

**EL PULCHRUM COM A MOMENT
TRANSCENDENTAL DE LA REALITAT: BREUS
REFLEXIONS SOBRE EL FENOMEN ESTÈTIC
DES DE LA METAFÍSICA DE XAVIER ZUBIRI**

Joan Andreu Alcina

χαλεπα τα καλα
(Plató)

RESUM: Aquesta comunicació parla de la relació entre els conceptes d'εἶδος, ἀγαθον i καλον en filosofia. En segon lloc, m'endinsaré en el que Xavier Zubiri diu respecte dels mateixos conceptes. Finalment, intentaré explicar la idea de *pulchrum* segons Zubiri: un moment transcendental de la realitat.

ABSTRACT: This essay talks about the relationship between the concepts of εἶδος, ἀγαθον and καλον in philosophy. Secondly, I study what Xavier Zubiri says about it. Finally I try to explain the idea of *pulchrum* according to Zubiri: a transcendental moment of the reality.

I. Introducció

Des del començament de la reflexió filosòfica occidental la bellesa (καλον) era entesa com un aspecte més de la metafísica o ciència del ser en tant que ser (ον η ον). Aquesta idea del ser que s'entenia com el fonament últim capaç de donar unitat a la pluralitat del món es desplegava a través d'uns atributs, propietats o dimensions que abastaven la totalitat de la realitat. Per tant, per abordar aquestes dimensions del ser van apareixent de manera recurrent quatre termes que arribaran a la categoria de constants filosòfiques en la història de la metafísica occidental. Aquests termes són: la unitat, la veritat, la bondat i la bellesa que esdevindran l'estructura fontal i més radical del ser. Per altra banda, sobre aquesta estructura es fonamentaran l'ontologia (*unum*), l'epistemologia (*verum*), l'ètica (*bonum*) i l'estètica (*pulchrum*) formant un sistema complet i compacte de comprensió de la realitat.

Inserida en aquesta tradició, la filosofia de l'art o la ciència de la bellesa només cobra carta de naturalesa com a disciplina filosòfica autònoma a partir del racionalisme tardà d'Alexander Baumgarten i del criticisme d'Immanuel Kant. A partir dels seus

plantejaments, es perd el que podríem anomenar una «estètica transcendental», que, com hem dit, col·loca el *καλον* com una de les determinacions transcendents del ser com a tal i, progressivament, es va desenvolupant una concepció subjectiva de l'estètica (fonamentada bàsicament en l'anàlisi i el significat del judici estètic). Finalment, plantejaments posteriors reduiran el món de la bellesa a l'art (concepció preocupada principalment per la manera com es genera l'obra d'art o quin és el contingut que pren forma en una matèria o un material determinat), que desembocarà directament en una sociologia de l'art. Des d'aquesta perspectiva diu Arnold Hauser: «L'obra d'art està condicionada de tres maneres: des del punt de vista de la sociologia, de la psicologia i de la història dels estils».¹

Ara bé, si es desprèn del transcendental *kalon*, la bellesa intramundana perd la seva energia lluminosa i la força de transcendència; i allà on encara és percebuda, s'haurà de reduir a una modalitat del plaer, a una manifestació curiosa de la naturalesa o a un simple producte històric. Per tant, davant aquesta pèrdua dels orígens aquí ens proposam repensar metafísicament la bellesa dirigits per un dels grans pensadors del segle passat, Xavier Zubiri, que, sense perdre mai de vista la tradició filosòfica occidental i en confrontació directa amb els corrents i pensadors més significatius de la filosofia del segle XX, la supera de manera certament aguda i original.

II. La teoria dels transcendents segons la filosofia clàssica

En aquest apartat, pretenem fer un breu recorregut històric que ens permeti prendre consciència dels elements configuradors de la gènesi i el desenvolupament del que es pot anomenar una *estètica transcendental* caracteritzada per la instal·lació de la bellesa en el ser i per la consideració de l'element estètic com una part més de la metafísica.

L'experiència i la teorització de la bellesa transcendental es remunta a Plató (428/427 -347 aC), concepció que, com veurem, Occident adoptarà com a metafísica formalment definitiva. Plató parteix del terme *καλον*, que d'entrada conté molt més d'allò que entenem en la paraula «bellesa». El *καλον* inclou allò just, bo, proporcionat, convenient, és principi d'integritat, de salvació... D'aquesta polisèmia i riquesa de significats deriva el fet que els grecs no distingiren clarament entre bellesa (*καλον*) i bondat (*αγαθον*) encunyant un terme de difícil traducció, *καλοκαγαθια*, per indicar aqueixa interna unitat de bellesa i de bondat que es manifesta en la plenitud de la forma (*ειδος*).² Per tant, tot i que la bellesa es pot situar i de fet es troba en les coses concretes, les transcendeix, ja que ens remet a la forma de la qual brolla i dóna consistència a la cosa. Com més alta i pura és una forma, més llum sorgeix de la seva profunditat i més ens

¹ ARNOLD HAUSER. *Teorías del arte, tendencias y métodos de la crítica moderna*. Editorial Labor, Barcelona 1981, pàg.20.

² L'eidos d'una cosa és primàriament l'esquema o figura d'aquesta cosa produïda en la impressió. En segon lloc, l'eidos és la unitat intrínseca de la cosa. Per tant, així com l'esquema o figura de la cosa ens presenta el seu aspecte extern a través del simple detall de les notes que la constitueixen, la unitat interna és aquest mateix esquema o aspecte extern, però com a resultat i manifestació d'una essencial i constitutiva totalitat sistemàtica de notes.

remet al misteri del ser total. Així doncs, per donar a conèixer la seva impenetrable profunditat, el ser absolut se serveix de la forma individual i la referència incondicionada i transcendental d'aquesta forma singular remet a l'inefable ser total. Vet aquí la intuïció profunda de Plató.³

Seguint la mateixa línia, Plotí (205-270) es demana en les *Ennèades*: «On és aquell que ha fet brollar tal bellesa...? On és el pare del ser? Tu veus la bellesa vessada sobre tota forma contemplada..., però d'on vénen les formes? d'on prové la seva bellesa? Cap d'aquelles no en pot ser el fonament... Aquest ha de ser sense forma, no perquè no en tingui, sinó perquè és font de la qual brolla tota forma espiritual... I si és capaç de crear-ho tot, quina grandesa tindrà?»⁴ Plotí parteix de la bellesa contemplada a partir de la irradiació o esplendor de la forma concreta, però apuntant clarament a una Superbellesa (*υπερκαλος*) que irradia la bellesa sobre tots els nivells de la realitat. Per tant, allò que apareix brillant pressuposa l'existència de l'U transcendent del qual emanen i apareixen tots els raigs. Per altra banda, tot i que la naturalesa d'aquest U és inefable, podem dir (apofàticament) que en ell cessen tots els contrastes i, això no obstant, es garanteix cada perfil, cada figura, on el repòs i el moviment romanen junts, on cada cosa té en si el seu contrari, on, en definitiva, tot és en tot.⁵ Per tant, l'U-únic no està separat de res: pel fet de ser absolutament transcendent, és absolutament immanent a totes les coses. En definitiva, el principi formal d'unitat de la realitat sencera és, en un dels seus moments estructurals, intrínsecament la bellesa en si.

També tota la filosofia estoica és un clar exponent d'aquesta línia d'argumentació. Vet aquí uns quants textos com a botó de mostra: «La naturalesa és un foc artístic en camí de crear» (D. L., VII, 156), o aquest altre: «L'admirable coherència del sistema i la increïble ordenació de la matèria m'han fascinat. Pels déus immortals, no la trobau meravellosa?... Què pot trobar-se més ordenat, més sòlid, més ben acoblat?» (Ciceró, Fin. III 74).⁶ L'afirmació i l'assentiment incondicional a tot allò disposat per l'absoluta llei universal (*unitat*) és un compendi de la saviesa (perquè es dirigeix a la *veritat*), de l'ètica (és la norma de qualsevol *bé*) i de l'estètica (perquè l'ordre còsmic contempla tota *bellesa* i doblega tota desmesura).⁷

Així doncs, al final de l'antiguitat s'arriba a una ontoteologia que suposarà el marc formal definitiu per al desenvolupament del pensament occidental i que l'Edat Mitjana incorporarà en els seus esquemes conceptuals sense cap dificultat per integrar-hi les dades ofertes per la revelació. Dins aquest marc s'aniran explicitant les propietats transcendents del ser, anomenades així, perquè, sent distintes, cada una de les quals l'abasta completament articulant-se harmònicament l'una a l'altra, format un tot.

Però abans d'entrar de ple en aquestes consideracions hem de fer referència a sant Agustí (354-430), que estableix el pont entre l'estètica clàssica grega i la nova i incipient

³ HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria, una estètica teològica*. Encuentro Ediciones, Madrid 1987, volum 4, pàg. 33.

⁴ PLOTÍ, *Ennéada* I, llibre 6.

⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria, una estètica teològica*, volum 4, pàg. 278-281.

⁶ Passatges citats per ANTHONY LONG, *La filosofia helenística*. Alianza Editorial, Madrid 1997, pàg. 146 i 111 respectivament.

⁷ *Ibidem*, pàg. 211.

estètica medieval. Per al sant d'Hipona la bellesa en si és Déu mateix, bellesa que ha vessat en totes les seves obres. Per altra banda, perquè brolla del ser, la bellesa és el bé i la veritat. Novament apareixen, doncs, articulades la unitat (Déu), la bellesa, la veritat i la bondat com a dimensions últimes de la realitat. Més influx ha tingut, sens dubte, el Pseudodionís: «Les coses belles i la Bellesa són indivisibles en la seva causa... Les coses existents es divideixen en “participació” i “participant”; car anomenam “bell” a les coses que participen de la bellesa i “bellesa” a aquesta participació en el poder embellidor, que és la causa de tot allò que és bell en les coses... Però allò bell super-substancial es diu amb raó Bellesa de manera absoluta, tant perquè la bellesa que està en les coses existents..., en deriva com perquè és la causa que totes les coses estiguin en harmonia (*consonantia*) i de la il·luminació (*claritas*)...».⁸ Tot i que aquesta obra (*De divinis nominibus*) és la primera elaboració cristiana d'una teoria compacta sobre la bellesa, no assoleix la clarificació de les relacions entre el bé, el ser i la bellesa (per exemple recull la indistinció entre bellesa i bondat expressada en la *καλοκαγαθία* grega). Ja al segle IX, Escot Eurígena (810-877) tradueix al llatí i comenta per primera vegada l'obra de Dionís. Aquesta mateixa direcció platonitzant troba cultivadors entre els escolàstics dels segles XI i XII i s'estableixen d'una vegada per sempre els fruits del platonisme en el pensament cristià: la bellesa es manifesta en les coses visibles, és esplendor de la forma, diu un aspecte distint del bé, tot i que no se'n diferencia clarament, i segueix el ser.⁹

Al segle XIII es produirà la trobada entre aquest Ser emanatiu de caire platònic i l'ens aristotèlic, que conduirà a la configuració del que podem anomenar una *estètica transcendental* que definitivament afirmarà que el ser no tan sols és un, vertader i bo, sinó també bell.¹⁰

El punt àlgid d'aquesta estètica transcendental l'assolirà sant Tomàs, que, apel·lant a una primera realitat del món derivada de Déu, un *ens commune* o *esse* no subsistent, però universalment comú i inherent a totes les realitats o naturaleses, estableix una radical diferència entre la realitat del món i la transcendència de Déu. A aquest *esse commune* no se li poden predicar la unitat, la veritat, la bondat i la bellesa¹¹ com a propietats de la seva constitució, sinó que més aviat ens remet juntament amb aquelles, en tant que li són inherents, al fonament originari del ser, a Déu. Per tant, el regne de la bellesa (aquest *esse non subsistens*) transparenta l'*Esse subsistens*, que només es pot captar com a misteri i que no pot ser assolit mai de manera absoluta.¹² Per altra banda, aquesta distinció entre Déu i *esse* possibilita una espècie d'intimitat de Déu en la criatura que,

⁸ PSEUDODIONÍS, *De divinis nominibus*, IV, 7.

⁹ Més informació a ABELARDO LOBATO. *Ser y belleza*, Editorial Herder, Barcelona 1965.

¹⁰ *Ibidem*, pàg. 47-54.

¹¹ Sant Tomàs s'esforça per demostrar la irreductibilitat del *pulchrum* al *bonum* fent-ne la distinció conceptual: el *pulchrum* inclou una expressa relació a la facultat cognoscitiva que el *bonum* no assoleix. El mateix Tomàs d'Aquino diu: «Queda així patent que el *pulchrum* afegeix al *bonum* certa ordenació a la facultat cognoscitiva; de tal manera que bo es diu d'allò que simplement complau l'apetit; bell, en canvi, es diu d'allò l'aprehensió del qual agrada» (ST I-II, 27). Igualment en relació amb l'opinió d'aquells que redueixen el *pulchrum* al *verum*.

¹² HANS URS VON BALTHASAR. *Gloria, una estètica teològica*, volum 4, pàg. 337.

sentint-se apartada de Déu en el ser que ha rebut, se sent alhora participada pel Ser subsistent de Déu que li atorga consistència.

En conclusió, de la mateixa manera que no es pot donar una definició essencial del ser, sinó tan sols analògica, tampoc no es pot fer de les dimensions transcendents en què es desplega. Així, doncs, l'intent de limitar la bellesa des d'aquesta estètica transcendental apel·lant, per exemple, a la integritat (*integritas*), la proporció (*harmonia*) i la claredat (*claritas*) no ens pot conduir sinó a un cercle en rotació que ens mostra i alhora ens amaga la profunditat del *καλον*.¹³

III. Sentit clàssic i sentit modern del terme «transcendental»

Feta aquesta breu referència històrica hem d'abordar l'evolució semàntica del vocable *transcendental* distingint entre el sentit *clàssic* i el *modern* del terme.¹⁴ En el primer sentit la paraula transcendental fa referència a *universal* (*universitas*), és a dir, quelcom en què coincideixen totes les coses. Des d'aquesta perspectiva afirma Heidegger que el ser i la seva estructura estan per sobre de tot ens i de tota possible determinació de l'ens en general. Per tant, així definit, *transcendental* és el ser juntament amb els atributs que necessàriament l'acompanyen en el seu desplegament i que corresponen a tota realitat en tant que realitat. Més concretament, el ser sempre diu relació amb la unitat, la veritat, la bondat i la bellesa a través dels quals es manifesta i s'autointerpreta (*unum verum bonum et pulchrum convertuntur*).¹⁵

Des de Kant, hem de fer al·lusió al significat modern de transcendental: «Dic transcendental a tot coneixement que s'ocupa no tant dels objectes com de la manera de conèixer-los en tant que aquesta manera és possible a priori. El sistema d'aquests conceptes es pot dir filosofia transcendental» (K.r.V., A 12 / B 25). Vet aquí el tan esmentat gir copernicà dut a terme per Kant, és a dir, la conversió dels transcendents en sentit clàssic, dels caràcters de l'ens en tant que ens, en caràcters de la intel·ligibilitat *simpliciter*. Així doncs, els suposats predicats transcendents de les coses (en sentit clàssic) esdevenen condicions del coneixement d'aquelles. És pretén, per tant, establir les condicions de possibilitat del coneixement que es troben *a priori* en el subjecte abans de qualsevol recepció d'impressions *a posteriori*. Des d'aquesta perspectiva, els transcendents kantians són primàriament constitutius de l'objecte de coneixement a partir de les dades aportades en la intuïció sensible. I aquí rau la dificultat: no presentant-nos més que la realitat com aquesta se'ns manifesta, no s'ultrapassa el punt de vista subjectiu, fundant així l'*Idealisme transcendental* i perdent de vista la possibilitat d'accedir a la realitat tal com és en si (*an sich*) quedant reduïda a la seva presència fenomènica. Dit d'una altra manera, els transcendents kantians són primàriament constitutius, però

¹³ *Ibidem*, pàg. 360-368.

¹⁴ Sobre aquesta qüestió es pot consultar l'obra de JOHANNES B. LOTZ. *La experiència transcendental*. Editorial Catòlica (BAC), Madrid 1982, sobretot les pàgines 9 a 13.

¹⁵ La convertibilitat no és mera sinonímia de termes, però tampoc no és diferència de denotació, car cada un dels transcendents ho denota «tot», és a dir, l'ens. Així per exemple *verum* no diria el mateix que *bonum*, però ambdós denotarien la mateixa realitat.

no constitueixen tan sols el coneixement de l'objecte, sinó que constitueixen també l'objecte de coneixement perdent en última instància la realitat en si i caient en l'idealisme. En definitiva, a l'idealisme kantianista no li manca un ordre transcendental, sinó que pareix que hi ha una inversió completa en relació amb la concepció clàssica: en lloc d'un ordre transcendental objectiu s'admet un ordre transcendental subjectiu.

La conclusió d'aquestes breus reflexions és clara. Per una banda els transcendentals desenvolupats pel pensament clàssic ens pretenen presentar directament els trets ontològics de la realitat (*ordo entis*) sense una clara preocupació per les condicions de possibilitat de l'accés a aquesta realitat (realisme ingenu). Per altra banda, els transcendentals kantians no són capaços d'abastar el ser de les coses (*noumen*), sinó tan sols ens mostren allò que se'ns dona en l'espai i en el temps (*fenomen*), constituint en definitiva un *ordo objecti*. Per tant, els predicats transcendentals kantians serien predicats de l'objectualitat *simpliciter*. En aquest punt és on el pensament de X. Zubiri es presenta en la seva radicalitat afirmant que el fet que només coneguem les coses fent-les objecte del nostre enteniment no implica que les coneguem només en tant que objectes. Per tant, tot i les limitacions que imposa al coneixement el fet d'haver de «convertir» la realitat en objecte de la nostra intel·lecció, això no implica la pèrdua de la realitat, sinó que les coses són conegudes en la seva dimensió de realitat. L'acte intel·lectiu, doncs, es dirigeix primordialment a la *res*, no a l'*objectum*, sinó a la *res objecta qua res*.¹⁶ Ho veurem a continuació.

IV. L'ordre transcendental segons Zubiri

Abordant la qüestió oberta per Kant com se'ns presenten les coses que diem reals, Zubiri afirma que l'home *sent* en les impressions la realitat; amb la qual cosa no tan sols coneix objectes, sinó que coneix la mateixa realitat. Ara bé, això és possible perquè allò que anomenam sensibilitat humana no és pura sensibilitat, sinó que és sensibilitat intel·lectiva, és un sentir intel·lectiu a causa que la percepció sensible de l'home inclou aquest moment d'impressió de realitat quedant, doncs, la mateixa sensibilitat immersa en la intel·ligència en tant que l'aprehensió de realitat és un acte elemental i exclusiu d'aquella.¹⁷ Per tant, la intel·ligència i la sensibilitat humanes formen una estructura unitària que Zubiri anomena *inteligencia sentiente* que descriu de la manera següent: «La inteligencia humana en sí misma, en tanto que inteligencia, está intrínseca y formalmente vertida a la sensibilidad, en tanto que sensibilidad, y, recíprocamente, en el caso del hombre [...], estas impresiones de la sensibilidad humana se encuentran intrínsecamente absorbidas en un acto intelectual. En su virtud este acto, como tal, es un acto único de intelección sentiente o de sentir intelectual y su término es asimismo un único objeto, a saber, el objeto real. Pero, en sí misma y formalmente, es una inteligencia sentiente que nos otorga lo que es la realidad por vía de impresión de realidad».¹⁸ Per tant,

¹⁶ XAVIER ZUBIRI. *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, pàg. 83 i 84.

¹⁷ *Ibidem*, pàg. 32 i 33.

¹⁸ *Ibidem*, pàg. 35.

per la impressió de la realitat, a més de realitats concretes (els objectes kantians o realitats *talitatives* segons Zubiri), l'home es troba *inespecíficament* instal·lat en la realitat en tant que realitat i ja que el vocable inespecífic precisament significa transcendental, l'home queda transcendentalment instal·lat en la realitat en tant que realitat.¹⁹ Per tant, per Zubiri és *transcendental* allò en què tot convé independentment de la seva *talitat*, ja que tot quant és real pertany a l'ordre transcendental i només quan ens fixam en la realitat en tant que real ens podem referir a les coses reals de manera específica, és a dir, fent referència a la seva *talitat*.²⁰ Per altra banda, realitat específica (talitativa) i realitat inespecífica (transcendental) no són dos ordres, sinó que entre aquests hi ha una estricta articulació: «Puedo considerar la realidad no solamente en función de su contenido concreto, en función talitativa, sino que puedo considerarla también en función transcendental; es decir, en tanto en cuanto cada uno de los aspectos que concretamente constituyen esto que llamamos una sustantividad es en el fondo un modo de ser realidad.»²¹ En definitiva, l'ordre transcendental és una dimensió real i efectiva de les coses que es fa present en la impressió de realitat: «El orden transcendental está presente al hombre primariamente, de una manera oscura y sin darse cuenta de ello, en la impresión de realidad. En la impresión de realidad el orden transcendental es *sentido* por el hombre en esa formalidad en que consiste el sentir intelectual humano... Estoy en la realidad precisamente estando en las cosas reales que son... Con ellas, sin embargo, en lo que estoy primaria y radicalmente es en la realidad, que constituye y que es constitutivamente el orden transcendental.»²²

Una vegada abastada la qüestió de la transcendentalitat en si mateixa, hauríem d'abordar a continuació com es desplega concretament aquest ordre transcendental, qüestió que supera amplament el propòsit d'aquesta comunicació. Per tal motiu ens limitarem a fer una breu descripció del contingut d'aquest ordre transcendental per centrar-nos en l'apartat següent en un d'aquells: el *pulchrum*, que és el tema que ens ocupa. L'ordre transcendental està integrat per un transcendental *simple* que és la *res* en la seva realitat substantiva i per un sistema de transcendents *complexos*: el *món* o la totalitat de les coses reals en la seva realitat respectiva, que, a la vegada, fonamenta els altres transcendents, *aliquid*, *verum*, *bonum* i *pulchrum*:²³ «La actualidad de la *res*, de la nuda realidad en ese mundo es lo que llamamos *ser* y, precisamente porque el ser es una actualidad en una respectividad, cada realidad es como ser, constitutivamente, un *aliquid*, un *verum*, y un *bonum*.

»El ente en cuanto tal y como nuda realidad, sin más, no está vertido directamente a una inteligencia y a una voluntad. Mas sucede que, si hay una inteligencia y una voluntad que forman parte de ese mundo, la actualidad del ser de esta inteligencia y de esta voluntad en las cosas es lo que puede conferir a estas realidades el carácter de *aliquid*, de

¹⁹ *Ibidem*, pàg. 38.

²⁰ *Ibidem*, pàg. 71 i 72.

²¹ *Ibidem*, pàg. 96.

²² *Ibidem*, pàg. 93 i 94.

²³ Zubiri no farà referència a aquest transcendental fins l'any 1975 en un escrit que titulà *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*.

²⁴ XAVIER ZUBIRI. *Sobre la realidad*, o.c., pàg. 155.

verum y de *bonum*». ²⁴ En definitiva, l'ordre transcendentel zubirià apareix no com un ordre de l'ens (escolàstica), ni de l'objecte (idealisme transcendentel kantianà), ni del ser (Heidegger), sinó com l'ordre de la realitat en tant que realitat.

V. El *pulchrum* com a moment transcendentel de la realitat en el pensament de X. Zubiri

La reflexió de Zubiri entorn del fenomen estètic ens remet primerament a analitzar la naturalesa del *sentiment* com a dimensió estructural de la intel·ligència humana l'anàlisi de la qual ens mostra el desplegament d'un procés radicalment unitari en tres moments: *inteligencia sentiente*, *voluntad tendente* i *sentimiento afectante*. ²⁵ Zubiri entén el sentiment com un mode d'*estar* realment en la realitat. Per tant, igual que la intel·ligència i la voluntat, el sentiment inclou el moment de realitat: «El sentimiento, por lo pronto, no consiste meramente en la modificación del tono vital, sino en que esa modificación concierne al modo de sentirme en la realidad... Es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática u odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad». ²⁶ Així doncs, juntament a l'actualització de la realitat en la intel·ligència com a *verum* o en la voluntat com a *bonum* en el sentiment la realitat queda actualitzada com a *temperant*. ²⁷ Ara bé, tot i que hi ha molts i diversos sentiments, des del punt de vista de la realitat que en tot sentiment s'actualitza, no n'hi ha més que dos: fruïció o gust i disgust: «Todos los sentimientos pueden tener esta doble modalidad del gusto y del disgusto; innegablemente. Son dos dimensiones de todo sentimiento según el modo de actualidad de lo real en él... La fruición es la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento.» ²⁸ Vet aquí el transcendentel que cercàvem: el *pulchrum* o actualització fruïtiva de la realitat en tant que realitat en el sentiment. D'aquesta manera, el sentiment estètic és la fruïció en quelcom de real simplement perquè és real: «Todo puede convertirse en término de un sentimiento estético. Basta con que en lugar de considerar las cualidades que efectivamente tiene, yo tenga la fruición y la complacencia en ello simplemente como siendo realidad... Lo que llamamos los «otros» sentimientos son los diversos «actos» y formas de atemperamiento a lo real. Como tales actos son actos y estados «míos». Pero «todo» sentimiento tiene una dimensión distinta: aquella según la cual no es un acto o estado mío, sino que es intrínseca y formalmente la *actualidad* de lo real». ²⁹ Per tant, tot i que els sentiments estètics poden variar segons els individus, el

²⁵ Per aprofundir en la unitat estructural de la intel·ligència, el sentiment i la voluntat segons Zubiri es pot consultar l'article d'Oscar Barroso Fernández. «La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri». *The Xavier Zubiri Review*, vol. 3, 2000/2001, pàg. 133-148.

²⁶ XAVIER ZUBIRI. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1992, pàg. 333 i 337.

²⁷ Temperar en el sentit d'acomodar-se o adaptar-se a les circumstàncies de la realitat. Traducció catalana del verb castellà «atemperar».

²⁸ X. ZUBIRI. *Sobre el sentimiento y la volición*, o.c., pàg. 340-341.

²⁹ *Ibidem*, pàg. 346-347.

moment històric i d'altres consideracions contingents, tenen una dimensió de realitat que queda actualitzada³⁰ fruitivament, l'expressió de la qual constitueix l'obra d'art.³¹

Arribats en aquest punt i amb la intenció de precisar el concepte de *bellesa* cal fer referència a un triple nivell o estrat:

a) *La fruïció de les coses «en la seva realitat»*. Cap metafísica de la realitat en tant que realitat i de les seves dimensions transcendents no pot separar-se de l'experiència concreta que sempre és sensible. Així doncs, l'accés primari a la bellesa és a través de l'experiència sensible que ens la presenta i oculta alhora en diferents nivells de profunditat fins a arribar també a l'experiència de la visible deformitat o la insuportable lletjor. Per tant, en aquest estrat ens trobam davant una immensa *dualitat* que oscil·la entre la perfecció de la forma i la desagradable deformitat.³² És, doncs, l'àmbit de la bellesa com a *perfecció*: «Todo aquello que constituye en una o en otra forma la perfección, es fuente de hermosura. Lo feo es justamente lo deforme».³³ En definitiva, aquí rau la relativitat en la consideració d'una cosa com a bella o no.

b) *La fruïció de les coses «per ser reals»*. En aquest segon nivell es pretén anar més enllà de la concepció de la bellesa com a *perfecció* i això per imposició de la dualitat a què hem fet referència a l'estrat anterior: «Lo deforme en cuanto deforme es justamente real, y en tanto que real, si se tiene la fruición de lo real *por ser real* y no *en su realidad*, entonces hasta lo más horrendo del Planeta se convierte *eo ipso* en objeto estético.

»Se dirá que aquí es donde lo estético no significa simplemente lo bello. Y, en efecto, así es».³⁴ Per tant, per la mateixa força interna del plantejament exposat fins ara, Zubiri es veu forçat a admetre que així com tot pot ser bell, de la mateixa manera tot pot ser lleig com veurem més detingudament a l'apartat següent.

c) *La fruïció de la realitat «en tant que realitat»: la transcendentalitat del pulchrum*. El *pulchrum* és l'actualització fruitiva de la realitat en tant que realitat en el sentiment. El seu caire transcendental deriva precisament d'aquesta actualització inespecífica o no talitativa de la realitat. Ara bé, per poder afirmar de manera estricta el caire transcendental del *pulchrum* s'han de donar simultàniament tres condicions. La primera és la *conversió* del *pulchrum* en la realitat, la segona exigeix que el *pulchrum* ha de suposar l'explicitació d'una dimensió de la realitat no derivable dels altres transcendents i la tercera és la integració del *pulchrum* en l'àmbit sistemàtic constituït per l'ordre transcendental.

a) *Convertibilitat del pulchrum en la realitat*. Hem mostrat fins ara que tot *pulchrum* és real, ara bé, és tota realitat un *pulchrum*? «En el caso del *pulchrum*, no toda realidad es bella, en el sentido de que puede haber cosas feas y horrendas. Pero sí tiene que ser forzosamente o bien bello o bien horrendo, y por consiguiente el carácter de *pulchrum*

³⁰ L'actualització de la bellesa artística només es pot fer a través de la matèria. Per tant, els materials de l'obra d'art són la manera d'actualitzar i expressar concretament allò que l'artista entén per realitat bella.

³¹ «La Lógica, la Ética y el Arte son tres expresiones de la actualidad primaria de la realidad en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento temperante del hombre», o.c. pàg. 351.

³² Per a una descripció més detallada d'aquest àmbit de la bellesa es pot consultar l'obra d'Abelardo Lobato, *Ser y belleza*, o.c., pàg. 72-84.

³³ X. ZUBIRI. *Sobre el sentimiento y la volición*, o.c., pàg. 360.

³⁴ *Ibidem*, pàg. 361.

es un ámbito que de una manera disyunta, pero transcendental, es inexorablemente pertinente a la realidad». ³⁵ Es tracta, doncs, d'un transcendental disjunt que suposa que tota realitat ha de ser necessàriament bella o lletja admetent, emperò, que de fet es dona un cert predomini de la bellesa sobre la lletjor o que tota realitat diu relació a la bellesa sigui en sentit positiu o negatiu. ³⁶ Aquest caire disjunt dels transcendentials *verum*, *bonum* i *pulchrum* deriva en darrera instància del caràcter *limitat* de la realitat en tant que realitat que necessàriament és present en tota metafísica de la transcendentalitat intramundana com és la que anam desenvolupant en aquests apartats.

b) *Quina dimensió específica de la realitat desplega el transcendental pulchrum?* El *pulchrum* expressa la capacitat de la realitat per manifestar-se i ser captada d'una manera agradable o fructiva. Per tant, tot i la unitat estructural de la intel·ligència humana que, com ja hem vist abans, es desplega a través de la *inteligencia sentiente*, *voluntad tendente* i *sentimiento afectante* cada moment té una funció específica pròpia. Així, l'especificitat de la intel·lecció és l'*actualització* de la realitat, l'especificitat de la volició és l'*elecció* d'aquesta realitat i l'especificitat del sentiment és la *fruïció* de la realitat actualitzada per la intel·ligència i apropiada per la voluntat.

c) *El pulchrum com a element del conjunt dels transcendentials.* Els transcendentials *verum*, *pulchrum* i *bonum* actualitzen la realitat en referència a la intel·ligència, al sentiment i a la voluntat respectivament i formen, d'aquesta manera, una unitat intrínseca en virtut de la qual aquests tres caràcters es poden convertir els uns als altres: «El *verum*, el *pulchrum* y el *bonum* se recubren. Esto es esencial. Uno piensa nada más que en el *bonum*, y se dice que la verdad es el bien de la inteligencia, y que la belleza es el bien de los sentimientos. Pero puedo partir de otros transcendentales distintos del *bonum*. Puedo partir del transcendental verdad, y entonces la belleza es la verdad del sentimiento estético, y el bien es la verdad moral de la voluntad. La belleza tiene su propia verdad, como la tiene la bondad. Y puedo partir de la propia belleza, y descubrir que entonces la belleza es un carácter de fruición de la verdad en la inteligencia, y un carácter de fruición de la bondad en la voluntad». ³⁷ Per altra banda, el *verum*, el *bonum* i el *pulchrum*, en tant que moments de la realitat transcendentalment limitada, són disjunts, és a dir, dualitzen la realitat en vertadera o falsa, bona o dolenta, bella o lletja. Finalment, són tres caràcters del món metafísicament considerat, és a dir, són tres actualitzacions del món definit com la totalitat de les coses reals en la seva realitat respectiva.

V. Consideracions conclusives

En aquesta comunicació hem volgut tractar la qüestió del *pulchrum* i tota la problemàtica que l'envolta des d'un caire estrictament metafísic entroncant, d'aquesta manera, amb la més genuïna tradició de la filosofia occidental. Des d'aquesta perspectiva hem vist com la bellesa és una dimensió de la realitat en tant que realitat i, per

³⁵ *Ibidem*, pàg. 381.

³⁶ Aquest mateix raonament s'estendria també als transcendentials *verum* i *bonum*, que són considerats igualment disjunts per Zubiri.

³⁷ X. ZUBIRI. *Sobre el sentimiento y la volición*, o.c., pàg. 387.

tant, una dimensió transcendental d'aquesta realitat la finitud i limitació de la qual inclou la possibilitat del seu contrari: la lletjor. D'això hem dit que se'n diu un *transcendental disjunt* seguint la terminologia usada per Zubiri.

Aquesta transcendentalitat del *pulchrum* s'ha tractat des d'unes posicions metafísiques, les de Zubiri, que intenten superar plantejaments anteriors o alternatius que re-dueixen l'ordre transcendental a un ordre *a priori* que reposa sobre si mateix *més enllà* de la realitat concreta (talitativa). És a dir, un ordre que, en el cas de l'Escolàstica, ni tan sols Déu pot evitar en l'acte creador, i en el cas de l'idealisme transcendental kantià, es constitueix en norma metafísica i ontològica a la qual s'han d'acomodar totes les realitats concretes i substantives que existeixen en el món.

En canvi, el plantejament de Zubiri ens intenta mostrar que la dimensió transcendental és una dimensió real i efectiva que les coses tenen i que es fa present a l'home en la mateixa impressió de realitat en què consisteix el fet de sentir intel·lectiu humà.

Des d'aquest esquema formal, *el pulchrum* és l'actualització fruitiva de la realitat en tant que realitat en el sentiment, l'expressió de la qual és precisament l'essència de l'art.