2
ACCESO A LA EDAD MEDIA

a. Armonía divino-mundana

Boecio

Boecio pone la primera piedra para lo que se puede llamar estética medieval[1]. Es cierto que en el trasfondo se halla la poderosa síntesis agustiniana, en la que tanto se recogía de doctrina de la belleza de Plotino y de los escritos musicales de Varrón, pero San Agustín será sobre todo el señor y protector de la teología. Dionisio Areopagita será colocado más tarde junto a él, para ascender a la máxima autoridad estética de los siglos XII y XIII. Pero Boecio transmite la antigüedad filosófica: es testigo principal tanto del Platón intermedio (neoplatónico) como del tardío (aristotélico-estoico), su filosofía cita incluso muchas veces a Eurípides y lo llama «uno más importante que yo»[2]. Pero es aún más importante el hecho de que Boecio escriba su *Consolación de la filosofía* en

---

[1] La obra capital para el estudio de la estética medieval es la de Edgar de Bruyne, *Etudes d'Esthétique Médiévale*; vol. 1: *De Boèce a Jean Scot Erigène*; vol. 2: *L'Epoque Romane*; vol. 3: *Le XIII Siècle* («De Tempel», Brujas 1946). En adelante será citada con la abreviatura *Br.* Además E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2ª Ed. 1954. Edmond Fatal, *Les arts poétiques aux XII et XIII siècles*, 1923.

[2] Para la *Consolatio Philosophiae* ver la edición latino-alemana de la *Bibliothek der Alten Welt* (1949), que presenta los textos muy elaborados de Weinberger (CSEL 1934) en lo que se refiere al original latino, y de E. Gothein en su versión alemana (citaremos: libro, métrica o prosa, número de página); para las restantes obras: PL 63 y 64.

la situación de Sócrates: en prisión y esperando una muerte injusta. Es el justo inocente que sufre en la *República* de Platón, al que «se tiene realmente por culpable»[3], *justusque tulit crimen iniqui*[4]. De modo totalmente socrático y veterotestamentario declara el paciente su inocencia: «Nada me ha inducido de la justicia a la injusticia»[5]. Su camino hacia la muerte, guiado por la filosofía, será un platónico y pitagórico «seguir a Dios», «hacerse semejante a Dios»[6]. Sócrates es mencionado muchas veces como ejemplar, junto con el torturado Zenón, con los filósofos Canio, Séneca y Sorano, condenados a morir[7]. A la vista de la muerte aparece justificada la filosofía, ya que enseña a calmar la rebelión contra la injusticia, a desprenderse de lo terreno, a insertar el destino finito particular en el inmenso e indestructible orden santo del cosmos, en el cual resulta inmediatamente visible el soberano espíritu y la voluntad del Altísimo. *El cielo estrellado sobre mí* y no menos «*la ley moral en mi corazón*» señalan dulce e inexorablemente a Dios, en cuya inmediatez está el que va a morir.

Los poemas intercalados en la obra giran casi exclusivamente en torno a la belleza del mundo, que brilla sobre todo en el radiante orden del firmamento, pero también en las estaciones del año, en las plantas y los animales, en el mar y el viento, en los rayos y en el arco iris. Allí arriba está el modelo del orden bello y bueno.

> Illic justo foedere rerum
> Veterem servant sidera pacem[8].

El orden, aunque empañado por la materia, domina sobre la tierra, donde «una equilibrada armonía atempera los elementos»[9], una *concordia* que hace del *amor* la ley universal que todo lo gobierna:

> «Amor es lo que unifica, dominando tierra y mar
> y dicta leyes al cielo.
> Si las riendas aflojase, lo que está unido entraría
> en un continuo combate...

---

[3] I pr 4 (60).
[4] I m 5 (62).
[5] I pr 4 (52).
[6] I pr 4 (58).
[7] I pr 3 (46).
[8] IV m 6 (254).
[9] Ibid (256).

> ¡Oh afortunado género humano
> cuando a vuestro espíritu, lo conduce el amor
> cual conduce los cielos»[10].

Este amor que domina sobre todo el cosmos es una armonía eternamente presente, que se mantiene idéntica e inmutable a lo largo de los tiempos. No en vano la *Consolatio* culmina en la famosa definición de la eternidad «*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*»[11], mientras que el tiempo (según el *Timeo* sólo muestra una degenerada «imagen de aquella constante presencia», que en un «eterno fluir» emula la duración de la *simplicitas praesentiae*[12]. No se trata de historia, del progreso, ni del fin del mundo, sino solamente del impulso creador de la eternidad divina desde la fuente abismal de todos los tiempos. En este sentido:

> «Aspira cada cosa al propio origen,
> se alegra cada cual en su retorno;
> mas nadie tiene un orden por seguro,
> si el fin con el principio no ha enlazado,
> cerrándose en un círculo irrompible»[13].

Sólo el hombre resiste a la ley universal buscándose a sí mismo en dependencia de lo caduco y nulo. Nadie más que él mismo se expulsó del paraíso[14], él mismo ha preferido la desgracia del desorden a la felicidad del orden. En lugar de contentarse (*tui compos*[15], *sufficiens sui*[16]), se ha entregado y sujetado a la efímera belleza, a la apariencia, fama, honor y riqueza pasajeros, en resumen, a todos los bienes de la «ciega diosa Fortuna»[17]. Pero ¿quién es esta fortuna o destino o azar? Resumiendo la respuesta de Boecio podemos decir: es la providencia rebajada a la materia inanimada, adaptada a la *regio dissimilitudinis*. El mismo poder que se manifiesta por encima y en las estrellas y en los limpios corazones como «pura providencia», adopta en las regiones inferiores cada vez más la figura de destino y acaso[18]; pero el sabio supera esta aliena-

---

10 II m 8 (124): cfr. IV m 6 (258).
11 V pr 6 (300).
12 V pr 6 (302).
13 III m 2 (136).
14 I pr 5 (64).
15 II pr 4 (94).
16 III pr 5 (138).
17 *Caeci numinis*: II pr 1 (78).
18 IV pr 6 (242-6).

da forma y descubre también en ella la limpia y eterna providencia. Extrae de los más adversos y aparentemente absurdos lances de la vida experiencias para su provecho[19], reconoce la íntima fugacidad de los bienes de la fortuna[20], que son vanos fragmentos de una unidad dispersa cuyo retorno añoran, como se esfuerza el hombre por salir de lo fragmentario hacia la totalidad, de lo mortal hacia lo inmortal[21].

En este punto despliega la filosofía su doctrina central ante el ojo espiritual del prisionero, una doctrina del ser que sólo se formalizará en la alta Escolática, en primer lugar en las fuentes de la *Summa de Alejandro*, formando parte del tratado de las propiedades trascendentales del ser. Si el malo sucumbe por lo no esencial, no alcanzando el poder esencial que ambiciona, la característica del bueno es por el contrario que alcanza lo que desea, es decir la beatitud; pues el Bien que posee es precisamente lo que calma y apacigua[22]. El que es capaz de hacer no sólo el bien sino también el mal, es menos capaz y poderoso que el que sólo puede hacer el bien[23]; pensamiento éste que influirá íntimamente en la doctrina de la libertad de San Anselmo[24]. El que tiene consigo el Bien como lo beatífico, comprende su autosuficiencia e indivisa simplicidad[25], y precisamente esta potencialidad ontológica permite aparecer al Bien como lo menos despreciable y, dicho positivamente, como lo más venerable (*veneratione dignissimum*). «¿Cómo pues —le dice la filosofía— estimas que sea oscuro e indeseable, y no más bien radiante en todo su esplendor (*celebritate clarissimum*)? Observa en cambio que si lo que es por concesión autosuficiente, potente y venerable al máximo, careciera de esplendor (*claritudo*), y no pudiera procurárselo por sí mismo, aparecería en parte rebajado... Por lo tanto debemos admitir que el esplendor luminoso no se distingue en nada de las tres propiedades citadas». Pues bien, donde se juntan estas cuatro propiedades, no puede faltar la quinta y última: la alegría (*laetissimum*)[26]. «Autosuficiencia, poder, esplendor, dignidad y alegría, son nombres ciertamente distintos, pero la sustancia que expresan es una y la misma». Así expresa Boecio, como heredero de la antigüedad y heraldo de la Edad Media, la trascendentalidad

---

19 II pr 8 (122).
20 II m 3 (90); II pr 4 (92).
21 II pr 4 (96).
22 IV pr 2 (206 ss.).
23 Ibid (214).
24 Cfr. vol. II, 260.
25 III pr 9 (158).
26 Ibid (160).

no sólo del Bien, sino aún de lo bello en sus tres aspectos de venerabilidad, esplendor y beatitud[27].

Inmediatamente después de este análisis, invoca Boecio al *Timeo* y canta su himno a Dios como al gloriosísimo, que según el modelo de su propia y perfecta bondad ha creado el mundo glorioso y ha trabado sus partes perfectas en un todo más perfecto:

> tu cuncta superno
> Ducis ab exemplo; pulchrum pulcherrimus ipse
> Mundum mente gerens similique in imagine formans
> Perfectasque jubens perfectum absolvere partes [28].

En este mundo de una perfecta belleza reflejada es el hombre quien (como espíritu consciente) alcanza la más íntima participación en la divinidad (*participatione deus*); y este pensamiento es *pulchrum atque pretiosum*[29]. De la intuición de que el Bien absoluto y divino es unitario, potente, bueno, bello y sobre todo feliz, deriva para el hombre la ética, que le permite colocar su poder en la bondad, es decir, en la unidad consigo mismo, y aguardar su esplendente beatitud. Pero es claro que la trascendental demostración de Boecio no procede en ningún instante de un modo formal-apriorístico (por ejemplo construyendo una prueba ontológica de Dios con la convergencia de sus propiedades fundamentales), antes bien cuenta siempre, a la manera de los antiguos, con la revelación de Dios en la gloria del cosmos: la belleza del mundo indica belleza original de Dios, que a su vez se exhibe y manifiesta en la armonía del mundo; todo se cumple dentro de este círculo teológico. Es cierto que también se da el acceso a posteriori a partir de la vivencia empírica de la belleza, de la «*grata intuitu species*» [30] de un paisaje o una obra de arte, y al hombre le es concedida la fuerza espiritual de abstraer de las cosas caducas su belleza contingente, no esencial, y de realizar la síntesis esencial entre virtud (como belleza espiritual) y su propio esplendor; el hombre entiende la *pulchritudo dignitatis* no como un aspecto

---

27 En III pr 10 (174-5) se demuestra que las cinco propiedades indicadas del ser no las asocia como partes constitutivas, sino que cada una de ellas refleja y expresa la idéntica totalidad bajo un aspecto especial. Esta totalidad será designada platónicamente como «Bien», ya que es el compendio del valor, de la preciosidad y por lo tanto del carácter apetitoso (afirmabilidad) del ser.

28 III m 9 (166).

29 III pr 10 (174).

30 II pr 5 (102).

externo de la dignidad, sino como la dignidad propia de la virtud[31]. Esta dignidad propia (*propria dignitas virtutis*) y esta belleza (*proprium decus*) no se deducen, sino que se ven, y en esta visión se abre para Boecio y para el hombre antiguo la autodignidad y autobelleza del Ser Absoluto y creador de todo: una apertura en la cual se experimenta más la autoapertura del ser que el proceso deductivo de la razón. En este círculo en el que Dios y el hombre se abren mutuamente, descansa conjuntamente la cultura de la antigüedad y de la Edad Media, y, aunque este círculo mantiene vigencia hasta muy avanzada la Edad Moderna (Goethe, Hölderlin), es legítimo situar el inicio de ésta precisamente cuando pierde por primera vez su evidencia (Duns Escoto).

La figura cristiana sólo se esboza ligeramente en la antigüedad en la Oración de Cleantes[32], sobre la que Boecio no supone más que un imperceptible avance. No obstante, en la altura de lo eterno, por encima de todo tiempo, hay una libertad mayor; pero, significativamente, Boecio no ve esta libertad mayor desde la revelación bíblica externa, sino a partir de la autoexperiencia de la criatura pensante[33], de donde infiere que entre la libertad de Dios y la «necesidad» de su presciencia no existe contradicción alguna, y donde basa también las últimas y angustiadas actitudes humanas respecto a Dios: esperanza, oración, humildad, con las cuales entramos en *illud inter homines deumque commercium sperandi scilicet ac deprecandi*; por las que *justae humilitatis pretio inaestimabilem vicem divinae gratiae promeremur*[34]. Es un círculo entre la humildad humana y la gracia divina, un círculo de esperanza y oración: es la antigüedad vivificada por el soplo cristiano, donde por cierto faltan el pecado, Cristo y la Cruz. El misterio del mal es su no-ser[35] y esta impotente nada es siempre englobada por la fuerza providente del ser y dirigida hacia donde ella no quiere[36]. Dirigida hacia lo íntimo de los seres, pues todo ente tiende de por sí (*sponte*) hacia el Bien, aunque quiera el mal[37].

Por eso de nuevo la música platónica se convierte en mediatriz liberadora entre el placer desordenado y la alegría ético-armónica. Hay tres clases de música: la cósmica (armonía del ser), la humana (armonía

---

31 III pr 4 (142).
32 Ver más arriba, p. 210-211.
33 V pr 2 (270-2).
34 V pr 3 (280).
35 IV pr 2 (212-4).
36 IV pr 6 (252).
37 III pr 12 (192), IV pr 2 (210).

entre alma y cuerpo, como «virtud»), y la instrumental. La tercera, correctamente ejercitada, ayuda a la segunda a alcanzar la primera. Múltiples ejemplos antiguos confirman al principio del *Libro de la música* este poder que tiene la música sobre la existencia humana; al arte del oído (como después con Lutero) se le concede primacía sobre el de la vista[38], y las proporciones visibles son convertidas en musicales[39]. La música es primordialmente orden del ser, antes incluso de que el oído la perciba. Que el espíritu la sienta es mucho más importante para los antiguos y medievales que su penetración en el ritmo del corazón y en los sentidos. La música sólo puede ser juzgada en definitiva por el espíritu, aunque entre en juego también la sensibilidad. El sentido capta la totalidad (*integritas*) y, en consecuencia, la armonía sólo «confusamente» y nunca va más allá de lo «inmediato»[40]. Es imposible que un animal entienda una sinfonía. La música sólo puede ser percibida por la alta capacidad de síntesis del espíritu que juzga las proporciones a partir de la unidad, y sabe si lo discorde puede llegar a acordar en una última unidad: *consonantia est dissimilium inter se vocum in unum redacta concordantia*[41]. Así se comprende por qué el aspecto subjetivo-psicológico de la estética no pudo llegar a convertirse en una temática que inquietara a la Edad Media: la concordancia del hombre en el Todo, y, en el hombre, de la sensibilidad en ritmo y proporción de su estructura corpóreo-espiritual, es alegría y placer; la *suavitas* de las antiguas definiciones de la belleza no es ningún motivo extraño o secundario, yuxtapuesto a la *convenientia* o *consonantia*, sino sólo su modo de experimentación[42]. Esto queda ilustrado ya por la idea de la integración de la *Consolatio*: la unidad consigo mismo (como virtud) es a la vez dignidad, esplendor y alegría.

b. Majestad de Dios y temor reverencial

Casiodoro, Benito, Gregorio

Casiodoro, coetáneo de Boecio y San Benito, es el mediador entre romanos y germanos, y sobrevive a Boecio medio siglo: toda su fase cris-

---

38 *Nulla enim magis ad animum disciplinis via quam auribus patet*. De Mus I, 1, PL 63, 1169 A.

39 De Arith II, 1; PL 63, 1113.

40 De Mus V, 1; 1286 C.

41 De Mus I, 5; 1175 D.

42 De Mus I, 1; 1168 CD; Bz 26 ss.