



La *belleza* en Boecio (c. 477-524): una fuente para la doctrina medieval de los *trascendentales*

Boethius (c. 477-524) on *Beauty*: a source for the mediaeval doctrine of the *transcendentals* concepts

A beleza em Boécio (c. 477-524), fonte para a doutrina medieval dos *trascendentais*

Gerald CRESTA¹

Resumen: La Edad Media, en su recepción y sistematización de conceptos de la tradición clásica, ha relacionado el bien con la causa final y lo bello con la causa formal. Ya Plotino y Agustín habían declarado que *speciosus* viene de *species*, forma. En el S. XIII, cuando la doctrina de los trascendentales propiamente dicha inicia su recorrido en busca de instancias de fundamentación, encuentra en la *Summa fratris Alexandri* una referencia clave de la forma al principio sustancial de vida, esto es, al concepto de forma aristotélica. La corriente de pensamiento franciscano, que en este contexto cobra inusitada fuerza en la obra iniciada por Alejandro de Hales y continuada por Buenaventura, provee al pensamiento medieval una nueva reflexión sobre la base de los conceptos trascendentales: son convertibles y difieren lógicamente, y por ende, la verdad es pensada como la disposición de la forma con relación al interior de los entes, mientras que la belleza señala la disposición del ente con relación al exterior. El presente trabajo intenta rastrear una fuente de la doctrina medieval acerca de la belleza trascendental en el análisis del concepto de forma en Boecio, específicamente en las formulaciones que presentan los textos *De Trinitate* y *De Consolatione Philosophiae*.

Abstract: The Middle Ages, in its reception and systematization of concepts of the classical tradition, has linked the good with the final cause and what is beautiful with the formal cause. Plotinus and Augustine had already declared that *speciosus* comes from *species*, form. In the 13th century, when the doctrine of transcendentals concepts begins its journey in search of foundation, finds in the *Summa fratris Alexandri* a key in the reference of the form at the substantial principle of life, that is, the concept of Aristotelian form. Franciscan thought, which in this context assume an unusual strength in the work initiated by Alexander of Hales and continued by Buenaventura, provides the medieval thought a new reflection on the basis

¹ Investigador del CONICET, Profesor de la Universidad Católica de Buenos Aires. *E-mail:* gerald.cresta@gmail.com.



Susana Beatriz VIOLANTE, Ricardo da COSTA (orgs.). Mirabilia 28 (2019/1)
The Medieval Aesthetics: Image and Philosophy
La Estética Medieval: Imágen y Filosofía
A Estética Medieval: Imagem e Filosofia

Jan-Jun 2019/ISSN 1676-5818

of the transcendentals concepts: they are convertible and differ logically, and therefore, the truth is thought of as the layout of the form relative to the interior of the entities, while the beauty points out the disposition of an entity in relation to the outside. This paper aims to trace the source of the medieval doctrine about the transcendental beauty in the analysis of the concept of form in Boethius, specifically the formulations presented in both texts *De Trinitate* and *The Consolatione Philosophiae*.

Keywords: Boethius – Mediaeval thought – Transcendentals concepts – *Beauty*.

Palabras-clave: Boecio – Pensamiento Medieval – Conceptos trascendentales – *Belleza*.

ENVIADO: 30.04.2019
ACEPTADO: 20.05.2019

Introducción

La noción de forma presenta históricamente al menos cinco posibilidades de abordaje, de las cuales interesan aquí en particular dos de ellas: el sentido filosófico general, en cuanto término acuñado por el pensamiento metafísico griego, y el sentido estético, en cuanto vocablo propio de las definiciones de belleza en los autores medievales que recuperan así la riqueza de una tradición clásica en la que el orden del cosmos y la expresión propia de su armonía no era ajena a la contemplación estética en su más pleno alcance y significación. Esta doble perspectiva, unificada en la doctrina de los trascendentales, sirve de base para una concepción estético-metafísica que ha consolidado fuertemente los esquemas del saber medieval en el ámbito de las cuestiones relativas a los fundamentos del ser.

En el sentido filosófico general, se destaca otra distinción surgida entre los griegos: la distinción entre figura y forma, en correspondencia con la figura externa y la figura interna de un objeto, y en donde con frecuencia la comprensión de la primera lleva a la comprensión de la segunda. Mientras que la figura externa es accesible a la percepción sensible, la interna es sólo percibida por la mente, por ser una suerte de figura latente e invisible. Es la llamada también idea, el *eidos* platónico que en el mundo latino es vertido como *species*, *notio*, *genus*, y también forma.

Este vocablo aparece desde luego también en Aristóteles, expresado en el binomio materia-forma y su equivalente dinámico potencia-acto, es decir, un esquema de pensamiento por



medio del cual se llega a la comprensión del universo en cuanto inmóvil y en cuanto conjunto de entes en constante devenir. Unos conceptos, por lo pronto, que señalan la trama ontológica de las realidades existentes. Y dos binomios que asimismo encierran en su alcance el reconocimiento de principios metafísicos relativos al develamiento del ser y sus diversas modalidades.²

Por otra parte, el sentido estético del término forma remite a la distinción corriente entre forma y contenido, similar a la mencionada de forma y materia, aunque con la salvedad de que mientras que la forma en sentido metafísico es de naturaleza conceptual, la forma en sentido estético posee notoriamente un carácter sensible. Y en el ámbito de los procesos estéticos el contenido no es una materia que en su actualización mediante la forma logra su plena determinación, sino aquello que se presenta dentro de una forma. Con independencia de los debates particulares acerca de las relaciones entre forma y contenido, es sugestivo el uso estético del concepto de forma para señalar un conjunto ordenado de cualquier índole en el que los elementos que participan se encuentran en una determinada armonía.

Esta disposición es una organización de tales elementos previamente dados, y es lograda por medio de una injerencia de naturaleza espiritual que otorga al conjunto su final adecuación entre forma y contenido. Precisamente en esta última consideración estética la forma no se contrapone al contenido. Es decir que la llamada obra artística bella sería el resultado de una armonía interior que fundamenta su carácter sobresaliente en la manera en que forma y contenido han logrado unificarse en un equilibrio pletórico y a la vez sobrio.

Esta totalidad acabada, verificable por la contemplación del espíritu sensible a la belleza, está también presente en la íntima esencia de los entes del mundo natural, y ambas coinciden en que pueden ser comprendidas como expresión de un fundamento trascendental en el que una única Belleza resplandece en todo acto creador. No se trata

² Cf. FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004, II, 1374-1377. Para un panorama del tratamiento del concepto de forma en Platón, véase *Cármides*, 154 d; *Crítias*, 116 d; *Protágoras*, 352 a; *Banquete*, 189, 196 a, 205 b, 210 b; *Fedón*, 73 a; *República* (Pol.), III 402 d, IV 424 c, VI 510 d; *Parménides*, 132 d, 149 e; *Timeo*, 51 a, 57 c, entre los más relevantes. Para Aristóteles, *Física*, II, 193b y 260 b; *Metafísica*, VII, 4 1028a-1041b. Un texto exhaustivo acerca del concepto es ZARAGÜETA, J - GONZÁLEZ ALVAREZ, A *et al.*, *La forma. IV Semana Española de Filosofía*. Madrid: Editorial C.S.I.C. - Instituto Luis Vives de Filosofía, 1959, *passim*.



por tanto de una belleza entendida como contrapuesta a la fealdad, sino de la belleza que late misteriosamente en el corazón del ser.

I. La distinción boeciana entre *esencia* y *existencia*

Si la existencia se identifica en Aristóteles con el acto y el acto con la forma, porque no hay forma que no se encuentre en acto, es decir, que no exista, la investigación acerca del fenómeno de lo bello presupone una indagación de la esencia para comprender las modalidades de la apariencia. A su vez, el análisis de la apariencia conlleva una implicancia directa de la forma esencial o interna del objeto, sin la cual no se obtiene el acceso al fundamento del fenómeno estético. Y sin ese acceso, no es posible ni una teoría estética ni ninguna otra, porque queda imposibilitado cualquier desarrollo de definición.

En este sentido, Boecio puede ser considerado no sólo como quien elabora y transmite las doctrinas antiguas a los siglos posteriores, sino también como quien crea una terminología filosófica latina en donde resaltan fórmulas y conceptos que serán asimilados por los pensadores medievales, como por ejemplo las definiciones de eternidad, de persona y de esencia. Precisamente ésta última es considerada clásica y de gran relevancia para los desarrollos metafísicos medievales porque consiste en una doble aproximación al término: por un lado, es considerada como forma, y por otro, como natura. Es forma en el sentido en que constituye radicalmente el ser de los entes³; es natura, en cuanto puede ser objeto del intelecto y es, por lo tanto, objeto de definición. El término permite la coherente unificación de una fundamentación ontológica y a la vez lógica, porque remite a la esencia en el sentido de lo propio de un ente, y simultáneamente satisface la necesidad intelectual de una expresión en el orden del lenguaje.

La distinción entre el *esse* y el *id quod est* es una de las cuestiones que se encuentra a la base de la metafísica boeciana y repercute en una clara indicación para los autores medievales sobre las relaciones de convertibilidad mutua entre los conceptos trascendentales del ser. Un ejemplo de esto es el pasaje de la *Consolatio* en el que afirma la identidad entre la

³ Nótese que la derivación de *essentia* (*de esse*) se refiere aquí al *esse* como ser (dividido en las diez categorías) y no a la cópula de la oración.



existencia, la unidad y la bondad: “Todo lo que existe es uno, y la unidad misma coincide con el bien. De aquí que todo lo que existe resulta también ser bueno”.⁴

Sin lugar a dudas, la instancia de una composición trascendental le significaba a Boecio un avance especulativo respecto de la forma platónica que solamente encuentra la posibilidad de asimilar el ser en una estructura emanacionista. En este sentido, la apuesta boeciana de afirmar la bondad de todo lo creado permite acceder a una divinización del cosmos en tanto que la distinción en el ser creado entre el ser (*esse*) y aquello que es (*id quod est*), mientras que en Dios no se presenta ninguna distinción.⁵

Con esta intuición especulativa que puede ser comprendida en un orden filosófico-teológico, no sólo hay un paso más allá de Platón, sino también de la concepción de la forma en Aristóteles y aún de la filosofía de Séneca, porque Boecio habla de un Dios personal como el Ser mismo (*ipsum esse*) a partir de cuya realidad suprema surge todo lo creado y además es sostenido en su existencia. La donación del ser al mundo por parte de Dios, concebido como forma pura y carente por tanto de materia, es una primera formulación -en el modo presentado por Boecio- de lo que será luego desarrollado en las diversas versiones escolásticas, que tomarán esa concepción de la forma entendida como la indiferenciación entre esencia y existencia, y cuya necesidad de la materia es requisito para realizar su ser concreto.

II. El texto del *De Trinitate* y su aporte desde la categoría de *relación*

El concepto de esencia en el tratamiento boeciano de la divinidad, es abordado en sus opúsculos teológicos a partir de una cuestión de cognoscibilidad de la misma por medio de la razón humana. El interés es por cierto de índole gnoseológica, pero también se extiende a las relaciones entre ciencia y religión, específicamente entre filosofía y teología, en un estilo breve y no exento de dificultades para su comprensión.

El capítulo V del texto concluye con una fundamentación de la unidad divina a partir de un argumento basado en la predicación de la sustancia en un contexto de relación. Boecio busca aquí resolver la cuestión de la pluralidad en la esencia divina, corolario de la

⁴ “Omnes namque quod sit unum esse ipsumque unum bonum esse qui consequens est ut omne quod sit id etiam bonum esse videatur”, BOECIO. *De Consolatione Philosophiae*, IV, pr. 3, 14.

⁵ Cf. LLUCH-BAIXAULI, Miguel. *Boezio. La ragione teologica*. Milano: Editorial Jaka Books, 1977, p. 67 ss.



afirmación del dogma trinitario. Menciona a modo de ejemplo la relación que se establece entre dos realidades como pueden ser el amo y el esclavo, que no permite un predicado de sustancia por el hecho de que al quitar una de las partes de la relación, la otra queda instantáneamente anulada en cuanto tal. Contrariamente a lo que sucede con la blancura que se añade a un cuerpo, en la primera relación no puede hablarse de un añadido, disminución o cambio en una de las instancias, sino que se debe tomar en consideración la esencia de cada una de las partes y concluir que la relación se presenta aquí como causada por un segundo término, externo al primero.

Por tanto, el predicado que no se hace de alguna cosa conforme a una propiedad de lo que ella misma es, en nada produce diferencias ni cambios posibles, y de manera alguna modifica la esencia.⁶

Algo similar a la relación entre estar a la izquierda o a la derecha de algo, situaciones que no cambian a la esencia de las partes involucradas en la relación. Ser Hijo no modifica la esencia propia del ser Padre, porque no añade algo a lo que es en sí mismo el ser Padre. Dios no tiene ninguna diferencia que lo distinga de sí mismo; y por otra parte, si en la divinidad el Hijo es una extensión de la sustancia del Padre, éste último no ha comenzado a serlo en tiempo dado, por lo que se trata claramente de un predicado de relación o relativo.

No puede decirse que por añadir algo ajeno a Dios se convierta en el Padre; pues como la extensión del Hijo es para él precisamente su propia sustancia, nunca comenzó a ser el Padre; por tanto, ese predicado es relativo.⁷

En consecuencia, la unidad de la Trinidad queda fundamentada en una ausencia de diferenciación esencial que garantiza una ausencia de pluralidad, ya que allí donde no puede afirmarse una diferencia sustancial, no puede tampoco afirmarse una pluralidad esencial.

Dios ninguna diferencia tiene que lo distinga de Dios [...] Y donde no hay diferencia, no hay pluralidad; donde no hay pluralidad, hay unidad. Y ninguna otra cosa podría producirse de

⁶ “Quaere que secundum rei alicujus, in eo quod ipsa est, proprietatem, non faciunt praedicationem, nihil alternare vel mutare querunt, nullamque monino variare essentiam”, BOECIO. *De Trinitate*, V, 30.

⁷ “Neque accessisse dici potessi aliquid Deo, ut Pater fieret; non enim coepit esse unquam Pater, eo quod substantilâis quidem ei est productio Filiî, relativa vero praedicatio Patris”, BOECIO, *De Trinitate*, V, 42.



Dios, sino Dios. En sus aspectos enumerados, pues, la repetición de la unidad no crea pluralidad.⁸

Unidad como nota esencial del primer Principio divino y trascendencia del mismo respecto de la esencia de los entes creados, será una de las notas distintivas que Boecio aporta a los siglos venideros en una estructura conceptual vincular entre filosofía y teología, donde los argumentos de evidente raigambre aristotélica y la aspiración platónica a la trascendencia de las Formas son representativos de su programa de unificación de la tradición clásica. Y dentro de estos esquemas, el Bien aparecerá asimismo como modo de nombrar la esencia divina, junto a la Unidad y la Belleza, de manera que la realidad ontológica se verá traspasada por entero en lo más profundo de su naturaleza esencial por estas notas distintivas de orden metafísico-teológico.

La importancia de estos desarrollos boecianos en la escolástica medieval incluye el conocido *Comentario* de Tomás de Aquino al *De Trinitate*. Allí resalta el contraste entre el platonismo más plotiniano de Agustín, dominado por su movimiento ascendente de las creaturas múltiples a la unidad del Creador, con el formalismo boeciano que interesa a Tomás en lo que hace a un movimiento descendente a partir la unidad divina. Se trata no sólo de un mayor formalismo, sino del carácter propio de la lógica boeciana, que se muestra en la división de contenidos en los diferentes opúsculos trinitarios, en el ordenamiento y mutua referencia entre ellos, y en la penetración del espíritu lógico en la argumentación interna de todo el tratado.⁹

Esto muestra una estructura de pensamiento que en el *De Trinitate* de Agustín comienza per *auctoritates* y continúa mediante analogías de orden psicológico para posibilitar un conocimiento de la unidad del alma con Dios a través de la interioridad, primero, y luego el ascenso hacia el primer Principio. La argumentación racional aquí es secundaria, y lo principal es la referencia plotiniana a las partes del alma superior e inferior. En Boecio, en cambio, habría una vertiente diversa, de una espiritualidad cristiana más cercana a la escuela de Proclo, en la que toda el alma desciende al mundo temporal y es capaz de ascender en

⁸ “Deus vero nullas habet differentias quibus differat a Deo, a nullo eorum differi. Differentiae vero ubi absunt, abest pluralitas; ubi abest pluralitas, adest unitas”, BOECIO, *De Trinitate*, V, 53.

⁹ SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, (Decker), Leiden, 1959. Cf. HANKEY, Wayne J. “Boethius De Trinitate and St. Thomas Aquinas”, en *Atti Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Pavia, 5-8 Ottobre 1980. Roma: Editorial Herder, 1981, p. 369.



un movimiento de retorno al Principio unitario por medio del poder dado a lo sensible con auxilio de la teúrgia.

En esta perspectiva, presente también en el Pseudo-Dionisio, el Uno puede ser situado en el principio y no solamente considerado como un fin buscado por el alma en su ascenso. Los elementos de estas doctrinas son sistematizados por Eriugena en su *Divisione Naturae*, pero Tomás ya los encuentra en la lógica de Boecio.

IV. El texto *De consolatione philosophiae* como giro antropológico

Boecio divide la filosofía en tres partes: la física, que considera las realidades en movimiento y no abstraídas de la materia; la matemática, que considera las realidades mentalmente separadas de la materia; y la teología, que refiere a las realidades también abstraídas de la materia, pero no por el entendimiento, sino en sí mismas, esto es, ontológicamente.

Esta nueva diferenciación comporta un paso significativo en dos ámbitos específicos del conocimiento: primero, Boecio efectúa un giro respecto de la concepción epistemológica del *Comentario a la Isagogé*, sin dejar de sostener el valor ontológico de las realidades metafísicas, como bien considera Lluç-Baixaui, “se interesa más por la capacidad del sujeto cognoscente que por la comprensibilidad del objeto conocido”.¹⁰

Por supuesto, y teniendo en cuenta el contexto histórico-cultural en el que reflexiona Boecio, este viraje en su clasificación de los saberes no solo significa un cambio de perspectiva, que en todo caso podríamos adjudicar a su interés por la unificación de los sistemas platónico y aristotélico, sino que indica una actividad especulativa —la *intelligentia*— que antes había limitado a Dios (*proprie*), y que ahora incluye al hombre, o al menos el hombre participaría de esta facultad, que en principio es divina. Con todo, esta adjudicación no siempre es clara en Boecio.

¹⁰ LLUCH-BAIXAUI, Miguel. “Razón e intelecto en Boecio”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, Vol. 0, 1993, p. 107. Josep-Ignasi Saranyana destaca la presencia en Boecio de una propia teoría del conocimiento. Cf. SARANYANA, Josep-Ignasi. *Historia de la Filosofía Medieval*. Pamplona: Editorial Eunsa, 1989, p. 83.



Por ejemplo, en la misma *Consolatio Philosophiae*, al clasificar las facultades cognoscitivas, el autor reserva para Dios la *intelligentia*, al igual que en el opúsculo teológico; mientras que en el mismo texto atribuye a Dios la *ratio* que había restringido al hombre. Una explicación puede ser la que considera contextos diferentes en cada caso; en la *Consolatio*, Boecio se refiere al intelecto humano como creado, mientras que la inteligencia divina es increada. De este modo, establece la diferencia entre una y otra, pero de cualquier manera no queda del todo especificada la falta de razón en Dios o la falta de inteligencia en el hombre. Hay autores que se inclinan por una interpretación restrictiva de la *ratio* al hombre, y otros que disienten con la interpretación anterior.¹¹

En segundo lugar, es importante porque se trata de una posibilidad de lectura de los conceptos trascendentales, a partir de la cual alcanzaría pleno sentido la orientación gnoseológica de este giro boeciano. Porque si en esta obra de madurez Boecio entiende que es posible al hombre acceder a un conocimiento del tenor de la *intelligentia*, esto es, un conocimiento propiamente divino, y si tal facultad tiene por objetos aquellas realidades que no son abstraídas por la mente a partir de la materia, entonces los conceptos de unidad, verdad, bondad y belleza formarían parte de este contenido de objetos del pensamiento puro al que nos referíamos en el apartado anterior. No son formas categoriales, porque ya Aristóteles había señalado que uno y ser son conceptos transcategoriales, no predicamentales; tampoco serían los universales como especie o género, porque no son abstraídos de los entes materiales, ni tampoco son géneros supremos de las cosas, porque se trata de atributos que son pensados como esenciales al ente en cuanto ente, a la vez que presentes ónticamente en cada ente singular.

De ahí, la mutua convertibilidad de los mismos entre sí y con el ente en cuanto ente. Si bien es cierto que en Aristóteles los conceptos transcategoriales son metafísicos y no ontológicos, es decir, necesariamente se busca a través de ellos una explicación del ente en tanto ente, por lo cual su carácter propio es universal, debe tenerse en cuenta que al reformular las reflexiones de índole metafísica y sobre todo en su relación con elementos de orden religioso, queda abierta la posibilidad legítima de expandir las notas constitutivas de esa universalidad y buscar su expresión concreta en los entes singulares. Una interpretación como la de Boecio muestra no sólo que es factible, sino también que es

¹¹ Para la primera interpretación, véase MAIOLI, Bruno. “Teoria dell’essere e dell’esistente e classificazione delle scienze”, en M. S. *Boezio. Una delucidazione*. Roma: Editorial Bulzoni Editore, 1978, p. 35-37; para la segunda, LLUCH-BAIXAULI, Miguel. “Razón e intelecto en Boecio”, *op. cit.*, p. 108.



legítimo en el marco de una teoría del conocimiento que utilice el instrumental de los conceptos trascendentales para acrecentar el saber sobre la realidad en su conjunto.

La importancia de esta posibilidad en la que gnoseología y metafísica se funden, radica, asimismo, en el hecho de que la trascendencia es la constitución original de la subjetividad de un sujeto, de manera tal que en ella puede rastrearse la conexión o conexiones entre los objetos del pensamiento puro en cuanto objetos de la subjetividad -conocimiento-, y los trascendentales como objetos -que no son subjetivos- propios de la realidad transcategorial, aunque accesibles en los entes al conocimiento humano, sea este comprendido bajo los criterios platónicos o aristotélicos, porque en ambos se produce el concepto y se considera una referencia necesaria más allá de la experiencia concreta: las Ideas para uno, el intelecto agente para el otro. Si bien esta referencia es más reconocible en la trascendencia de las Ideas platónicas, en el caso de Aristóteles debe ser abordada a partir de su consideración del intelecto agente, fundamentalmente en las penúltimas líneas del capítulo quinto del libro tercero del *De anima*, donde afirma que el intelecto “una vez separado es aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”.¹²

Así, la belleza en la obra boeciana responde a un preciso conjunto de conceptos estéticos que reaparecerán en el medioevo como aporte para la sistematización de los conceptos trascendentales. Para Boecio, la belleza del mundo creado conduce a Dios mismo porque Dios es la belleza originaria. Todo lo que a nosotros nos aparece como bello (*pulchrum*) existe anticipadamente en Dios como realidad original (*pulcherrimus*).¹³

Conclusión

Se preguntaba San Agustín, ¿qué podemos amar a no ser la belleza? La belleza es la una multiplicidad unificada por medio de la forma. No sin un sentido claramente metafísico, es posible comprender el alcance de la proporción en una doctrina de los trascendentales donde la unidad constituye la primera nota distintiva trascendental del ser; es el principio de esa unificación sin la cual no es concebible una multiplicidad. La cantidad propia del

¹² ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5.

¹³ “Tu concta superno ducis ab exemplo, pulchrum, pulcherrimus, ipse mundum mente gerens similique in imagine formans perfectasque iubens perfectum absolvere partes”, BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, III, 9. Cf. LLUCH-BAIXAULI, M. *Boezio: La ragione teológica*. Milano: Editorial Jaka Books, 1997, p. 121.



número es leída en su carácter cualitativo para encontrar en los elementos contrarios la armoniosa mezcla que los constituye mutuamente en su ser.

Boecio supo que era necesario transmitir esta estética del número y de la forma a la Edad Media, y al hacerlo refuerza su expresión matemática para afianzarla en un horizonte metafísico-teológico. Y en el desarrollo de esa transmisión, sostenida por una teoría general de la proporción, nos remontamos hasta Aristóteles y Teofrasto, autores que, como afirma De Bruyne, nos conducen de nuevo a los grandes clásicos griegos.¹⁴

La mayoría de los intérpretes coinciden en que la fuente principal de la estética de la proporción se encuentra en los tratados técnicos transmitidos por Boecio. La visión medieval del mundo, por tanto, es un eco de aquellos intentos de sistematización. Esos ecos pueden hacerse oír con refinada tenacidad hasta el siglo de oro de la escolástica medieval.

Fuentes

- ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera. Ex recensione I. Bekkeri*. Berlin: Ed. Academia Regia Borussica, 1831-1870.
BOECIO. *De Trinitate. Patrologia Latina* 64, 1247-1256. Paris: Ed. Migne, 1844-1855.
PLATON. *Platonis Opera. Recognovit Brevique Anotatione Critica Instruxit* (Ioannes Burnet). Oxford: Oxford Classical Texts, 1900-1907.
SANTO TOMAS DE AQUINO. *Expositio super librum Boethii de Trinitate*. Leiden: Ed. Decker, 1959.

Bibliografía

- DE BRUYNE, E. *La estética de la Edad Media*. Madrid: Editorial Antonio Machado, 1994.
HANKEY, W. J. “Boethius De Trinitate and St. Thomas Aquinas”, en *Atti Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Pavia, 5-8 Ottobre 1980. Roma: Editoril Herder, 1981.
LLUCH-BAIXAULI, M. *Boezio: La ragione teológica*. Milano: Editorial Jaka Books, 1997.
LLUCH-BAIXAULI, M. “Razón e intelecto en Boecio”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, Vol. 0, 1993.
MAIOLI, B. “Teoria dell’essere e dell’esistente e classificazione delle scienze” in M. S. *Boezio. Una delucidazione*. Roma: Editorial Bulzoni Editore, 1978.

¹⁴ Cf. DE BRUYNE, Edgar. *La estética de la Edad Media*, Madrid: Editorial Antonio Machado, 1994, p. 30.



Susana Beatriz VIOLANTE, Ricardo da COSTA (orgs.). *Mirabilia* 28 (2019/1)
The Medieval Aesthetics: Image and Philosophy
La Estética Medieval: Imágen y Filosofía
A Estética Medieval: Imagem e Filosofia

Jan-Jun 2019/ISSN 1676-5818

MORA, J. FERRATER. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.
SARANYANA, J.-I.. *Historia de la Filosofía Medieval*. Pamplona: Editorial Eunsu, 1989
ZARAGÜETA, J - GONZÁLEZ ALVAREZ, A *et al.*, *La forma. IV Semana Española de Filosofía*. Madrid:
Editorial C.S.I.C. - Instituto Luis Vives de Filosofía, 1959.