum* del

[3] Crosby, «The Idea of Value»; «Are Being and Good Really Convertible?».

pensamiento tomista no es suficientemente objetivo y cómo la teoría fenomenológica del valor fundamenta esta idea de la objetividad del bien de manera más radical y sólida.

En tercer lugar, hemos destacado la crítica de Crosby a la postura tomista por negar la profunda unidad entre el bien y la cosa, debido a la esencial relacionalidad con la que en algunos momentos caracteriza el *bonum*. El hecho de que para que un ente sea bueno se requiera algo más aparte de la actualidad del ser, parece no solventarse apelando a su relación con un *appetitus* —como se plantea en la propuesta tomista—. Pues el bien, a pesar de no ser inmanente al ente en el mismo sentido en el que lo es la verdad, no obstante, pertenece al ente, no es una mera propiedad relacional. Esto es, el valor, como puede ser el bien moral, parece ser más inmanente al ente de lo que algunos textos del Aquinate parecen traslucir, pero sin que por ello pueda identificarse con él. En definitiva, con relación a la unidad del valor y el ente, sostenemos con Crosby que, «si el valor "surge de" un ser en el sentido explicado, entonces, participa en la objetividad del ser que tiene el valor; y está tan poco constituido por el sujeto humano como lo están los seres reales en los cuales encontramos el valor»[4].

11. Pero, en último término, respecto a las cuestiones en las que se contraponen la postura hildebrandiana y la postura aristotélico-tomista, consideramos que el problema no es tanto reconocer un bien como propiedad trascendental y un bien cualitativo entendido como un accidente en una u otra tradición —a pesar de que hay que tener en cuenta que Crosby desarrolla cómo el valor no se agrega al modo de un accidente, sino como una propiedad consecuencial y, por tanto, no constitutiva—, sino cuál es la relación que se da entre ambos tipos de bien. El bien entendido como un valor cualitativo, por ejemplo, como bondad moral, impide considerarlo como *bonum*, como un bien trascendental, por tanto, este bien en tanto que valor cualitativo o bien particular, no puede añadirse universalmente al ente, puesto que lo divide. No obstante, el valor formal de la existencia defendido por Hildebrand es un valor y es trascendental en el mismo sentido que lo es el *bonum* para santo Tomás.

[4] «if value "grows out" of a being in the sense explained, then it participates in the objectivity of the being which has value; and it is as little constituted by the human subject as are the real beings in which we find value» (Crosby, «The Idea of Value», p. 314).

Por tanto, desde la perspectiva explícitamente expresada por Crosby o Hildebrand, no puede criticarse la postura tomista por hablar del bien como un trascendental —tesis que también tiene sus límites dentro del propio pensamiento del Aquinate—, pues lo que está considerando como tal no es el valor en general, tampoco, en concreto, un valor cualitativo, sino, en todo caso, algo similar el valor formal de la existencia —aunque no se pueda equiparar con él plenamente—. Y no se pueden equiparar porque el valor formal de la existencia es una determinada importancia del ente y, como tal, como hemos mostrado en los análisis llevados a cabo, un momento distintivo suyo diferente al propio ser del ente, además de un tipo de propiedad no constitutiva. Por otra parte, aunque no se puedan identificar, el valor, en tanto que valor cualitativo, puede ser en parte entendido como un bien particular y, en ese caso, como defienden Hildebrand y Crosby, pero como también reconoce santo Tomás según hemos señalado, no se puede hablar de trascendentalidad.

Lo que sí podemos afirmar es que ese bien genérico o trascendental no puede ser una bondad moral. Por tanto, hemos concluido estos análisis afirmando que es necesario destacar que la bondad moral no tiene su fundamento en la bondad genérica (ya sea en el caso de la acción, ya sea en el caso del ente), aunque en la propuesta tomista queda claramente destacado que se requiere de esa primera bondad genérica.

12. En otro orden de cosas, respecto al desarrollo a la posible crítica del principio *ens et pulchrum convertuntur*, no presentada por Hildebrand, pero que nosotros hemos considerado que podría haber sido perfectamente defendida por él en coherencia con su pensamiento, nos hemos servido tanto de las consecuencias extraídas de las críticas de Hildebrand y Crosby al principio *ens et bonum convertuntur*, como de diversas cuestiones específicas relativas al estudio fenomenológico de la belleza. De esta crítica podemos destacar las siguientes conclusiones: en primer lugar, podemos establecer, en gran medida, un paralelismo entre el bien y la belleza en la crítica a la teoría del apetito. De forma que, ni la belleza, ni la respuesta a la belleza, pueden entenderse como la satisfacción de un *appetitus*, en cualquiera de los sentidos en los que puede ser entendido (como la satisfacción de una necesidad o impulso, como el desarrollo del sujeto —ya sea el desarrollo de un talento, el desarrollo de la entelequia humana, o la conveniencia con la naturaleza humana—), tampoco puede la belleza entenderse, primeramente, como un

bien objetivo para la persona. De esta forma hemos delimitado suficientemente el valor de la belleza con respecto a otras formas de importancia con las que puede confundirse.

En segundo lugar, hemos expuesto cómo la importancia de la belleza no es simplemente el ente en tanto que punto de referencia del hombre por ser un sujeto espiritual capaz de gozar o de deleitarse con él al percibirlo —con independencia de que esa delectabilidad la consideremos como una capacidad propia de una facultad independiente en el hombre, del corazón, o como una experiencia nacida de la colaboración del entendimiento y la voluntad—, sino que es una propiedad, un momento distintivo del ente, sin cuya aprehensión toda relación espiritual significativa fundada en ella —como el ser afectado o las respuestas afectivas al valor— es imposible. Por tanto, al igual que sucedía en el caso del bien, tampoco en el de la belleza puede establecerse un paralelismo estricto entre la convertibilidad del ser y la verdad y la convertibilidad del ser y la belleza. No podemos afirmar que, así como el *verum* añade al ente la cognoscibilidad, le añade el *pulchrum* la delectabilidad, sino que el símil con la verdad sólo podría establecerse del siguiente modo: así como es esencial al ente el ser capaz de ser conocido, es esencial a la belleza el ser capaz de deleitar. De forma que no podría sostenerse la tesis de la convertibilidad del ser y la belleza.

En tercer lugar, acerca de la relación de exigencia que se da con respecto a la belleza, hemos atendido a lo específico de la respuesta a este valor. Esto nos ha permitido diferenciar los distintos valores implicados en la experiencia estética y en la respuesta debida al valor de la belleza descritos por Hildebrand: el valor mismo de la belleza que inhiere en el objeto, el valor personal que encarna la actitud de aquel que responde adecuadamente a este valor, así como el valor que surge del cumplimiento de la relación de exigencia. Se trata, tal y como lo denomina nuestro autor, de un valor metafísico perteneciente al estado de cosas que nace del cumplimiento de la exigencia implicada. Pero, además, en el caso de la belleza, la belleza reclama ser percibida, de forma que el cumplimiento de este reclamo específico, el hecho de que la belleza sea percibida y entendida por el hombre e impacte en su espíritu, es portador de un nuevo valor fundado en la delectabilidad propia de la belleza.

Por tanto, la respuesta exigida respecto al valor de la belleza incluye la dimensión afectiva, tanto en el ser afectado, como en la respuesta afectiva al valor. De forma que la

belleza parece no sólo exigir ser percibida, sino ser contemplada y gozada. En este reclamo de la belleza a ser gozada por sí misma puede localizarse la nota distintiva con respecto a los demás valores. Es decir, encontramos una característica que permite diferenciar el cumplimiento de la relación de exigencia debido a la belleza del que se da con respecto a los demás valores.

13. Ahondando en el estudio de la experiencia estética, las descripciones llevadas a cabo por Hildebrand nos han permitido reconocer la naturaleza contemplativa y antipragmática de la experiencia estética, así como la especial dimensión de la trascendencia presente en la respuesta a la belleza. Lo que implica, consiguientemente, una especial dimensión de objetividad, la cual está relacionada con el hecho de que nuestra persona no está siempre incluida de un modo especial en la experiencia estética como lo está en la respuesta al valor moral. Así vemos cómo Hildebrand comparte con Kant que la experiencia estética es una experiencia contemplativa y antipragmática. Sin embargo, hemos destacado que el desinterés kantiano muestra una ruptura con la realidad del ente bello y con la objetividad de la respuesta a la belleza, que no puede compatibilizarse con la exigencia de la respuesta adecuada que hemos reconocido como engendrada por la belleza. El ser afectado y la respuesta afectiva son ininteligibles sin el objeto bello o estéticamente valioso.

Asimismo, hemos expuesto que el tipo de obligatoriedad de la respuesta debida presente depende del tipo de valor ante el que respondamos. En la respuesta a la belleza encontramos, al igual que en la respuesta a un valor moral, la relación de exigencia, aunque en este caso no nazca de un mandato moral, por lo que dar la respuesta adecuada en la esfera estética no constituye una obligación moral. En esta peculiaridad hemos radicado la caracterización de Kant de la respuesta a la belleza como desinteresada y libre. En cualquier caso, para comprender la experiencia estética hemos defendido, insistimos, que no sólo hemos de atender a cómo el entendimiento se relaciona con el sujeto y con su sentimiento de placer o dolor —que es la propuesta kantiana—, sino que se requiere atender al objeto de dicha experiencia.

14. Retomando la confrontación que hemos establecido entre el pensamiento de Hildebrand y el aristotélico-tomista, pero en relación con la distinción entre las respuestas volitivas y afectivas, hemos señalado, primeramente, los límites de la crítica del

desiderare presentada por Hildebrand, ya que también en el pensamiento aristotélico-tomista puede encontrarse la exposición de una experiencia en la que es posible gozar directamente de un bien sin que haya tenido que dirigirse la voluntad previamente hacia su posesión: la experiencia de la belleza. Como sabemos, para santo Tomás lo bello es aquello que agrada cuando es visto. Y en esto se diferencian precisamente la belleza del bien para el Aquinate, pues, en el caso de la belleza, el apetito se aquieta con su sólo conocimiento. No obstante, presentar los límites de esta crítica de Hildebrand nos ha llevado a reconocer la pertinencia de la tesis hildebrandiana de la escisión de la persona en tres centros espirituales: la inteligencia, la voluntad y el corazón.

15. Por último, respecto a la consideración de cuestiones específicamente estéticas en relación con la crítica al principio *ens et pulchrum convertuntur*, hemos expuesto la imposibilidad de fundamentar la belleza de lo visible y de lo audible en la belleza trascendental. Encontramos, además, que el caso de la belleza es especialmente esclarecedor porque en él podemos señalar una propuesta en la que la belleza entendida como propiedad trascendental y la belleza como valor cualitativo, como valor estético, es decir, la belleza denominada por Hildebrand «belleza de lo visible y de lo audible» quedan confundidas: se trata de la propuesta de Maritain. Esto tiene como consecuencia que la importancia del ente —en este caso, el valor de la belleza de lo visible y de lo audible— queda absorbida erróneamente en el ser, que era, precisamente, una de las críticas presentada por Crosby en el caso del *bonum*. A pesar de las diferencias señaladas con respecto a la concepción de la belleza como una propiedad trascendental en el pensamiento de Maritain y la de la belleza trascendental contemplada por Hildebrand, hemos podido reconocer que a lo que se está apuntando es a una diferencia ontológica y no sólo epistemológica, conforme a la cual también en el pensamiento de Maritain habría que diferenciar la belleza estética de la belleza trascendental, sin que pueda considerarse a la primera como una determinación particular de la belleza trascendental. Por tanto, toda belleza o fealdad estética de un ser existente irá siempre acompañada de lo que tanto Hildebrand como Maritain denominan belleza trascendental. Finalmente, consideramos que no se debe ni reducir la belleza estética, o belleza de lo visible y de lo audible al *pulchrum*, en cuanto propiedad trascendental, ni, tampoco, negar la existencia de la trascendentalidad de la belleza.

16. Para terminar con la crítica hildebrandiana al principio *ens et pulchrum convertuntur*, recuperando las conclusiones que la defensa de la existencia de la belleza trascendental hildebrandiana tiene para su crítica al principio *ens et pulchrum convertuntur* hemos sostenido finalmente que, si interpretáramos el *pulchrum* como belleza trascendental, tal como Hildebrand la ha entendido en el caso del valor formal de la existencia, parecería que debería estar de acuerdo con dicho principio, pues todo lo que es realmente existente porta el valor formal de la existencia con su correspondiente belleza trascendental. No obstante, habría que subrayar que para Hildebrand esa belleza trascendental es una propiedad del ser ―de todo ser― con independencia de que el hombre entre en relación con ese ser. Mientras que la consideración de la belleza, en tanto que propiedad trascendental en el pensamiento aristotélico-tomista, entra en consideración en cuanto que el ser es puesto en relación con las facultades del alma.

Asimismo, del análisis realizado respecto a si la tesis de la convertibilidad conservaría su significado si interpretáramos el *pulchrum* bajo los tipos de belleza defendidos por Hildebrand que más podrían asemejarse al *pulchrum* hemos concluido lo siguiente: si lo interpretáramos como la belleza trascendental del valor formal de la existencia no se conservaría el significado de la tesis tomista pues, como hemos visto, el *pulchrum* no puede equipararse con este tipo de belleza y, tampoco, con la belleza trascendental del valor formal de ser-algo. Respecto a esta última belleza trascendental, además, sería imposible sostener la tesis de la convertibilidad. Al tipo de belleza que más se asemeja el *pulchrum* en la concepción hildebrandiana sería a la belleza metafísica del valor ontológico, semejanza, por otra parte, que también tiene sus límites y que no permite su identificación —sin que puedan olvidarse los motivos por los que el *pulchrum* como propiedad trascendental no puede equiparase plenamente con un valor, en cuanto momento distintivo del ente—.

17. Por otra parte, con respecto a la reflexión centrada en la belleza de lo visible y de lo audible y su relación con los sentidos podemos destacar de los análisis realizados, en primer lugar, que se trata de un tipo de belleza valioso por sí mismo, de un valor, con independencia del ente o conjunto de entes en el que se instancie este valor y, por tanto, tiene una esencia intrínsecamente necesaria, sobre la que sería absurdo afirmar que tenga una importancia que se restrinja al hombre. Se trata de un tipo de belleza que no hemos de ligar necesariamente al hombre en cuanto ser corpóreo, en el sentido de no equiparar

la belleza o el ser afectado por ella, ni con una sensación corporal agradable, ni con el fenómeno del «deleite para los ojos»; tampoco por su dependencia del aspecto humano del mundo, puesto que este aspecto es una realidad significativa, el rostro objetivo y válido del mundo. De forma que, la dependencia de la mente humana y de los sentidos confirmada por Hildebrand —pues de hecho para el hombre se trata de un tipo de belleza que percibe a través de la vista y del oído— no implica que el acceso a esos datos sea exclusivo del hombre, sino que esa es la forma en la que el hombre de hecho se relaciona con este tipo de belleza y para cuya aprehensión la corporalidad no supone ningún tipo de problema.

No obstante, la belleza de lo visible y de lo audible es una belleza que tiene sentido cuando es percibida a través de los sentidos con todas sus limitaciones. Si se considera la belleza estética desde la perspectiva de lo que se ve y lo que se oye, aunque no se pueda afirmar que para percibirla sea estrictamente necesario poseer ojos u oídos, como realidades corporales que nos permiten percibir las entidades que portan la belleza, lo que sí parece innegable es que estas entidades deben ser percibidas desde un punto determinado en el espacio y el tiempo. De ahí que hayamos hablado de la aporía de la belleza estética y que hayamos presentado tres posibles soluciones para ella; ninguna de las cuales, por el momento, podemos considerar concluyente.

18. Por último, con respecto a la reflexión centrada en la belleza de lo visible y de lo audible y su relación con los sentidos, hemos expuesto la especial relación que Hildebrand establece entre esta belleza y los sentidos de la vista y del oído y los dos motivos en los que la fundamenta: por un lado, en la trascendencia y objetividad presentes en el acto de ver y oír y, por otro —el cual es un criterio original de Hildebrand—, en la posibilidad existente en el ámbito de lo visible y de lo audible de conformar nuevas unidades ontológicamente superiores por medio de la combinación de los datos sensibles de estos ámbitos. Sin embargo, no por ello quedan restringidos los valores estéticos en la concepción hildebrandiana al ámbito de lo visible y de lo audible, sino que Hildebrand es consciente del papel que los otros sentidos pueden tener en colaboración con la vista y el oído en el fenómeno de la belleza, al igual que reconoce cómo en el ámbito de los sentidos del olfato, del gusto y del tacto podemos encontrar cualidades de valor que, si bien, no pueden equipararse con la belleza, sí pueden considerarse valores estéticos.

RESUMEN

INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS

Con el desarrollo de este trabajo presentamos la primera investigación académica sistemática sobre algunas de las aportaciones filosóficas más relevantes de la estética fenomenológica de Dietrich von Hildebrand. Aunque la preocupación por la belleza y por cuestiones estéticas fue una constante a lo largo de toda su vida, la plasmación por escrito de sus reflexiones a este respecto las recogió fundamentalmente en su *Estética*[1] al final de su vida. Obra que está cobrando relevancia en nuestros días debido a la reciente publicación de su traducción al inglés[2]. Aunque para el desarrollo de este trabajo se ha tenido en cuenta la obra de Hildebrand en su conjunto, debido a las cuestiones tratadas, se ha tenido especialmente en cuenta el primero de los volúmenes de la *Estética*, que aborda una filosofía de la belleza, y sólo en algunos momentos el segundo volumen, que se centra ya en un estudio de distintas artes (arquitectura, escultura, pintura, literatura y música).

Para la realización de la presente investigación nos proponemos tres objetivos generales, así como distintos objetivos de carácter más específico al hilo de cada uno de estos objetivos generales. El primero de los objetivos generales consiste en el esclarecimiento de las aportaciones filosóficas más relevantes llevadas a cabo por Dietrich von Hildebrand en su estética fenomenológica. Entre los distintos objetivos específicos a este respecto, podemos mencionar: mostrar la relevancia de la distinción hildebrandiana de tres categorías de la importancia para la estética, llevar a cabo una investigación de la especificidad de los valores estéticos frente a las demás familias de valores o clarificar los distintos sentidos de belleza establecidos por Hildebrand: la belleza metafísica y la belleza de lo visible y de lo audible, así como la división de esta última en

---

[1] Dietrich von Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, en *GW*, vol. V. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1977; *Ästhetik*, vol. 2: *Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*. *Nachgelassenes Werk*, en *GW*, vol. VI. Josef Habbel, Regensburg, 1984.

[2] Dietrich von Hildebrand, *Aesthetics*, vol. 1. Trad. Fr. Brian McNeil. Hildebrand Project, Steubenville, 2016; *Aesthetics*, vol. 2. Trad. John F. Crosby, John Henry Crosby y Fr. Brian McNeil. Hildebrand Project, Steubenville, 2018.

belleza de primer y segundo orden. Asimismo, a través de la investigación de la belleza metafísica, explicitar los sentidos de belleza a la luz de los distintos sentidos de valor reconocidos por Hildebrand. También podemos señalar como objetivos específicos de este primer objetivo general el estudio de la relación de la belleza de lo visible y de lo audible con los sentidos o la exposición de la crítica al esteticismo realizada por Hildebrand.

El desarrollo de este primer objetivo general nos permitirá analizar las implicaciones del pensamiento de Hildebrand tanto dentro como fuera del ámbito de la estética. Constituyendo, precisamente, el estudio de las implicaciones de la estética fenomenológica, fuera del ámbito de la estética, el segundo de los objetivos generales propuestos. Pues, el modo específico en el que Hildebrand plantea al problema de la belleza —considerando que la belleza, entendida como belleza metafísica, acompaña a todos los valores con independencia de la familia a la que pertenezcan—, así como el modo en el que desarrolla sus análisis fenomenológicos, nos hace vislumbrar que sus aportaciones puedan tener importantes implicaciones en terrenos como el de la epistemología, la ontología o la ética. A este respecto, planteamos como objetivos específicos, el estudio del valor formal de ser algo y las implicaciones de su escisión en la *Estética* en dos valores (el valor formal de la existencia y el valor formal de ser-algo). También el estudio de las implicaciones que tienen las unidades estéticas o unidades artísticas para la caracterización hildebrandiana de los distintos tipos de unidades desde una perspectiva ontológica. Así como la elaboración de una lógica del concepto de belleza y el estudio de la posible relación que pueda darse entre la belleza y Dios.

Por último, el tercero de los objetivos generales que nos planteamos consiste en poner en relación las aportaciones filosóficas de la estética fenomenológica de Hildebrand con otras escuelas de pensamiento distintas de la fenomenología realista, tratando de promover así, el necesario diálogo entre diferentes tradiciones filosóficas. Lo cual persigue, asimismo, reconocer, tanto los límites de la propuesta de Hildebrand, como el posible enriquecimiento que pueda recibir de estas distintas tradiciones. Este tercer objetivo se aúna tanto con el segundo, como con el primero, en la investigación que desarrollamos sobre la crítica hildebrandiana del principio *ens et pulchrum convertuntur*. Investigación que persigue estudiar las consecuencias que la tesis de que no hay ningún ser plenamente neutral —tampoco estéticamente hablando, una vez reconocida la

existencia de la belleza trascendental— tiene para la crítica de Hildebrand de la convertibilidad del ente.

Como podemos apreciar, por las cuestiones abordadas, esta puesta en relación con otras tradiciones filosóficas va a llevarse a cabo, fundamentalmente, en relación con la tradición aristotélico-tomista. No obstante, tanto aquí, como en otros momentos de este trabajo, también se lleva a cabo con relación a la propuesta kantiana. Asimismo, hemos de señalar que la confrontación de las tesis de Hildebrand con la tradición aristotélico-tomista tiene especial relevancia debido a los numerosos aspectos en los que Hildebrand critica explícitamente dicha tradición, o conceptos utilizados en dicha tradición, así como por el fructífero encuentro que se está tratando de llevar a cabo en nuestros días entre ambas propuestas. Además, por medio del desarrollo de este objetivo general, también podremos realizar otros específicos como la distinción de la de la belleza trascendental —entendida como la belleza metafísica del valor formal de la existencia en la concepción hildebrandiana— de la belleza entendida como un propiedad trascendental, o el análisis del fenómeno del desinterés en la experiencia estética.

Todo lo cual nos permitirá, en gran medida, hacernos cargo de las principales aportaciones de Hildebrand a la estética, también atisbar la profundidad de muchos de los problemas que han salido a colación, bien por la exposición de dichas aportaciones, bien por los desarrollos que hemos llevado a cabo a raíz de ellas, así como reconocer lo limitado de la presente investigación y la necesidad de continuarla con respecto a muchas de las cuestiones que no han podido ser abordadas o que no han podido desarrollarse suficientemente. Esperando que este trabajo puede ser un impulso para un renovado estudio de la belleza y de las cuestiones estéticas y quizá, también, como hemos señalado en la introducción, una vía de recuperación del bien y la verdad. Para conocer las principales conclusiones de este trabajo véase el apartado anterior.

ABSTRACT

INTRODUCTION AND OBJECTIVES

With the development of this work we present the first systematic academic research on some of the most relevant philosophical contributions of Dietrich von Hildebrand's phenomenological aesthetics. Although the concern for beauty and aesthetic issues was a constant throughout his life, the written expression of his reflections in this regard was mainly collected in his *Aesthetics*[1] at the end of his life. This work is gaining relevance nowadays due to the recent publication of its English translation[2]. Although for the development of this work we have taken into account Hildebrand's work as a whole, due to the issues addressed, we have especially taken into account the first volume of the *Aesthetics*, which deals with a philosophy of beauty, and only at some points its second volume, which focuses on a study of different arts (architecture, sculpture, painting, literature and music).

For the completion of the present research we propose three general objectives, as well as separate objectives of a more specific nature in line with each of these general objectives. The first of the general objectives consists in clarifying the most relevant philosophical contributions made by Dietrich von Hildebrand in his phenomenological aesthetics. Among the various specific objectives in this regard, we can mention: to show the relevance of the Hildebrandian distinction of three categories of importance for aesthetics, to carry out an investigation of the specificity of aesthetic values compared to other families of values or to clarify the different senses of beauty established by Hildebrand: metaphysical beauty and the beauty of the visible and the audible, as well as the division of the latter into beauty of the first and second power. Likewise, to make explicit the senses of metaphysical beauty in the light of the different senses of value

[1] Dietrich von Hildebrand, *Ästhetik*, vol. 1, *GW*, vol. V. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1977; *Ästhetik*, vol. 2: *Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*. *Nachgelassenes Werk*. *GW*, vol. VI. Josef Habbel, Regensburg, 1984.

[2] Dietrich von Hildebrand, *Aesthetics*, vol. 1. Trad. Fr. Brian McNeil. Hildebrand Project, Steubenville, 2016; *Aesthetics*, vol. 2. Trad. John F. Crosby, John Henry Crosby y Fr. Brian McNeil. Hildebrand Project, Steubenville, 2018.

recognized by Hildebrand. We can also point out as specific objectives of this first general objective the study of the relation between the beauty of the visible and the audible and the senses or the exposition of Hildebrand's critique of aestheticism.

The development of this first general objective will allow us to analyze the implications of Hildebrand's thought both within and outside the field of aesthetics. The study of the implications of phenomenological aesthetics, outside the field of aesthetics, is precisely the second of the proposed general objectives. This is because the specific way in which Hildebrand poses the problem of beauty —considering that beauty, understood as metaphysical beauty, accompanies all values regardless of the family to which they belong—, as well as the way in which he develops his phenomenological analyses, makes us envisage that his contributions may have important implications in fields such as epistemology, ontology, or ethics. In this regard, we propose as specific objectives the study of the formal value of being something and the implications of its splitting into two values (the formal value of existence and the formal value of being-something) in the *Aesthetics*. Other specific objectives would be the study of the implications of the aesthetic units or artistic units for the Hildebrandian characterization of the different types of units from an ontological perspective, as well as the elaboration of a logic of the concept of beauty and the study of the possible relationship between beauty and God.

Finally, the third of our general objectives is to relate the philosophical contributions of Hildebrand's phenomenological aesthetics with other schools of thought different from realist phenomenology, thus trying to promote the necessary dialogue between different philosophical traditions. This also aims at recognizing both the limits of Hildebrand's proposal and the possible enrichment it may receive from these different traditions. This third objective is combined with the second, as well as with the first, in the research that we develop on the Hildebrandian critique of the principle *ens et pulchrum convertuntur*. This research aims at studying the consequences that the thesis that there is no fully neutral being —not even aesthetically speaking, once the existence of transcendental beauty is recognized— has for Hildebrand's critique of the convertibility of being.

As we can appreciate, from the issues addressed, this relationship with other philosophical traditions will be carried out, fundamentally, in relation to the Aristotelian-Thomistic tradition. Nevertheless, it is also going to be carried out in relation to the Kantian proposal. Likewise, we must point out that the confrontation of Hildebrand's thesis with the Aristotelian-Thomistic tradition has special relevance due to the numerous aspects in which Hildebrand explicitly criticizes this tradition, or the concepts used in this tradition, as well as due to the fruitful encounter that is being attempted to be carried out in our days between both proposals. Similarly, through the development of this general objective, we will also be able to carry out other specific objectives such as the distinction of transcendental beauty —understood as the metaphysical beauty of the formal value of existence in the Hildebrandian conception— from beauty understood as a transcendental property, or the analysis of the phenomenon of disinterestedness in the aesthetic experience.

All of the abovementioned will allow us, to a large extent, to take charge of Hildebrand's main contributions to aesthetics, also to discern the depth of many of the problems that have been brought up, either by the exposition of these contributions, or by the developments that we have carried out as a result of them, as well as to recognize the limited nature of the present research and the need to continue investigating many of the questions that have not been addressed or that have not been sufficiently developed. Hoping that this work can be an impulse for a renewed study of beauty and aesthetic issues and, perhaps, as we have pointed out in the introduction, a way to recover also, the good and the truth. The main conclusions of our research are set out below.

CONCLUSIONS

1. Firstly, after the exposition of the three categories of importance explicitly presented by Hildebrand, which have an influence on every field of human motivation, also the aesthetic one, we recognize that without the understanding of what a value is as opposed to these other types of importance it is not possible to understand what beauty is. Likewise, recognizing beauty as a value is the indispensable basis for true aesthetics. However, this does not imply underestimating or overlooking the importance of beauty

as an objective good for the person in our lives, whether consciously lived or not, and the terrible impoverishment that the loss of beauty entails for human existence.

2. On the other hand, in a first approach to the family of aesthetic values we have highlighted how in the Hildebrandian proposal both the different types of metaphysical beauty and the beauty of the visible and the audible, as well as more modest aesthetic values that cannot be considered subspecies of beauty, belong to the same family of qualitative values because of two characteristics that are common to all of them: the dimension of outward appearance —understood as an objective phenomenon— and the delightfulness. This analysis has allowed us to confirm the inadequacy of a definition of art that takes into account its capacity to evoke feelings (although it must be taken into account) without taking into account the objective foundation that makes such feelings possible and intelligible.

3. Likewise, this work has allowed us to carry out a systematization of metaphysical beauty in the light of the different senses of value clarified by Hildebrand, since being metaphysical beauty characterized as the splendor, the fragrance, the irradiation, of values, it is a beauty essentially linked to the value of which it is the irradiation. This systematization has implied a clearer presentation of the different types of values described by Hildebrand (qualitative values, ontological values, values of perfection and the formal value of being something) than the one that can be found, for example, in his *Aesthetics*, as well as a greater clarification of the family of "intellectual" values when approaching them from an aesthetic perspective.

We have been able to recognize that it is inadequate to encompass all of these "intellectual" values in a single family of qualitative values since they constitute, fundamentally, two groups of values: on the one hand, the intellectual values proper to artistic genius and, on the other, the intellectual values proper to philosophical genius, although there are reasons to continue treating them generically as the family of "intellectual" values. Finally, in carrying out this systematization while trying to respect the hierarchy of the different values set out by Hildebrand, we have been able to verify some of the difficulties involved in trying to establish such a hierarchy, in which the aesthetic perspective, the consideration of values from their metaphysical beauty, can be

helpful, but is not ultimately decisive either. This fact highlights the need to carry out research in this regard.

4. The study of the different types of value presented by Hildebrand, especially his exposition of the formal value of being-something in his *Aesthetics*, in which he presents explicitly for the first time a division of this value into the formal value of existence and the formal value of being-something, each of which is accompanied by its corresponding metaphysical beauty, has led us to develop the first investigation of Hildebrand's thought that focuses on the study of this value and its corresponding metaphysical beauty —called by our author "transcendental beauty"— and on the implications it has for his thought as a whole.

Therefore, in addition to an exposition of these values and their corresponding transcendental beauties, which includes an exposition of the formal character of this type of beauty —aspects enunciated by Hildebrand, but minimally explained or developed— we have considered it relevant to study the implications of this split of transcendental beauty and of the formal value of being something in the different types of unities described by Hildebrand from an ontological perspective. Thus, we have been able to conclude that, in relation to accidental unities, due to the fragility of their such-being —beyond being a simple object of our consciousness—, the consideration of their formal value of being-something is linked to their being bearers of the value of existence. For its part, also in the case of morphic unities —whether in relation to their appearance unity or to their constitutive unity— we are dealing with unities in which their consideration as something, as unity, makes sense if they are really in existence. That is to say, the interest in this such-being depends entirely, as it did in the case of accidental unities, on the fact that it is a real object, an object bearing the formal value of existence.

Finally, it is in the case of necessary essential unities that the distinction between the formal value of being-something and the formal value of existence becomes fully meaningful, for, in these unities, their being-something is beyond concrete real existence, i.e., their being cannot be reduced to their concrete existence and, even if they were not given in existence, we would not consider them a mere *ens nominale*. Nevertheless, it is not indifferent whether or not they are given in reality and what carries this formal value of existence is that which has indeed real existence and not only ideal existence, even

when this ideal existence is understood —as in the case of this type of unities— as a perfection. This allows us to affirm that that which possesses the formal value of existence contrasts not only with mere fiction or illusion —such as we presented it at the beginning of the exposition following Hildebrand—, but also with the necessary essential unities not embodied in reality; something that was not evident in the author's exposition.

5. On the other hand, due to the consideration that he carries out in his *Aesthetics* of a new type of unit, the aesthetic or artistic unities, to finish with the study of the different types of unities, we have carried out a relation between these unities and the different types of unities described by Hildebrand from an ontological perspective, mentioned above. Connecting these had not been carried out by Hildebrand, so it constituted a pending task in his philosophical work. Thus, we have systematized the different types of combination of elements that can occur taking into consideration an aesthetic perspective —extracted from Hildebrand's own texts— putting them in relation with the different types of such-being of the Hildebrandian categorization, until arriving at the aesthetic units.

From these analyses we can highlight, on the one hand, certain limitations that we have pointed out in the Hildebrandian proposal in relation to what it considers to be unfruitful combinations. For, using samples of contemporary art, in the face of something that ontologically would be classified as an accidental unit, close to the chaotic, it is worth asking whether it could not legitimately constitute an aesthetic unit, as they are considered *de facto*. This is pertinent to ask from the very aesthetic principles presented by Hildebrand since, just as the beauty of the visible and the audible is independent of the ontological rank of the underlying being —thus, a lily is much more beautiful than a worm, although the latter is ontologically superior— perhaps it could also be so with respect to the underlying such-being.

Another conclusion we can draw from these analyses is our consideration that aesthetic unities, even purely aesthetic ones, are to be recognized as a new kind of such-being not reducible to any of the other kinds of such-being is expounded by Hildebrand. Thus, it is not only that aesthetic unities imply a new type of entity that does not fit into

any of the classical categories of being, as Spencer[3] clearly presents, but as he argues, aesthetic unities require their own category; but they also imply an extension of the classification of the different types of unities standed by Hildebrand. For the characterization of aesthetic unities that we have carried out does not fit any of the three types of unities discovered by Hildebrand: aesthetic unities are made up of independent parts that nevertheless form a necessary unity —be it a "given" unity, as in the case of landscape or aesthetic entities in nature, or a unity created by man, as in the case of works of art— whose relation between the parts are only partially intelligible.

6. On the other hand, throughout the study of transcendental beauty, when recognizing that it is characterized by Hildebrand as a beauty only in an analogical sense, we have become aware of the need to elaborate a logic of the concept of beauty in order to know what is the type of logical unity that occurs in beauty, since the types of beauty recognized by our author are many and diverse. This task is also pending, not only in Hildebrand's thought, but in aesthetics in general. The elaboration of this logic of the concept of beauty has led us to affirm that among all types of intramundane beauty there is an intrinsic analogy of proportionality under the formula: "the beauty of the visible and the audible is to sensible entities what metaphysical beauty is to immaterial entities"; this analogy is compatible with the hierarchical aspect of the analogy of attribution, that is, it is compatible with the affirmation of a gradation between these different types of intramundane beauty, the qualitative beauties being placed above the formal ones.

Moreover, this investigation into analogy in the intramundane beauties led us to recognize that the two types of transcendental beauty, unlike Hildebrand's assertion, are types of beauty in the proper sense and not only in the analogous sense, since the term "beauty" essentially suits them, albeit according to their own mode. But it is not only that the proper analogy of beauty is compatible with the hierarchical aspect of the analogy of attribution, but, contemplating the phenomenon of beauty in its full breadth, we have argued that the analogy given in beauty is an analogy of intrinsic attribution. For, once we have recognized God as Beauty in our investigation, that is, once we have found the entity to which beauty is most perfectly suited, so that it can be considered as that one

[3] Cf. Mark K. Spencer, «Beauty and Being in von Hildebrand and the Aristotelian Tradition» in *The Review of Metaphysics*, 73 (2019), pp. 311–334.

with which all the secondary analogates (in which beauty is also properly given) enter into relation, according to an order of priority and posteriority, we have affirmed that it is the analogy of intrinsic attribution the one most properly suited to beauty.

7. Finally, having recognized the existence of the formal value of existence and of its corresponding metaphysical beauty has consequently led us to affirm that there is no fully neutral being, not even aesthetically speaking. Moreover, unlike what Hildebrand maintains, and as we have just stated, we consider that every being is beautiful in the proper sense by possessing such transcendental beauty —as in the qualitative types of beauty, whether it is a beauty of the visible or of the audible, or any of the other types of metaphysical beauty— for it is properly called metaphysical beauty, because it is the irradiation, the splendor, of a certain value, that is, because of the relation of grounding it bears with respect to the being in which it is given.

8. But the recognition of this fact has entailed, in turn, a necessary extension of the study of the implications that the existence of this value has for Hildebrand's thought, more specifically, for his critique of the thesis of the convertibility of being and, more precisely, for the possible critique that could be presented to the thesis of the convertibility of beauty and being from his thought. This, in the first place, led us to expose the consistency of the principle *ens et pulchrum convertuntur*, due to the problematic nature of this question in the framework of the Thomistic tradition, making use of a current proposal that defends this thesis in the framework of Thomistic thought[4]. This allowed us to recognize that today one can still find reasonable proposals that advocate for the defense of the thesis of the convertibility of being and beauty within the framework of Thomistic thought.

On the other hand, since Hildebrand does not expressly criticize the principle of the convertibility of beauty and being, we seek, at first, the basis of the criticism of this principle in the criticism that he does expressly make of the principle of the convertibility of the good and the being. This criticism mainly focuses on the consequences that

[4] Cf. Hugo Costarelli Brandi, *'Pulchrum'. Origen y originalidad del 'quae visa placent' en Santo Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico: Serie Universitaria, n.º 228. Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.

Hildebrand considers deriving from this principle, which are the theory of *appetitus* and the conception of evil as a lack or privation in being, against which he defends the irreducibility of value to any kind of *appetitus*, as well as his conception of value as a qualitatively significant property of being.

On the one hand, in connection with the systematization that we have presented of the Hildebrandian critique of the *appetitus* theory, following Hildebrand's analyses, we have been able to recognize that it is impossible to interpret a value response as an *appetitus*, whatever is the sense in which this *appetitus* is understood —whether as the satisfaction of a need or as the development of the subject— or as the response to other forms of importance other than value. Thus, it has been established the intrinsic importance of value, its difference with respect to immanent teleological tendencies and, also how value is presupposed in all attempts to replace it by another type of importance.

On the other hand, in relation to the critique of the conception of evil as a lack or privation in being, we can emphasize that it has served us to expose the limits of some of Hildebrand's affirmations —based on his own thought and, eminently, based on reality—, especially the affirmation in which he defends that the ontological value and the universal value of being can become negative. For, as we explained at the time, it would not so much be that these values become negative, but that they would be completely relegated or eclipsed by the disvalues carried by the being, for which, moreover, it would be preferable that it did not exist, which Hildebrand applies especially to accidents (actions, attitudes of the person). Nevertheless, these Hildebrand's statements make us aware of the relevance of the qualitatively significant nature of necessary essences, even if they are not substances.

9. Likewise, with respect to the criticism of the theory of the *appetitus*, it is also noteworthy that despite the fact that Hildebrand expresses the theses he criticizes in terms similar to those used by Aristotle or St. Thomas, and despite how blunt many of his criticisms may seem, a closer look at them has allowed us to recognize places of agreement or possible complementarity between both positions, as well as to realize that some criticisms presented by Hildebrand are not applicable to Aristotelian-Thomistic thought, once the theses of this thought have been correctly understood. Thus, for example, Hildebrand's criticism, according to which it would be the relation to an

appetitus the one that makes a neutral being become a good, does not reach Aristotelian-Thomistic thought, since it is not through the relation to the being that it becomes a good. Rather, for this thought it is clear that it is the good that founds the relation of appetibility, that which moves man's will toward that entity.

10. On the other hand, in order to carry out the exposition of the foundations of the critique of the principle *ens et pulchrum convertuntur* in the principle *ens et bonum convertuntu*r, we have also made use of the critique of this principle that has been made on the basis of developments in Hildebrand's phenomenological theory of value, especially in the works of Crosby[5]. In the first place, this author criticizes the Thomistic position for wrongly absorbing the importance of a being in its being, whereas the analyses carried out by Crosby show that importance is a distinctive moment of the being, which is actually given in it and which is not simply that being as open to some interest or appetite —even if it is such a moment present in the being the one that is capable of awakening interest in the entity—. Whereas the knowability of a being is not a distinct moment of this being by virtue of which it can be known, but it is that very being insofar as it is open to the possibility of being known. In conformity with such analyses, we hold that a strict parallelism cannot be established between the convertibility of being and truth and the convertibility of being and goodness, but that the parallelism could only arise between being and truth and importance and goodness, that is, between being and knowability and importance and appetibility.

Secondly, Crosby's criticism of Thomistic thought is noteworthy for lacking a *prise de conscience* of the idea of the due relation contained in value, for if being is considered from the perspective of our perfection, that is, of the capacity it has to promote our perfection, it would not present itself with the same objectivity that it has when it claims for a due response. So, by means of highlighting this feature proper to value, Crosby emphasizes how the *bonum* of Thomistic thought is not sufficiently objective and how the phenomenological theory of value grounds this idea of the objectivity of the good in a more radical and solid way.

---

[5] Cf. John F. Crosby, «The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum», in *Aletheia*, vol. 1, n. 2 (1977), pp. 231-336; «Are Being and Good Really Convertible?: A Phenomenological Inquiry» in *The New Scholasticism*, vol. 57, 4 (1983), pp. 465-500.

Thirdly, Crosby criticizes the Thomistic position for denying the profound unity between the good and the thing, for the essential relationality with which at times he characterizes the *bonum*. For the fact that for a being to be good it requires something other than the actuality of being seems not to be solved by appealing to its relation to an *appetitus*. For the good, although it is not immanent to the being in the same sense in which truth is, nevertheless belongs to the being, it is not a mere relational property. That is, value, as moral good can be, seems to be more immanent to the being than some texts of Aquinas seem to imply, but without being identified with it. In short, with regard to the unity of value and being, we hold with Crosby that, "if value 'grows out' of a being in the sense explained, then it participates in the objectivity of the being which has value; and it is as little constituted by the human subject as are the real beings in which we find value"[6].

11. But, in short, with respect to these questions in the contrast between the Hildebrandian position and the Aristotelian-Thomistic position, we consider that the problem is not so much to recognize a good as a transcendental property and a qualitative good understood as an accident in one or the other tradition —although it must be kept in mind that Crosby develops how value is not added in the manner of an accident, but as a consequential property and, therefore, not constitutive—, but what is the relationship that occurs between both types of good. The good understood as a qualitative value, for example, as moral goodness, prevents it from being considered as a *bonum* —as a transcendental good— therefore, this good as a qualitative value, as a particular good, cannot be universally added to the being, since it divides it. Nevertheless, the formal value of existence defended by Hildebrand is a value and is transcendental in the same sense that the *bonum* is for St. Thomas.

Therefore, from the perspective explicitly expressed by Crosby or Hildebrand, the Thomistic position cannot be criticized for speaking of the good as a transcendental —a thesis that also has its limits within Aquinas' own thought— because what he is considering as such is not value in general, nor, in particular, a qualitative value, but, in

[6] Crosby, «The Idea of Value», p. 314.

any case, something similar to the formal value of existence —even if both of them cannot be fully equated—. And they cannot be equated because the formal value of existence is a certain importance of the being and, as such, as we have shown in the analyses that have been carried out, a distinctive moment of its own different from the being of the being, as well as a type of non-constitutive property. On the other hand, although they cannot be identified, value can be partly understood as a particular good and, in that case, as Hildebrand and Crosby defend, but as St. Thomas also recognizes as we have pointed out, one cannot speak of transcendentality.

What we can affirm is that this generic or transcendental good cannot be a moral goodness. Therefore, we have concluded these analyses by affirming that it is necessary to emphasize that moral goodness does not have its foundation in generic goodness (whether in the case of action or in the case of the entity), although in the Thomistic proposal it is clearly emphasized that this first generic goodness is required.

12. Regarding the critique of the principle *ens et pulchrum convertuntur* —not presented by Hildebrand, but which we have considered that it could have been perfectly defended by him in coherence with his thought—, we have made it using both the consequences drawn from Hildebrand's and Crosby's critiques of the principle *ens et bonum convertuntur*, as well as various specific questions concerning the phenomenological study of beauty. From this critique we can highlight the following conclusions: first, we can establish, to a large extent, a parallelism between good and beauty in the critique of the theory of appetite. So, neither beauty, nor the response to beauty, can be understood as the satisfaction of an appetitus, in any of the senses in which it can be understood (as the satisfaction of a need or impulse, as the development of the subject —whether the development of a talent, the development of human entelechy, or the convenience with human nature—), nor, first of all, as an objective good for the person. In this way we have sufficiently delimited the value of beauty with respect to other forms of importance with which it can be confused.

Secondly, we have exposed how the importance of beauty is not simply the being as a point of reference for man as a spiritual subject capable of enjoying or delighting in it by perceiving it —regardless of whether we consider this delectability as a capacity proper to an independent faculty in man, of the heart, or as an experience born of the

collaboration of the intellect and the will—, but rather as a property, as a distinctive moment of the being without whose apprehension any meaningful spiritual relation founded on it —such as being-affected or the affective responses to value— is impossible. Therefore, just as in the case of the good, so too in the case of beauty no strict parallel can be established between the convertibility of being and truth and the convertibility of being and beauty. We cannot affirm that, just as *verum* adds cognoscibility to being, so does the *pulchrum* add delectability to it, but the comparison with truth could only be established in the following way: just as it is essential to the being to be able to be known, so it is essential to beauty to be able to delight. Thus, the thesis of the convertibility of being and beauty could not be sustained.

Thirdly, with respect to the relation of exigency that is given in relation to beauty, we have attended to the specificity of the response to this value. This has allowed us to differentiate the diverse values involved in the aesthetic experience and in the response due to the value of beauty: the value of beauty itself that attaches to the object, the personal value that embodies the attitude of the one who responds appropriately to this value, as well as the value that arises from the fulfillment of the due relation. It is, as Hildebrand calls it, a metaphysical value pertaining to the state-of-affairs that arises from the fulfillment of the demand involved. But, in addition, in the case of beauty, beauty claims to be perceived, so that the fulfillment of this specific claim, the fact that beauty is perceived and understood by man and has an impact on his spirit, is the bearer of a new value founded on the delectability proper to beauty.

Therefore, the required response to the value of beauty includes the affective dimension, both in the being affected and in the affective response to the value. Beauty seems not only to demand to be perceived, but to be contemplated and enjoyed. In this claim of beauty to be enjoyed for its own sake seems to be found the distinctive note with respect to the other values, allowing us to differentiate the fulfillment of the due relation with respect to beauty from that with respect to the other values.

13. The descriptions carried out by Hildebrand have led us to recognize that together with the contemplative and antipragmatic nature of the aesthetic experience, the special dimension of transcendence present in the response to beauty and, consequently, of objectivity, is also related to the fact that our person is not always included in a special

way in this aesthetic experience as it is in the response to moral value. However, although Hildebrand shares with Kant that the aesthetic experience is a contemplative and antipragmatic experience, we wish to emphasize in these conclusions that Kantian disinterestedness shows a break with the reality of the beautiful being and with the objectivity of the response to beauty, which cannot be made compatible with the demand for the due response that we have recognized as produced by beauty.

On the other hand, the being affected and the affective response are unintelligible without the beautiful or aesthetically valuable object. Likewise, we have argued that the type of obligatoriness present depends on the type of value to which we respond. In the response to beauty we also find the relation of exigency, although it does not arise from a moral mandate, so that giving the appropriate response in the aesthetic sphere does not constitute a moral obligation. We have rooted Kant's characterization of the response to beauty as disinterested and free in this peculiarity. In any case, in order to understand the aesthetic experience we have argued that we must not only attend to how the understanding relates to the subject and to its feeling of pleasure or pain —which is the Kantian proposal—, but we must also attend to the object of that experience.

14. In the confrontation that we have established, once again, between Hildebrand's thought and Aristotelian-Thomistic thought, in relation to the distinction between volitional and affective responses, we have pointed out, first of all, the limits of the critique of *desiderare* presented by Hildebrand, since in Aristotelian-Thomistic thought can also be found the exposition of an experience in which it is possible to enjoy directly a good without the will having to be previously directed towards its possession: the experience of beauty. As we know, for St. Thomas the beautiful is that which pleases when it is seen. And this is precisely the difference between beauty and the good in this thought, in that the appetite is appeased by the mere knowledge of it. Nevertheless, the presentation of the limits of this criticism of Hildebrand has led us to recognize the relevance of the Hildebrandian thesis of the division of the person into three spiritual centers: the intelligence, the will, and the heart.

15. Finally, with regard to the consideration of specifically aesthetic questions in connection with the critique of the principle *ens et pulchrum convertuntur*, we have exposed the impossibility of basing the beauty of the visible and the audible on

transcendental beauty. We find, moreover, that the case of beauty is especially illuminating because in it we can point out a proposal in which beauty understood as a transcendental property and beauty as a qualitative value —as an aesthetic value, that is, the beauty called by Hildebrand "beauty of the visible and of the audible"— are confused: this is Maritain's proposal. The consequence of this is that the importance of the being —in this case, the value of the beauty of the visible and the audible— is erroneously absorbed in the being, which was precisely one of the criticisms presented by Crosby in the case of the *bonum*. In spite of the differences pointed out with respect to the conception of beauty as a transcendental property in Maritain's thought and that of transcendental beauty contemplated by Hildebrand, we have been able to recognize that what is being pointed at is an ontological difference and not only an epistemological one, according to which also in Maritain's thought aesthetic beauty should be differentiated from transcendental beauty, without the former being considered as a particular determination of transcendental beauty. Therefore, every aesthetic beauty or ugliness of an existing being will always be accompanied by what both Hildebrand and Maritain call transcendental beauty. Finally, we consider that one should neither reduce aesthetic beauty, or the beauty of the visible and the audible to *pulchrum*, as a transcendental property, nor deny the existence of the transcendentality of beauty.

16. Finally, if we get back to the conclusions that the defense of the existence of Hildebrandian transcendental beauty has for his critique of the principle *ens et pulchrum convertuntur* we have argued that, finally, if we were to interpret *pulchrum* as transcendental beauty, as Hildebrand has understood it in the case of the formal value of existence, it would seem that he should agree with that principle, since everything that is really existent carries the formal value of existence with its corresponding transcendental beauty. It should be emphasized, however, that for Hildebrand this transcendental beauty is a property of the being —of all beings— regardless of whether man enters into relation with that being or not. Whereas the consideration of beauty, as a transcendental property in Aristotelian-Thomistic thought, enters into consideration insofar as the being is placed in relation to the powers of the soul.

Likewise, we have analyzed whether the thesis of convertibility would retain its meaning if we were to interpret *pulchrum* under the types of beauty defended by Hildebrand that might most resemble *pulchrum*. If we were to interpret it as the

transcendental beauty of the formal value of existence, the meaning of the Thomistic thesis would not be preserved since, as we have seen, the *pulchrum* cannot be equated with this type of beauty and, neither can it be equated with the transcendental beauty of the formal value of being-something. With respect to the latter transcendental beauty, moreover, it would be impossible to sustain the thesis of convertibility. The type of beauty that the *pulchrum* resembles most in the Hildebrandian conception would be the metaphysical beauty of the ontological value, a similarity, on the other hand, that also has its limits and that does not allow its identification. The reasons why the *pulchrum* as a transcendental property cannot be fully equated with a value, as a distinctive moment of the entity, cannot be forgotten.

17. With respect to the reflection centered on the beauty of the visible and the audible and its relation with the senses, we can emphasize in the first place that it is a type of beauty valuable in itself, of a value, independently of the being or set of beings in which this value is instantiated and, therefore, has an intrinsically necessary essence, about which it would be absurd to affirm that it has an importance that is restricted to man. It is a kind of beauty that we must not necessarily link to man as a corporeal being, in the sense of not equating beauty, or being affected by it, with either a pleasant bodily sensation or with the phenomenon of the "delight to the eyes"; nor by its dependence on the human aspect of the world, since this aspect is a meaningful reality, the objective and valid face of the world. So, the dependence on the human mind and the senses confirmed by Hildebrand —since, in fact, for man it is a kind of beauty that he perceives through sight and hearing— does not imply that the access to such data is exclusive to man, but that this is the way in which man in fact relates to this kind of beauty.

Nevertheless, the beauty of the visible and the audible is a beauty that makes sense when it is perceived through the senses with all their limitations. If we consider aesthetic beauty from the perspective of what is seen and what is heard —although it cannot be affirmed that in order to perceive it it is strictly necessary to possess eyes or ears, as bodily realities that allow us to perceive the entities that bear beauty— what does seem undeniable is that these entities must be perceived from a given point in space and time. Hence, we have spoken of the *aporia* of aesthetic beauty and have presented three possible solutions to it, none of which, for the moment, can be considered conclusive.

18. Finally, with respect to the reflection centered on the beauty of the visible and the audible and its relation to the senses, we have exposed the special relation that Hildebrand establishes between this beauty and the senses of sight and hearing and the two motives on which he bases it. On the one hand, in the transcendence and objectivity present in the act of seeing and hearing. On the other —which is an original criterion of Hildebrand's— in the possibility existing in the realm of the visible and the audible of forming new ontologically superior unities by means of the combination of the sensible data of these realms. Nevertheless, aesthetic values in the Hildebrandian conception are not restricted to the realm of the visible and the audible. On the contrary, Hildebrand is aware of the role that the other senses can play in collaboration with sight and hearing in the phenomenon of beauty, and he also recognizes how in the realm of the senses of smell, taste and touch we can find qualities of value that, although they cannot be equated with beauty, can nevertheless be considered aesthetic values.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HILDEBRAND EN LAS *GESAMMELTE WERKE*

Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft. Verlag Josef Habbel / Regensburg – Verlag W. Kohlhammer / Stuttgart, 1971-1984, 10 vols:

Vol. I: *Wast ist Philosophie?* W. Kohlhammer, Stuttgart, 1976. Traducción española: *¿Qué es filosofía?* Trad. Araceli Herrera. Ediciones Encuentro, Madrid, 2000.

Vol. II: *Ethik*. Josef Habbel, Regensburg, 1973. Traducción española: *Ética*. Trad. Juan José García Norro. Ediciones Encuentro, Madrid, 2020, 3ª ed.

Vol. III: *Das Wesen der Liebe*. Josef Habbel, Regensburg, 1971. Traducción española: *La esencia del amor*. Trad. de Juan Cruz Cruz y José Luis Barco. Eunsa, Pamplona, 1998.

Vol. IV: *Metaphysik der Gemeinschaft*. Josef Habbel, Regensburg, 1975.

Vol. V: *Ästhetik*, vol. 1. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1977.

Vol. VI: *Ästhetik*, vol. 2: *Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*. *Nachgelassenes Werk*. Josef Habbel, Regensburg, 1984.

Vol. VII: *Idolkult und Gotteskult* (*Substitute für wahre Sittlichkeit, Liturgie und Persönlichkeit, Miscellanea*). Josef Habbel, Regensburg, 1974.

- Dietrich von Hildebrand y Alice Jourdain, *Substitute für wahre Sittlichkeit*, pp. 11-188. Originalmente publicado como *Graven Images: Substitutes for True Morality*. David McKay Company, Nueva York, 1957. Hay traducción española: *Deformaciones y perversiones de la moral*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido, revisión y prólogo de Rogelio Rovira. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011.
- *Liturgie und Persönlichkeit*, pp. 189-297. Traducción española: *Liturgia y personalidad*. Trad. Constantino Ruíz-Garrido. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2013.

Vol. VIII: *Situationsethik und kleinere Schriften*. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973.

- *Die geistigen Formen der Affektivität*, pp. 195-208. Traducción española: *Las formas espirituales de la afectividad*. Trad. Juan Miguel Palacios. Facultad de Filosofía UCM, Madrid, 1996.

Vol. IX: *Moralia*. *Nachgelassenes Werk*. Josef Habbel, Regensburg, 1980. Traducción española: *Moralia*. *Obra póstuma*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Palabra, Madrid, 2020.

Vol. X: *Die Umgestaltung in Christus*. Josef Habbel, Regensburg, 1971. Traducción española: *Nuestra transformación en Cristo*. Trad. Mª Elisabeth Wannieck. Ediciones Encuentro, Madrid, 1996.

OBRAS DE HILDEBRAND EN OTRAS EDICIONES

Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo III (1916), pp. 126-251. Traducción española: *La idea de la acción moral*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Ediciones Encuentro, Madrid, 2014.

Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo V (1922), pp. 463-602. Traducción española: *Moralidad y conocimiento ético de los valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Trad. Juan Miguel Palacios. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006.

Dietrich von Hildebrand, «Beauty in the Light of the Redemption» en *Beauty in the Light of the Redemption*. Hildebrand Press, Steubenville, 2019, pp. 3-28. Originalmente publicado como «Beauty and the Christian» en *Journal of Arts and Letters*, vol. III, n. 2, Summer (1951), pp. 100-111.

Dietrich von Hildebrand, *The New Tower of Babel*. P. J. Kenedy, Nueva York, 1953.

Dietrich von Hildebrand, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*. Josef Habbel, Regensburg, 1955.

Dietrich von Hildebrand, «Max Schelers Philosophie und Persönlichkeit» en *Die Menschheit am Scheideweg*. Josef Habbel, Regensburg, 1955. Traducción española: *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*. Trad. Israel Castillo. Ediciones Encuentro, Madrid, 2019.

Dietrich von Hildebrand, «Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren» en *Die Menschheit am Scheideweg*. Josef Habbel, Regensburg, 1955, pp. 409-421. Traducción española: «El problema de la belleza de lo visible y de lo audible». Trad. Ramón Díaz, en *Open Insight*, vol. XI, n. 21 (enero-abril 2020), pp. 206-222.

Dietrich von Hildebrand, *Mozart, Beethoven, Schubert*. Josef Habbel, Regensburg, 1962.

Dietrich y Alice von Hildebrand, *The Art of Living*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1965. Traducción española: *Actitudes morales fundamentales*. Trad. Aurelio Ansaldo. Palabra, Madrid, 2003.

Dietrich von Hildebrand, *The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*. Franciscan Herald Press, Chicago, 1977. Traducción española: *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*. Trad. Juan Manuel Burgos. Palabra, Madrid, 2009.

Dietrich von Hildebrand, «Selbstdarstellung» en Pongratz (ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, vol. II. Felix Meiner, Hamburg, 1975. Traducción al inglés: «Survey of My Philosophy», trad. John F. Crosby, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4, 2017, pp. 519-552,

Dietrich von Hildebrand, *Mi Battle Against Hitler*. Image, Nueva York, 2014. Traducción española: *Mi lucha contra Hitler*. Trad. Gloria Esteban Villar. Rialp, Madrid, 2016.

OBRAS DE OTROS AUTORES

Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. E. J. Brill, Leiden, 1996. Traducción española: *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. Mónica Aguerri y Mª Idoya Zorroza. Eunsa, Pamplona, 2003.

—, «The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas», en *New Scholasticism*, 59 (1985), pp. 449-470.

José ANTÚNEZ Cid, «La analogía. Perspectivas» en Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada sobre la analogía*. Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 2006, pp. 15-41.

Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*. Traducción española: *Suma Teológica*. Ed. Dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España.
Tomo I: Introducción general y Parte I. Trad. José Martorell Capó. BAC, Madrid, 1994, 2º ed.
Tomo II: Parte I-II. Trad. Ángel Martínez Casado, Donato González, Luis López de las Heras, Jesús María Rodríguez Arias. BAC, Madrid, 1993.
Tomo III: Parte II-II (a). Trad. Ovidio Calle Campo, Lorenzo Jiménez Patón. BAC, Madrid, 1990.
Tomo IV: Parte II-II (b). Trad. Manuel Morán Flecha, Jesús Hernando Franco, Ángel Martínez Casado, Luciano Gómez Becerro. BAC, Madrid, 1994.
Tomo V: Parte III e Índices. Trad. Pedro Arenillas Sangrador, Aristónico Montero Galán. BAC, Madrid, 1994.

—, *Quaestiones disputatae de veritate*. Traducción española: *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Tomo I: Trad. Jesús García López, Ángel Luis González, Carlos Llano, María Jesús Soto-Bruna, Juan Fernando Sellés, Ezequiel Téllez, Santiago Gelonch, Santiago Argüello. Eunsa, Pamplona, 2016. Tomo II: Trad. Ana María González, José Ignacio Murillo, Lucas Francisco Mateo Seco, Juan Fernando Sellés, Socorro Fernández, Cruz González Ayesta. Eunsa, Pamplona, 2016.

—, *Summa contra Gentiles*. Traducción española (edición bilingüe): *Suma contra los gentiles* I y II. Edit. Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. BAC, Madrid, 2007.

—, *Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. Ana María Mallea. Ediciones CIAFIC, Buenos Aires, 1983.

ARISTÓTELES, *De anima*. Traducción española: Acerca del alma. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1994.

—, *Ética a Nicómaco*. Trad. María Araujo y Julián Marías. Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1949.

—, *Categorías*. Trad. José Miguel Gambra y Guillermo Pérez Galicia. Escolar y Mayo, Madrid, 2016.

Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol 1: *Schau der Gestalt*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961. Traducción española: *Gloria. Una estética teológica*, vol. 1: *La percepción de la forma*. Trad. Emilio Saura. Ediciones Encuentro, Madrid, 1985.

Olivier BOULNOIS, «La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour», en Capelle, Hébert y Popelard, *Le souci du passage. Melanges offerts á Jean Greisch*. Cerf, París, 2004.

Juan Manuel BURGOS, *Introducción al personalismo*. Palabra, Madrid, 2012.

—, «Los límites de la analogía», en Burgos, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Palabra, Madrid, 2009, pp. 133-157.

Martin CAJTHAML y Vlastimil VOHÁNKA, *The Moral Philosophy of Dietrich von Hildebrand*. The Catholic University of America Press, Washington, 2019.

Cardenal CAYETANO, *Scripta Philosophica. De nominum Analogia. De conceptu Entis*. Angelicum, Roma, 1952. Traducción española: *Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente*. Trad. de Juan Antonio Hevia Echevarría. Pentalfa Ediciones, Oviedo, 2005.

Luis CLAVELL, «La belleza en el comentario tomista al "De Divinis Nominibus"» en *Anuario Filosófico*, vol. 17, n. 2 (1984), pp. 93-99.

Hugo COSTARELLI Brandi, *'Pulchrum'. Origen y originalidad del 'quae visa placent' en Santo Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico: Serie Universitaria, n.º 228. Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.

John F. CROSBY, «The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of *Bonum*», en *Aletheia*, vol. 1, n. 2 (1977), pp. 231-336.

—, «Are Being and Good Really Convertible?: A Phenomenological Inquiry» en *The New Scholasticism*, vol. 57, 4 (1983), pp. 465-500. Traducción Española: «¿Son Ser y Bien realmente convertibles?». Trad. Ignacio García de Leaniz, en *Diálogo Filosófico*, 17 (1990), pp. 170-194.

—, «The Aesthetics of Dietrich von Hildebrand» en Dietrich von Hildebrand, *Aesthetics*, pp. XXV-XXXIII.

Winfried CZAPIEWSKI, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*. Herder, Friburgo, 1964.

Rafael DÍAZ Dorronsoro, La predicación de los nombres de Dios: analogia entis vs. analogia Christi, en Francisco Fernández Labastida, Juan Andrés Mercado (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia_entis/Analogia_entis.html.

—, *La analogía* en Francisco Fernández Labastida, Juan Andrés Mercado (edit.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html.

Ramón DÍAZ Olguín, «El problema de la belleza "espiritual" en la estética de Dietrich von Hildebrand» en *Open Insight*, vol. 11, n. 21 (2020), pp. 163-204.

Pseudo DIONISIO, *Los nombres de Dios* en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. BAC, Madrid, 1995.

Hans DRIESCH, *The Science and Philosophy of the Organismus*. A&C Black, Londres, 1929.

M. DUFRÉNE, *Phénoménologie de l'experience esthétique*. PUF, París, 1967. Traducción española: *Fenomenología de la experiencia estética*. Trad. Román de la Calle, Carmen Senabre y Amparo Rovira. PUV, Valencia, 2017.

Umberto ECO, *Arte e belleza nell'estetica medievale*. Bompiani, Milano, 1987. Traducción española: *Arte y belleza en la estética medieval*. Trad. Helena Lozano Miralles. Lumen, Barcelona, 1997.

José J. ESCANDELL, «La analogía de los conceptos metafísicos» en Alfonso Pérez de Laborda, *Jornada sobre la analogía*, pp. 81-91.

Urbano FERRER, *Amor y comunidad: un estudio basado en la obra de Dietrich Hildebrand*. Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Eudaldo FORMENT, «La trascendentalidad de la belleza» en *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 9 (1992), pp. 165-182.

José Miguel GAMBRA, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*. EUNSA, Pamplona, 2002.

Juan José GARCÍA NORRO, «¿Puede una obra de arte no ser bella?» en Felipe Martín Ignacio (coord.), *Cómo se hace una disertación filosófica*. Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2021, pp. 277-291.

—, con Rogelio Rovira, «A New Look at A Priori Knowledge and Hildebrand's Discovery of Different Kinds of Unities» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4 (2017), pp. 567-588.

Étienne GILSON, Elements of Christian Philosophy. Doubleday, Garden City, N.Y, 1960. Traducción española: *Elementos de filosofía cristiana*. Trad. Amalio García-Arias. Rialp, Madrid, 1970.

—, «El trascendental olvidado: Pulchrum» en *Elementos de filosofía cristiana*, pp. 200-205.

Dana GIOIA, «Foreword» en Dietrich von Hildebrand, *Aesthetics*, pp. XIX-X.

Will GOMPERTZ, *¿Qué estás mirando? 150 años de arte moderno en un abrir y cerrar de ojos*. Trad. Federico Corriente Basús. Taurus, Madrid, 2016, 8ª ed.

Elisa GRIMI, *Epistemologia della morale nel pensiero di Dietrich von Hildebrand*. Mímesis, Milán, 2020.

G.W.F. HEGEL, *Estética*. Trad. Hermenegildo Giner de los Ríos. Alta Fulla, Barcelona, 1988, 2 vol.

José HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez.* Nacional, Madrid, 1947.

Alice von HILDEBRAND, «Debating Beauty: Jacques Maritain and Dietrich von Hildebrand», en *Crisis Magazine*, 1 de julio de 2004, http://www.crisismagazine.com/2004/debatingbeauty-jacques-maritain-and-dietrich-von-hildebrand-2.

—, *The Soul of a Lion: Dietrich von Hildebrand, a Biography*. Ignatius Press, San Francisco, 2000. Traducción española: *Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand*. Trad. Aurelio Ansaldo. Palabra, Madrid, 2002

Agustín de HIPONA, *De Ordine*, en *Obras completas de San Agustín*, vol. I: *Escritos filosóficos (1º)*. Trad. P. Victorino Capánaga. BAC, Madrid, 1994.

—, *Las Confesiones* en *Obras completas de San Agustín*, vol. II. Trad. P. Ángel Custodio Vega. BAC, Madrid, 1991 (8ª ed.)

Max HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Jacobo Muñoz. Trotta, Madrid, 2002.

Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band – I y II Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Nijhoff, Den Haag. 1984. Traducción española: *Investigaciones Lógicas*. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Alianza Madrid, 1999, 2 vol.

Roman INGARDEN, *Was wir über die Werte nicht wissen*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969. Traducción española: *Lo que no sabemos de los valores*. Trad. de Miguel García-Baró. Ediciones Encuentro, Madrid, 2002

Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft* en Kants gesammelte Schriften, Hrsg. von der Preussichen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902, vol. V. Traducción española: *Crítica del juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Trad. Manuel García Morente. Tecnos, Madrid, 2011.

F. J. KOVACH, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*. De Gruyter, Berlin/Nueva York, 1961.

—, «The Trascendentality of Beauty in Thomas Aquinas» en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter*. Miscellaea Mediaevalia, vol. 2, Berlin, 1963, pp- 386-392.

María Antonia LABRADA, *Consideraciones filosóficas sobre la belleza y el arte*. Eunsa, Pamplona, 2017.

Robert LEE MILLER, «The Religious Significance of von Hildebrand's Notion of Second Order Beauty» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4 (2017), pp. 589-605.

Abelardo LOBATO, *Ser y belleza*. Unión Editorial, Madrid, 2005.

Jacques MARITAIN, *Art et Scolastique* en Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Completes*. Tome 1: *La philosophie bergsonienne, Art et scolastique*. Editions Universitaires, Freiburg, 1986. Publicación original: *Art et Scolastique*. Librairie de l'Art catholique, París, 1920. Traducción española: *Arte y Escolástica*. Trad. María Mercedes Bergadá. Club de lectores, Buenos Aires, 1972.

—, *Creative Intuition in Art and Poetry*. Pantheon Books, Nueva York, 1953. Traducción española: *La intuición creadora en el arte y en la poesía*. Trad. Alberto Luis Bixio. Palabra, Madrid, 2004.

Antonio MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía* (1955), en Antonio Millán-Puelles, *Obras Completas*, vol. II, Rialp, Madrid, 2013.

—, *Léxico filosófico* (1984), en Antonio Millán-Puelles, *Obras Completas*, vol. VII, Rialp, Madrid, 2015.

—, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales* (2002) en Antonio Millán-Puelles, *Obras Completas*, vol. XI. Rialp, Madrid, 2017, pp. 15-310.

—, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales* (2003) en Antonio Millán-Puelles, *Obras Completas*, vol. XI. Rialp, Madrid, 2017, pp. 311-598.

—, *La libre afirmación de nuestro ser*. Rialp, Madrid, 1994

Juan Miguel PALACIOS, «Presentación: Memoria de Dietrich von Hildebrand» en *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, pp. 9-16.

John-Mark L. MIRAVALLE, *Beauty. What It Is and Why It Matters*. Sophia Institute Press, Manchester, New Hampshire, 2019.

Alfonso PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Jornada sobre la analogía*. Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 2006.

PLATÓN, *Fedro*, en *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Gredos, Madrid, 1986, pp. 289-413.

—, *Hipias Mayor* en *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menos, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual. Gredos, Madrid, 1981, pp. 397-441.

—, *Banquete*, en *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Gredos, Madrid, 1986, pp. 143-287.

Santiago RAMÍREZ, *Opera Omnia. De Analogia*, Tomo II, 4 v., CSIC, Madrid 1970-1972.

Alice M. RAMOS, *Dynamic trascendentals. Truth, Goodness, and beauty from a Thomistic Perspective*. The Catholic University of America, Washington, 2012.

—, «Los trascendentales del ser», en Francisco Fernández Labastida, Juan Andrés Mercado, (edit.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:

http://www.philosophica.info/archivo/2015/voces/trascendentales/Trascendentales.html.

Adolf REINACH, *Über Phänomenologie*, en Adolf Reinach, Sämtliche Werke. Textktitische Ausgabe in 2 Bänden. Hrsg. Von Karl Schuhmann und Barry Smith. Philosophia Verlag, München-Handen-Wien, 1989, I, pp. 531-550. Traducción española: *Sobre fenomenología*. Trad. Rogelio Rovira. Ediciones Encuentro, Madrid, 2014.

Alicia RODRIGO, «Is God Capable of Enjoying Aesthetic Beauty? A Controversy between Dietrich von Hildebrand and Jacques Maritain» en *American Catholic Philophical Quarterly*, vol. 95, n. 4 (2021), pp. 701-726.

Rogelio ROVIRA, «On the Manifold Meaning of Value according to Dietrich von Hildebrand and the Need for a Logic of the Concept of Vale» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 89, n. 1 (2015), pp. 115-132.

—, con Juan José García-Norro, «A New Look at A Priori Knowledge and Hildebrand's Discovery of Different Kinds of Unities» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4 (2017), pp. 567-588.

—, «Perfection and Imperfection of Josef Seifert's Theory of Pure Perfections» en *Journal of East-West Thought*, n. 1, vol. 7 (2017), pp. 53-71.

—, *Repertorio de definiciones aristotélicas*. Escolar y Mayo, Madrid, 2015

—, «"Beauty is truth, truth beauty". Apuntes sobre los sentidos de la relación entre la belleza y la verdad con ocasión de unos versos de John Keats» en José María Torralba, *Mundos de papel. Las difusas fronteras entre ficción y filosofía*. Biblioteca nueva, Madrid, 2014, pp. 147-158.

—, *Los tres centros espirituales de la persona: introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*. Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2006.

Alessandro SALICE «Communities and Values. Dietrich von Hildebrand's Social Ontology» en Alessandro Salice y H. B. Schmid (ed.), *The Phenomenological Approach to Social Reality*. Springer, Berlín, 2016, pp. 237-57.

Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*. Rialp, Madrid, 2003.

—, «¿Ética aristotélica *versus* ética de los valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand», en *Scripta theologica*, 32 (2000/1), pp. 301-310.

—, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*. Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

Christopher SCOTT Sevier, *Aquinas on Beauty*. Lexington books, Londres, 2015.

Roger SCRUTON, Beauty. Oxford University Press, New York, 2009. Traducción Española: *La belleza*. Trad. Jordi Ainaud i Escudero. Elba, Barcelona, 2017.

Josef SEIFERT, «Being and Value. Thoughts on the Reform of the Metaphysics of Good within Value Philosophy», en *Aletheia*, vol.1, n. 2 (1977), pp. 3328-336.

—, *Discours des Méthodes. The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology*. De Gruyter, Berlín, 2009. Traducción española: *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2008.

—, *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*. Lepanto-Verlag, Bonn, 2010. Traducción española: *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*. Trad. de Pedro Jesús Teruel. Encuentro, Madrid, 2013.

—, «Essence and Existence: A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of Phenomenological Realism, and a Critical Investigation of Existentialist Thomism», First part en *Aletheia*, vol. I (1977), pp. 17-157, Second Part en *Aletheia*, vol. I, 2 (1977), pp. 371-459.

—, «The Will and the Heart in von Hildebrand» en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 4 (2017), pp. 737-745.

Mark k. SPENCER, «Dietrich von Hildebrand's *Aesthetics* and the Value of Modern Art» en *Quaestiones Disputatae*, vol. 10, n. 1 (2019), pp. 52-71.

—, «Beauty and Being in von Hildebrand and the Aristotelian Tradition» en *The Review of Metaphysics*, 73 (2019), pp. 311–334.

Edith STEIN, «Exkurs über den transzendentalen Idealismus en Potenz und Akt», en *Potenz und* Akt, Edith Steins Werke vol. XVIII, pp. 246-258, Verlag Herder

GmbH & Co. KG., Friburgo, Basilea, Viena, 1998. Traducción española: *Excurso sobre el idealismo trascendental*. Trad. Walter Redmond. *Opuscula philosophica* 20, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.

Mátyás SZALAY, «Living the Beauty – Experiencing Beauty. Contributions to a Critique of the Aesthetics of Dietrich von Hildebrand» en *Sztuka i Filozofia* / *Art and Philosophy*, n. 52 (2018), pp. 23-39.

Víctor M. TIRADO San Juan, «Esencia y dimensionalidad de lo estético» en Alejandro Trapero (ed.), *Lo estético*. Universidad San Dámaso, Madrid, 2020, pp. 21-49.

—, *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética*. Universidad San Dámaso, Madrid, 2013.

—, «El hombre, la belleza y Dios» en *Communio España*, n. 9 (2008), pp. 9-26.

—, «El arte en la polis. Reflexiones sobre la pretensión de validez universal del valor estético», en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: Fenomenología y política (2011), pp. 465-482.

Alejandro TRAPERO, «Presentación: a modo de prólogo» en Alejandro Trapero (ed.), *Lo estético*. Universidad San Dámaso, Madrid, 2020, pp. 9-20.

Michael WALDSTEIN, «Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Goodness and Happiness», en *Nova et Vetera*, English edition, vol. 1, n. 2 (2003), pp. 403-464.

Frederick D., WILHELMSEN, *The Paradoxical Structure of Existence*. Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2015.

Fritz WENISCH, *Die Philosophie und ihre Methode*. Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg, 1976. Traducción española: *La filosofía y su método*. Trad. Miguel García-Baró. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Robert E. WOOD, «Dietrich von Hildebrand on the Heart», *Quaestiones Disputatae*, vol. 3, n. 2 (2013), pp. 107-19.

—, «Preface», en Dietrich von Hildebrand, *Aesthetics*, pp. XXI-XXIV.

José María YANGUAS, *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: contribución al estudio de un concepto moral clave*. Eunsa, Barcelona, 1994.