

LA SUMMA HALENSIS: TRADICIÓN Y RENOVACIÓN EN TORNO AL PROBLEMA DE LA BELLEZA

HUGO COSTARELLI BRANDI

UNCuyo

RESUMEN: uno de los puntos que la metafísica del siglo XIII recorrió con suma originalidad fue el de aquellos modos del ente, como la unidad, la verdad y el bien, que exceden los límites planteados por las categorías. Sin embargo, la belleza no tuvo en ello el protagonismo intelectual de los anteriores, sobre todo por haber sido presentada siempre en relación al bien, bajo cuyo auspicio parecía no encontrar un lugar propio. Ante ello, la *Summa* redactada por Alejandro de Hales y un grupo de colaboradores, se ofrece como un caso original que intenta, desde una renovada lectura de la tradición, dar al *pulchrum* un estatuto particular, habilitando también con ello nuevos desarrollos especulativos.

PALABRAS CLAVE: *Summa Halensis*; Alejandro de Hales; belleza; trascendentales.

The Summa Halensis: tradition and renewal about the problem of beauty

ABSTRACT: One of the topics that the metaphysics of the Thirteenth Century studied with particular originality was the modes of the being, such as unity, truth and good, which exceed the limits set by the categories. However, the beauty did not have the intellectual prominence of the others, mostly because it was always presented in relation to the good, and then do not find a place of its own. The *Summa* written by Alexander of Hales and his disciples, provides a new reading of the tradition and gives to the *pulchrum* a particular status, enabling new speculative developments.

KEY WORDS: *Summa Halensis*; Alejandro de Hales; beauty; transcendentals.

1. LA UNIDAD DEL BIEN Y LA BELLEZA

Se sabe que uno de los grandes temas metafísicos que abordó el siglo XIII es el de los llamados, con posterioridad, *trascendentales*¹. La herencia platónica y aristotélica, concentrada en la conservación y explicación de la unidad del *éidos* o de la *ousía* respectivamente, junto a la tradición patristica, especialmente presente en las figuras de Agustín de Hipona y de Dionisio Areopagita, dejaban a los pensadores de este siglo la particular tarea no sólo de precisar los límites propios de cada uno de aquellos modos convenientes a todo ente sino también la de dar con una distinción que no mancillara la prístina unidad entitativa. ¿Podría pensarse en una distinción entre lo *uno* y lo *verdadero*?; o más problemático aún, ¿sería posible llevar esa distinción al plano de la *belleza* misma, vinculada tradicionalmente con el *bien*?²

¹ Cfr AERTSEN, J. A., *La Filosofía Medieval y los Trascendentales. Un Estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Navarra, 2003; y AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1996.

² Sobre este punto en particular vale recordar nuevamente la fuerte tradición neoplatónica, recibida por el siglo XIII especialmente de Dionisio Areopagita a través de su *De Divinis Nominibus*, la que sin duda se remonta por Plotino hasta Platón. En tal sentido conviene cfr.: AREOPAGITA, D., *Los Nombres Divinos*, c. 4, §§ 7-10, trad. Pablo Cavallero, Losada, Buenos Aires, 2007.

Los esfuerzos de Alberto Magno³ y de sus discípulos, Ulrico de Estrasburgo⁴ y Tomás de Aquino⁵, constituyen casos destacables en aquella empresa. Estos frailes dominicos urdieron sobre la matriz recibida importantes desarrollos especulativos cuya validez se prolonga hasta nuestros días. Sin embargo, uno de los primeros escolásticos en ocuparse de los trascendentales⁶, y en concreto de la belleza y de su particular lugar frente al bien y a la verdad, fue aquel maestro de la Universidad de París devenido fraile franciscano cuyas enseñanzas quedarían compiladas en la afamada *Summa Fratris Alexandri*. Me refiero a Alejandro de Hales.

Conocido principalmente por dicha obra, cuya autoría ha sido objeto de eruditos estudios durante el siglo pasado⁷, el doctor franciscano, ocupándose en la primera parte de la unidad de Dios, aborda el tema de la distinción de los trascendentales *unum*, *verum* y *bonum*, para luego, en la segunda parte de su *Summa*, extenderse con gran maestría sobre el *pulchrum*.

³ Cfr. ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 38-41, en *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXXVII/1, Editio Coloniensis, ed. P. Simon, Münster, 1972: «lo bello es el esplendor de la forma sustancial o accidental sobre las partes proporcionadas y terminadas de la materia [...] y esto es como la diferencia específica que cumple plenamente la razón de lo bello».

⁴ Cfr. ULRICO DE ESTRASBURGO, *Summa de Bono*, l. II, tr. 3, c. 4, 1, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii* (ed. Kurt Flasch und Loris Sturlese), ed. Alain de Libera (liber 2, tr. 1-4), Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1987: «Así como la forma es la bondad de cualquier cosa, en cuanto es la perfección deseada por lo perfectible, así también [ocurre con] la belleza de toda cosa, en cuanto que por su nobleza formal, según Dionisio, es como la luz que esplende sobre lo formado, lo que es evidente por el hecho de que la materia en razón de la privación de la forma es llamada por los filósofos *mala-fea* y desea a la forma así como lo malo-feo a lo bueno o bello».

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1, ed. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000: «Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent». En lo sucesivo, todas las obras de Tomás serán citadas según esta edición con versión castellana nuestra.

⁶ Conviene recordar también en este punto la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller, verdadero texto fundacional en relación a los trascendentales, especialmente en lo tocante al Bien asumido como núcleo primigenio.

⁷ Cfr. DOUCET, V., «The History Of The Problem Of The Authenticity Of The Summa» en *Franciscan Studies*, Vol. 7, No. 3 (September, 1947), pp. 274-312. El autor, luego de un prolijo análisis concluye: «1. Los libros I, II y III han sido compilados, en su gran mayoría, antes de 1245 o antes de la muerte de Alejandro. 2. Entre las principales fuentes de esos libros están los escritos de Juan de la Rochella y las *Quaestiones* de Alejandro; ninguna fuente posterior al año 1245 ha aparecido hasta ahora. 3. El carácter compilatorio de estos libros está más allá de toda duda». En general, los estudiosos del tema sostienen que Alejandro supervisó el proyecto completo pero que hubo varios autores; en tal sentido cfr. MERINO, J. A. y MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *Manual de Teología Franciscana*, BAC, Madrid, 2003, p. 27: «Todos los autores citados del estudio de los Menores de París, [...se refiere al mismo Alejandro, a Juan de la Rochella, a Odón Rigaldo y a Guillermo de Melitona...], y con seguridad alguno más, han inspirado y colaborado en la composición de la *Summa Halensis*. Que lleve el nombre de Alejandro de Hales se debe, según Rogelio Bacon, a la reverencia y admiración por el primer gran Maestro de la Orden».

Es allí donde plantea por primera vez⁸ a los pensadores de ese siglo la posibilidad de considerar lo bello como distinto de lo bueno y de lo verdadero.

La respuesta del Doctor Franciscano ofrece una exquisita delimitación de lo bello que si bien es solidaria principalmente con el pensamiento de Agustín de Hipona, lo es también con el de Dionisio Areopagita, el de Platón y el de Aristóteles⁹. Su tránsito por este camino deslumbra tanto por la originalidad de sus afirmaciones cuanto por su fidelidad a la tradición.

Es en este contexto que el presente trabajo quiere considerar las observaciones alejandrinas sobre lo bello, ofreciendo así la posibilidad de advertir la importancia de su propuesta y a partir de ello valorar el carácter fundacional de algunos aspectos metafísicos que reaparecerán luego en la especulación filosófica del siglo XIII.

2. EL PROBLEMA DE LA BELLEZA

Como se anticipó más arriba, la *Summa fratris Alexandri* aborda el estudio del *pulchrum* en dos lugares. En la segunda parte, una vez que ha considerado la acción creadora en relación a sus efectos, Alejandro se aboca a la creatura en sí según la cantidad y la cualidad. Es precisamente en este último punto donde propone un breve pero completo tratado sobre la belleza que se despliega en seis compactas cuestiones. Sin embargo, este fragmento advierte en el inicio su solidaridad con aquel otro tratamiento del tema desarrollado en la primera parte de la *Summa*:

Después [de analizar] las condiciones de la creatura a partir de la cantidad, se aborda ahora la consideración de [sus] condiciones de parte de la cualidad, que son: *verum*, *bonum* y *pulchrum*. Sobre la verdad y la bondad ya se habló más arriba en el Tratado sobre lo que se dice esencialmente de Dios. Por tanto se continua ahora con el estudio de la belleza y lo bello¹⁰.

⁸ Cfr. DE BRUYNE, E., *Estudios de Estética Medieval*, trad. Armando Suárez, Gredos, Madrid, 1959, p. 100: «A principios del siglo XIII se plantea además, bajo la influencia del areopagismo, la cuestión de saber si la belleza y el bien son la misma cosa. Hales es el primero en formular esta cuestión de una manera precisa».

⁹ Cfr. LÁZARO PULIDO, M., «El Amor a la Verdad en la Escuela Franciscana (Siglo XIII)» en *Pensamiento*, vol. 69 (2013), núm. 259, p. 357: «La *Summa Halensis* asimila ciertamente la búsqueda de la verdad en sus formas platónica y aristotélica, las defiende y las acepta, lo que no hace es confundirlas».

¹⁰ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, I, inq. 1, tr. sec., q. III, introductio, ed. Quaracchi, ex Typogrophia Collegii S. Bonaventura, Florencia, 1928. Todas las citas siguientes que se hagan de esta parte de la *Summa Theologica* serán siempre de la misma edición, siendo nuestra la versión castellana.

En efecto, a poco de haber comenzado la *prima pars* del primer libro¹¹, Alejandro examina a lo largo de las cuestiones 1, 2 y 3 el estatuto propio de lo *uno*, lo *verdadero* y lo *bueno* respectivamente. Es en este último punto donde lo bello es mencionado en un solo artículo con la intención de distinguirlo del bien.

Dada la asimétrica extensión con la que el autor estudia lo bello en uno y otro lugar, este trabajo tomará como guía al tratado presente en la segunda parte, insertando oportunamente algunas indicaciones ofrecidas por la primera.

El primer artículo del pequeño apartado sobre el *pulchrum* se inicia del mismo modo que lo hicieran los artículos referidos a lo uno, lo verdadero y lo bueno en la primera parte, aunque luego procede de manera diversa. En todos los casos, la preocupación de Alejandro ha sido siempre la de establecer los límites de cada trascendental frente a los demás, y por ello ha ido preguntado sucesivamente sobre «la comparación del *unum* al *ens*, al *verum* y al *bonum*»¹² al comenzar el estudio de lo uno; sobre «si la *intentio* de la verdad difiere de aquella de la entidad, de la unidad y de la bondad»¹³ en el inicio de la *quaestio* consagrada a la verdad; y «si lo bueno es lo mismo que el *ens*»¹⁴ en la apertura de su tratamiento sobre el bien. Siguiendo la misma tónica, al aplicarse a lo bello preguntará por el lugar que éste ocupa frente a las demás *primae entis determinationes*.

Fiel a una larga tradición, el autor comienza citando a Dionisio Areopagita quien había afirmado que «lo bueno y lo bello son idénticos en la substancia»¹⁵. Esta cita, puesta al principio del tratado, habla de la altura y libertad con la que el de Hales procede: la unidad bien-belleza, tan cara a la tradición, es ahora presentada con la intención de otorgar a la segunda un estatuto propio que la distinga de lo primero.

Pero Alejandro también problematiza la relación de lo bello con el *verum*. En este caso, la autoridad citada, aunque de modo tácito, es Agustín. En efecto, el Hiponense había indicado que la belleza tenía que ver con tres estructuras inteligibles mencionadas por el libro de la Sabiduría: la *medida*, el *número* y el *peso*¹⁶. Esas estructuras, como se verá más adelante, nacen de la forma, verdadero y último fundamento de la belleza de las cosas: «Pues todo lo que es, ha de tener necesariamente cierta forma o especie, por insignificante que sea, (...) Lo que se afirma de la especie puede extenderse igualmente a la forma, pues con

¹¹ Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, tr. III, qq. 1-3, ed. Quaracchi, ex Typographia Collegii S. Bonaventura, Florencia, 1924. Todas las citas siguientes que se hagan de esta parte de la *Summa Theologica* serán siempre de la misma edición, siendo nuestra la versión al castellano.

¹² *Ibid.*, I, inq. I, tr. III, q. 1, m. 1, c. 2.

¹³ *Ibid.*, I, inq. I, tr. III, q. 2, m. 1, c. 2.

¹⁴ *Ibid.*, I, inq. I, tr. III, q. 3, m. 1, c. 1, a. 1.

¹⁵ DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, c. 4, § 7 [152]. He traducido en este punto la cita que coloca Alejandro en su *Summa* con la intención de seguir la explicación del texto que efectivamente tuvo a la vista.

¹⁶ *Nova Vulgata* (ed.), *Liber Sapientiae* 11, 20.

razón en las alabanzas *especiosísimo* equivale a hermosísimo (*formosísimo*)»¹⁷. El inconveniente, subraya Alejandro, es que si lo bello (*formosus-speciosus*) está vinculado a la forma, lo mismo ocurre con lo verdadero, y «entonces lo bello y lo verdadero no se diferencian»¹⁸.

Es sobre este panorama fuertemente tradicional que el maestro franciscano comienza su prolija delimitación del *pulchrum*. Dado que los tres *primae* parecen ser lo mismo, quizás convenga precisar primero qué sea la verdad y el bien, para luego ver sus respectivas diferencias con lo bello.

El tercer tratado de la primera parte de la *Summa*, ocupado en la unidad divina, había advertido que en el *ens* era posible revelar tres dimensiones inseparables. En efecto, si el *ente* es «lo primero inteligible [...], las primeras determinaciones del ente son las *primeras impresiones* en la consideración del intelecto: estas son lo *uno*, lo *verdadero* y lo *bueno*»¹⁹.

El ente es sin duda «lo primero inteligible, [...] y por ello...» su *intentio* es evidente»²⁰. Siendo lo primero, el *ens* no es ni *definible* ni *demostrable* sino una realidad evidente que oficia como principio de toda definición y demostración, una realidad que no supone la existencia de un género próximo superior al que apelar. Por ello, como había afirmado Avicenna en su *Metafísica*²¹, el *ens* es algo *patente*, o como indicará el Aquinate más adelante, una realidad *per se nota*²².

Si esto es así, las demás determinaciones primeras del ente compartirán también la misma condición de no «tener algo anterior en el orden de la especie

¹⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione*, c. 18, n. 35, trad. Victorino Capánaga, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1956.

¹⁸ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. II, q. 3, c. 1, 2.

¹⁹ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 1, m. 1, c. 1, r. Llama la atención en esta cita, que el autor hable de *impresiones*. Aertsen sostiene que ello responde a la influencia agustina en Alejandro, ya que este último «mira al ente, a lo uno, a la verdad y al bien como nociones que están impresas en el hombre por iluminación divina» (AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the transcendentals(...)*, p. 43). En este sentido, el maestro franciscano, ocupándose de cómo pueda nominarse a Dios indica que ello puede hacerse de dos modos: «Por los efectos o por las *impresiones* de las *notiones* que son introducidas al intelecto. [...] Por medio de las impresiones de las nociones introducidas al intelecto, se nomina [a Dios] *ente*, *verdadero* y *bueno*: en efecto, las nociones de ente primero, de verdadero primero y de bueno primero nos han sido impresas» (ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, inq. II, Tract. I, q. 1, m. 1, c. 1, a. 1, solutio).

²⁰ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 2, m. 1, c. 1, r.

²¹ Cfr. AVICENNA, *Metaphysica* I, c. 3, en PARVIZ MOREWEDGE, *The Metaphysica of Avicenna. A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dānīsh Nāma-i 'alā'i (The book of Scientific Knowledge)*, Columbia University Press, New York, 1973, p. 15: «El ente es reconocido por la razón misma sin la ayuda de la definición o la descripción. Como no tiene definición, tampoco tiene género ni diferencia porque nada es más general que él».

²² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, I, 1, c: «Aquello que el intelecto concibe en primer lugar como notissimum, y en lo que resuelve todas las concepciones, es el ente, [...] De donde es necesario que todas las otras concepciones del intelecto se tomen por adición al ente».

para su conocimiento»²³, y por tanto no podrá esperarse de lo *uno*, lo *verdadero*, lo *bueno* y lo *bello* una *definición* en sentido propio, sino sólo una *descripción*. ¿Cómo hacerla? Es aquí donde Alejandro propone un abordaje triple que considera «el ser de las cosas en el propio género, también en cuanto [atiende] a la relación de su ser con la Causa Divina, y [finalmente] según la relación de las cosas al alma, que es la imagen de la divina esencia»²⁴. Cabe agregar que con ello Alejandro no pretende en ningún caso establecer una distinción de los trascendentales en el ente mismo, sino sólo dar con una distinción de razón, ya que «según la cosa [*secundum rem*] lo verdadero, lo uno y lo bueno coinciden en lo mismo, aunque difieren sus *intenciones*»²⁵.

Aplicado dicho dispositivo al *verum*, éste aparece delimitado por tres coordenadas: en su propio género se describe como lo que «agrega a la indivisión del ente la indivisión del *esse*, [...y así, se dice que...] la verdad es la indivisión del *esse* y lo que le corresponde»²⁶; por relación a la Causa Divina la verdad queda asociada al obrar del Hijo como causa formal-ejemplar ya que «así como la causa ejemplar es el arte primero de la verdad, así también la creatura —en cuanto le es posible— es hecha en imitación del arte; y esto es tener verdad»²⁷; por último, este trascendental está asociado al alma humana mediante el intelecto ya que «hay verdad en cualquier ente por la causa ejemplar que es percibida por medio de la inteligencia»²⁸.

Supuesto que la unidad ha sido expresada convenientemente como *indivisión*²⁹, la verdad parece constituirse como un caso suyo, es decir, como una indivisión entre lo que algo es y lo que le corresponde ser como tal³⁰. Esta descripción ofrece «la verdad de la cosa»³¹ al destacar su aspecto de *ser real*, o de otro modo, su carácter no falso ni mentiroso. Además, esta primera determinación veritativa habilita la comprensión de las otras dos dimensiones aludidas

²³ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 2, m. 1, c. 1, r.

²⁴ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 2, m. 1, c. 2, r.

²⁵ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 2, m. 1, c. 2, r. Cfr. tb. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 1, a. 1, r: «el ente y lo bueno no son lo mismo según la *intencio*, aunque sin embargo tanto lo bueno cuanto el ente se multiplican [igualmente] *secundum rem*».

²⁶ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 2, m. 1, c. 2, r. Esta descripción de lo verdadero aparece con anterioridad en la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller (cfr. CANCELLARIJ PARISIENSIS, P., *Summa de Bono*, q. 2, solutio, l. 57, ed. Nicolai Wicki, Francke, Berne, 1985: «verum est ens habens indivisiones esse et eius quod est») y con posterioridad en TOMÁS DE AQUINO (cfr. *De Veritate* I, 1, c.). Felipe indica que esta descripción viene de «los metafísicos», mientras que Tomás sólo refiere que ella pertenece a «quidam» autores. En tal sentido Aertsen afirma que Felipe «ha tomado en préstamo los elementos de la definición de la verdad de dos metafísicos, Aristóteles y Boecio» (AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philippe the Chancellor to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston, 2012, p. 119).

²⁷ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 2, m. 1, c. 2, r.

²⁸ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 1, m. 1, c. 2, r.

²⁹ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 1, m. 1, c. 2, r: «[Si] se considera algún ente en sentido absoluto, como *dividido* de los otros e *indiviso* en sí, es determinado por lo *uno*».

³⁰ Esta afirmación corresponde a AVICENA (cfr. *Metaphysica*, tr. 8, c. 6).

³¹ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 2, m. 1, c. 3, r.

integrándolas: por una parte el ser sí mismo del ente es la realización de la forma, es —si se quiere— la actualización de la causa ejemplar; que justamente por ello es *reconocida* en el *ser vista por el intelecto*.

Por otra parte, el maestro franciscano aplica también el esquema tripartito al *bonum* proponiendo así —al igual que con el *verum*—, una descripción entitativa, una relacionada a la Causa y otra vinculada al alma. De este modo, si se considera al ente «por comparación a otro según la conveniencia o el orden, es determinado por el *bonum*, pues lo *bueno* es a partir de lo que una cosa debe ser ordenada»³²; luego, vincula causalmente al Espíritu Santo con el bien ya que «así como la causa final es la suma bondad, así también la inclinación y conformidad de cualquier creatura a la suma bondad es la bondad de la creatura»³³. Por último, «el *bonum* designa al ente con el acto, es decir con lo perfecto, o con la utilidad y el orden; y por esto agrega al ente la *ratio* de apetecible o deseable, que lo es en cuanto es perfecto, útil o deleitable»³⁴.

Lo bueno, en su aspecto convertivo³⁵ con el ente, destaca una relación con la causa final: se dice que algo es bueno al considerar que, estando en tensión a un fin que le es ínsito, lo está realizando en mayor o menor grado conforme a la naturaleza que le corresponde. Ese fin no es más que un modo, un caso creado del Infinito Amor que el Padre y el Hijo espiran en la Tercera Persona. Por último, dicha perfección entitativa puede despertar en el hombre —como *imago Dei*— el deseo bajo alguna de las siguientes formas de bien: el *útil*, el *deleitable* o el *honesto*.

3. LA BELLEZA, ENTRE LA VERDAD Y EL BIEN

Al ocuparse de la belleza en la segunda parte de su *Summa*, el maestro franciscano no aplica del todo el dispositivo tripartito ocupado en los tratados consagrados a la unidad, a la verdad y al bien. Como en aquella oportunidad, la preocupación central seguirá siendo la *ratio propria* de lo bello, es decir, su distinción según la razón, ya que los trascendentales, como se dijo, «en la cosa coinciden en lo mismo»³⁶; pero al hacerlo ofrecerá una distinción en cuanto al género

³² *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 1, m. 1, c. 2, r.

³³ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 1, m. 1, c. 2, r.

³⁴ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 1, r.

³⁵ Permítaseme usar aquí el término tomasino que ha forjado una importante línea de comprensión en torno a los trascendentales; respecto de ello son frecuentes las afirmaciones del Aquinate donde enuncia que *bonum et ens convertuntur*, u otras similares en torno a la unidad y la verdad. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2 ad 1: «(...) et sic neque bonum neque malum sunt genera; quia sunt de transcendentibus, quia bonum et ens convertuntur»; y tb. *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, c.: «(...) ens et bonum, unum et verum, (...) secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se».

³⁶ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 2, m. 1, c. 2, r.

propio y a su relación con el alma humana sin plantear un vínculo especial con alguna de las Personas Divinas, aunque sí lo haga con una causa particular.

Sea como fuere, conviene retomar ahora lo destacado en el punto anterior cuando se indicaba que lo verdadero y lo bello estaban vinculados a la forma. Allí podía leerse que «lo bello parece ser designado a partir de la especie o de la forma, tomando la forma en sentido amplio»³⁷; o como precisa en otro lugar: «como existen en la creatura tres cosas, es decir el *modo* (*modus*), la *especie* (*species*) y el *orden* (*ordo*), parece que la especie es aquello por lo que principalmente se delimita a la belleza, y por ello solemos llamar *especioso* (*speciosus*) a lo bello. Pero la especie se toma de parte de la forma; luego, lo bello viene de parte de la forma»³⁸.

Es en este punto donde Alejandro se enfrenta a uno de los problemas neurálgicos respecto de la distinción entre los llamados con posterioridad *trascendentales*. Su dispositivo tripartito había funcionado bien al establecer los límites *secundum rationem* de la unidad, la verdad y la bondad. Pero la belleza emerge como un cuarto aspecto del ente que parece no hallar su lugar propio, pues si se la quiere delimitar en sí misma, parece quedar vinculada a la forma, y con ello se hace fuerte la objeción de que no posee un estatuto propio frente a la verdad. Por otra parte, es claro que desde la causalidad no podría ser asociada a una cuarta causa que la describa, pues la materia carece de suyo de todo lo que la belleza expresa, es decir de *formosidad*. Más aún, no hay una cuarta Persona Divina, como tampoco hay una cuarta potencia humana a la que relacionarla como *imago Dei*.

Advertido el problema, el maestro franciscano ofrece su original solución: la forma como núcleo entitativo dice la verdad y la belleza, pero *de distinto modo*: «la verdad es la disposición de parte de la forma relacionada a lo interior; por el contrario, la belleza es la disposición de parte de la forma relacionada a lo exterior»³⁹.

La solución viene, al menos en este punto, por parte del doble aspecto de la forma. Quizás pueda pensarse de la siguiente manera: hay un núcleo central que dice lo que la cosa es y donde no hay división entre *su ser y lo que le corresponde*; allí no se pretende más que eso, pues se trata del plano donde la forma despliega la entidad y habla al intelecto que la enuncia como *lo que es sí mismo*. Por otra parte, la misma forma puede ser *speciosa*, es decir, o bien puede desplegar de un *modo singular* la especie pronunciando en sus particulares pliegues una plenitud que reclama al intelecto su atención placentera, o mejor, su contemplación gozosa, o bien puede callar en una indefinida cantidad de grados esa especie dando lugar a lo feo entendido como *ausencia de belleza*.

Sea de una u otra forma, Alejandro ofrece una descripción que subraya, como en el caso del bien, el estado *acabado* de belleza, ya que las cosas se

³⁷ *Ibid.*, II, Q. III, c. 2.

³⁸ *Ibid.*, II, Q. III, c. 1, a. 2.

³⁹ *Ibid.*, II, Q. III, c. 1, r.

entienden mejor en su fin. De esta manera la forma *más exterior* no debe pensarse como una *mera exterioridad* sino como la plenitud específica de un ente que ha llegado hasta la periferia de su ser; o si se quiere, del desborde de especificidad que como ondas en el agua se extiende hasta la costa. En tal sentido, Alejandro propone su original descripción del *pulchrum* en su género propio, y así afirma que solemos «llamar bello a lo que al contener⁴⁰ [algo] en sí sería conveniente para la contemplación»⁴¹.

Lo bello entonces, habla de lo que *in se habebat*, de lo que *contiene*, es decir, de lo que aparece siendo sí mismo en sus límites como un caso singular de la especie: lo bello dice al ente en su *especial* plenitud. Es claro que esa plenitud puede ser de diferentes grados, habilitando así diversos niveles de belleza dentro de una misma especie; pero lo cierto es que siempre implica un acabamiento formal⁴², que como tal, se abre a la contemplación de un determinado grado de *contención* y no al del *qué es*. Y con ello se arriba a la descripción psicológica del *pulchrum*.

En efecto, Alejandro señala —como hiciera en los primeros capítulos de la *Summa* con los otros trascendentales— la particular relación que guarda lo bello con las potencias anímicas: se trata de lo que es *conveniente para ser contemplado*⁴³. El *pulchrum* queda así vinculado no sólo a una particular potencia humana como es la inteligencia, donde podría identificarse nuevamente con la verdad, sino que en esa relación se subraya una *actividad específica* que aquella despliega: se trata de una *contemplación*, del *aspectu*, es decir, de una particular actividad intelectual vinculada al *intellectus* más que a la *ratio*⁴⁴.

Con todo, todavía no se han superado completamente los problemas, ya que si bien la distinción con lo verdadero fue precisada, no obstante queda aún por explicar el carácter placentero que dicha actividad contemplativa involucra. ¿Acaso no es esa una experiencia propia del apetito que en posesión de su objeto, es decir de un fin que le perfecciona, se place? O en otros términos: ¿acaso este aspecto no remite lo bello a lo bueno, desalentando así toda posibilidad de distinción? Esta nueva dificultad lleva al maestro franciscano a plantear la relación entre el bien y la belleza.

⁴⁰ El verbo *habere* ha sido traducido como *contener*, con la intención de subrayar que lo bello implica la totalidad plerónica del ente, es decir aquella singular plenitud que se revela en sus límites bien definidos. Esta significación del verbo *habere* es una de las que propone el *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 781: «To have in it, hold, contain».

⁴¹ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, Q. III, c. 1, r.

⁴² Es claro que ese grado de acabamiento no se da igual en todos los entes; de hecho, la fealdad significa un débil grado de acabamiento. Sin embargo, en este trabajo se ha hecho hincapié en el ente acabado pues es allí, en el fin, donde las afirmaciones alejandrinas pueden hacerse más evidentes.

⁴³ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, Q. III, c. 1, r: «[...] *conveniens esset in aspectu*».

⁴⁴ Cfr: AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy as...*, p. 164: «Aparentemente [Alejandro] tiene en mente *diversos tipos de conocimiento* y conecta la verdad con una consideración del intelecto que está dirigida a la naturaleza profunda de una cosa». La cursiva es nuestra.

La primera parte de la *Summa* había traído este inconveniente preguntándolo expresamente en el comienzo de la *quaestio* consagrada al bien: *An idem sit bonum et pulchrum*⁴⁵. Nuevamente se citaba allí como autoridad en favor de la unidad al *De Divinis Nominibus* de Dionisio y a la *Civitas Dei* del Hiponense. Con todo, Alejandro buscará una solución al problema planteado apelando a otro texto agustino.

En efecto, el Obispo de Hipona había destacado que el *bonum* presenta dos facetas: una que subraya su aspecto atractivo *per se* —*bonum honestum*—, y otra que destaca la bondad por relación a otro —*bonum utile*—: «se dice *honesto* lo que es deseado por sí mismo, y *útil* lo que es referido a otro. En efecto, llamo *honestidad* a la belleza inteligible, a la que nosotros propiamente llamamos *espiritual*; por el contrario denomino a la *utilidad* como la divina Providencia»⁴⁶. Para el Hiponense la primera forma de bondad coincidiría propiamente con lo bello al indicar su carácter inteligible. Pero es precisamente en este punto donde el maestro franciscano establece una singular distinción: «Con todo —dirá— [*bonum honestum* y *pulchrum*] difieren, pues lo bello dice la disposición de lo bueno en cuanto es placentero a la *aprehensión*, mientras que lo bueno mira a la disposición según la cual deleita a la *afección*»⁴⁷.

Es preciso advertir que de la misma manera que lo verdadero suponía a lo uno en su realización (recuérdese que se trataba de la *indivisión* entre el *esse* y *lo que es*), lo bello supone ahora también a lo bueno en cuanto comparte con éste el aspecto placentero, o si se quiere, su relación a un apetito que puede ser satisfecho. Sin embargo, se trata de un apetito particular, ya que lo bello está vinculado al placer de la *aprehensión*, o mejor aún, se trata del particular placer que puede experimentar una potencia cognoscitiva. ¿Cómo es posible tal actividad? Esto es lo que Alejandro explica con más claridad en la segunda parte de su *Summa*.

Todo apetito, advierte el maestro franciscano, puede entenderse de dos formas: o bien en *sentido propio*, o bien en un *sentido amplio*. El primer caso es el que corresponde al apetito en su relación a la causa final, es decir al *bien propio*, el cual explica el placer como la consecución o aproximación a dicho fin. De allí que el bien quede asociado principalmente a la voluntad y a los apetitos sensibles cuya perfección consiste en la posesión de su bien específico.

Por el contrario, si ahora se toma el *apetecer* en sentido amplio, es posible detectar la presencia de aquella tensión al fin en *toda* potencia humana, sea *afectiva*, sea *cognoscitiva*, «en cuanto todo en lo que reposa el apetito es llamado fin, de modo que se dice que el intelecto apetece lo que le es deleitable, y que lo visto es deleitable a la vista, y así las demás cosas»⁴⁸.

⁴⁵ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 1, a. 2.

⁴⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, q. 30, trad. Teodoro C., Madrid, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1995.

⁴⁷ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 2, r.

⁴⁸ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 1, r.

Este es el sentido en que Alejandro reconoce una *apetencia* en el *intelecto*: no se trata de aquella que caracteriza a los apetitos, cuyo fin es la posesión, sino de la satisfecha actividad contemplativa, cuyo placer consiste en esa misma actividad que ve algo; es el placer de la *enérgueia*⁴⁹, es decir, de aquella actividad donde el acto mismo es su fin.

De este modo, lo bello queda delimitado frente a lo verdadero y a lo bueno: respecto del primero, se apoya como él en la forma, y con ello en la causa formal, pero en su faceta de *speciosa*; respecto del segundo, comparte con el bien una apetencia placentera, pero mientras este último implica la posesión, el primero sólo se place en la actividad del contemplar⁵⁰.

Con todo, es necesario precisar aún cómo es que lo bello ha sido asociado a la causa formal. Si bien más arriba se han hecho algunas indicaciones, no obstante Alejandro ve la necesidad de proponer una doble dinámica al vincular el *pulchrum* y las causas. Con ello parece destacar el doble juego de los trascendentales: idénticos en la cosa, distintos *secundum rationem*. Es por ello que no duda en vincular la belleza a la causa final, la formal y la eficiente, pero precisando al concluir que entre ellas la ejemplar es la que mejor denota la *intentio* de lo bello. Lo que sí se omite es la asociación del *pulchrum* a una sola de las Personas Divinas.

Atiéndase primero a la causa final. Cuando más arriba se indicaba que la belleza se distinguía del bien honesto porque aquella era *agradable a la aprehensión*, se estaba diciendo también con ello que el *bonum honestum* y el *pulchrum* «difieren según la *intentio* de la causa final»⁵¹. En efecto, uno y otro se distinguen ya que el placer que experimenta el hombre en relación a ellos mira a diversos fines: para el caso particular de lo bello, ese fin es la contemplación misma, lo que se traduce en el hecho de que no implica de suyo posesión alguna, cosa que sí demanda el placer propio de la *affectio*.

Por otra parte, lo bello también se distingue de lo bueno si se considera la causa eficiente ya que «lo bueno atiende a lo que fluye de la causa sin distinción mientras que lo bello, por el contrario, a lo que fluye de la causa según la distinción»⁵². Por estar vinculada a la forma, la belleza es específica y por tanto es característica suya la de proceder, al modo de la causa eficiente, distinguiendo al ente mediante la realización de su especie. En tal sentido Dionisio

⁴⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, l. X, c. 1, 1172a, ed. bilingüe, trad. de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989: «[...] si bien toda sensación (*aísthesis*) va acompañada de placer, e igualmente todo pensamiento (*diánoia*) y contemplación (*noeîn*), es más agradable la actividad (*enérgueia*) más perfecta, y es más perfecta la que está bien dispuesta respecto de lo mejor que cae bajo su radio de acción, y el placer perfecciona a la actividad».

⁵⁰ En tal sentido, Eco comenta: «[...] lo bueno, lo verdadero y lo bello son declarados convertibles y diferentes según *ratione*, y lo bello viene referido a la causa formal» (Eco, U., *El problema estético in San Tommaso*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1956, p. 30).

⁵¹ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 2, r.

⁵² *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 2, r.

afirmaba que Dios como Belleza suprema «reparte generosamente la belleza a todos a todos los seres, a cada uno según su capacidad»⁵³.

Finalmente, lo bello en su diferencia respecto de lo bueno, también está asociado a la causa ejemplar: «lo bueno dice al ejemplar atendiendo a la conveniencia, en cuanto es un fin entendido como el arte o la regla del que obra en tensión a un término. [...] lo bello dice a lo ejemplar mismo en cuanto [es] el arte [de la] distinción y armonía de las cosas diferentes»⁵⁴. Tal como en el caso anterior, lo bueno implica una tensión a la unidad mientras que lo bello aparece referido a la *distinción específica* de los entes. Sin embargo, Alejandro se posiciona aquí en la línea de la causa ejemplar, de manera que en relación al bien aquella opera reglando la tensión a la unidad, y en relación a lo bello se propone como el prototipo de armonía de lo diferente, es decir como la Realidad donde cada ente encuentra su regla, sea en relación a su propio modo de ser, sea respecto de su integración o armonía con el todo.

Hasta este punto, el autor ha vinculado lo bello simultáneamente a tres de las causas que en cuestiones anteriores aparecen exclusivamente asociadas a cada trascendental, es decir, lo uno a la causa eficiente, lo verdadero a la ejemplar y lo bueno a la final. Sin embargo, en una objeción Alejandro perfila su posición:

[...] debe decirse que así como algunas veces la forma se dice según la *intentio* del fin y recibe la *intentio* del fin, en cuanto es fin o término del ser, así también el fin toma la *intentio* de la forma en cuanto es el arte y la regla del que obra, pues el artista regula la obra conforme al fin. De igual modo lo bello reviste la razón de lo bueno y lo bueno la de lo bello, aunque la principal *intentio* de lo bello parezca ser tomada más de parte de la causa ejemplar, mientras que la de lo bueno [lo haga] de parte de la [causa] final⁵⁵.

Tanto el bien cuanto la belleza hallan su fundamento en la forma. Ella es, potencial o actualmente el fin mismo, y en tal sentido —como se indicó en el apartado anterior— es aquello que permite ordenar un ente y con ello apreciar la lejanía o proximidad de éste con su propio fin. Sin embargo, la misma forma es también principio de belleza, ya que ella implica una *species* que contiene en sí una regla que, desplegándose en mayor o menor grado, manifestará a un ente más o menos *speciosus* o *contenido*.

Lo que el maestro franciscano está destacando con esta afirmación es que los trascendentales en el ente son indiscernibles, y por esto *in rebus* lo bueno reviste la razón de lo bello y lo bello la de lo bueno. Esto es lo que había subrayado Dionisio al indicar que «la Hermosura se identifica con el Bien [...por lo que...] los seres, sea cual fuere lo que los induce a obrar, buscan la Hermosura y el Bien»⁵⁶, y es también lo que permite comprender que de alguna manera lo

⁵³ AREOPAGITA, D., *De Divinis Nominibus*, c. 4, § 7 [152].

⁵⁴ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 2, r.

⁵⁵ *Ibid.*, I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 2, ad 1.

⁵⁶ AREOPAGITA, D., *De Divinis Nominibus*, c. 4, § 7 [152].

bello esté presente en las tres formas de la causalidad destacadas, aun cuando una de esas causas es la que dice mejor su *ratio propria*, es decir la ejemplar.

La objeción citada calla en este punto y no propone explicación alguna. Deberá ser suficiente la ofrecida en el *corpus* del artículo, aquella que fuera tratada más arriba. Por lo pronto, queda claro que lo bello está asociado a la causa ejemplar, que ella implica a la forma *in se habentem*, es decir la vinculada a una dimensión más *exterior*, y que como tal es distinta de la verdad que apela a la forma *interior*.

4. PANCALÍA AGUSTINA

A partir del capítulo III del tratado sobre lo bello que trae la segunda parte de la *Summa*, Alejandro se torna un fiel transmisor del pensamiento agustino sobre la belleza.

Para el Obispo de Hipona, el universo se ofrecía como una realidad completamente bella, y esto a tal punto que incluso lo feo y el pecado tenían en ella su lugar: «Porque así como una pintura con un color negro debidamente difuminado es hermosa, así el universo de los seres, si hay alguien que pueda contemplarlo, aun con los pecadores, es hermoso, aunque, considerados éstos en sí mismos, les afee su propia deformidad»⁵⁷.

Agustín comprendía perfectamente la fealdad del mal, pero advertía también que dicho mal no hacía más que remitir al bien y a la belleza, y que en ese sentido la misma fealdad terminaba colaborando a la *belleza del todo*, pues «los detalles que nos displacen en la parte, confrontándolos con el conjunto, nos deleitan muchísimo; pues tampoco, al contemplar un edificio, debemos contentarnos con mirar un solo ángulo»⁵⁸. En definitiva, la armonía Divina es quien lograría proporcionar todo ordenándolo armónicamente para que en su adecuada medida se integre: «como en todas las artes agrada la armonía, por la cual todas las cosas son seguras y bellas; y la misma armonía exige a la igualdad y unidad, o a la similitud de las partes iguales, o a la proporción de las desiguales»⁵⁹.

Con todo, puede ocurrir que esa belleza universal, siendo indiscutible, no sea advertida por el hombre debido a su propia limitación, pues «a quien es incapaz de contemplar el conjunto, le choca cierta desproporción en una parte, porque ignora a cuál se adapta y a qué dice relación»⁶⁰. Es aquí donde el auxilio de las virtudes teologales, como remedios imprescindibles para la percepción adecuada de la belleza del universo, despliega su labor terapéutico:

[...] no tiene todavía la adecuada perspicacia mental para contemplar las cosas eternas el que sólo en las visibles y temporales cree; pero puede tenerla

⁵⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*, XI, 23, 1, trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1988.

⁵⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione*, 40, 76.

⁵⁹ *Ibid.*, 30, 55.

⁶⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*, XVI, 8, 2.

el que alaba a Dios, como artífice de todos los bienes sensibles y lo persuade por la fe, y en Él tiene la esperanza y le busca con caridad⁶¹.

Es bajo esta óptica que deben leerse los capítulos que completan el pequeño apartado sobre lo bello.

En efecto, para el de Hales, todo tiene su lugar en esta *pancalía*: sin duda Dios es lo Bello mismo de Quien procede una belleza que transita toda realidad creada e increada: desde las creaturas hasta la Encarnación y los sacramentos, pasando por el mal de pena y hasta por los monstruos⁶²; todo forma parte de esa gran pintura que canta múltiplemente la Belleza simple del Creador⁶³. La razón última de todo ello es metafísica, y es la que recorre todos los argumentos: «lo que es ente, porque es de este modo, es llamado también bueno y bello»⁶⁴. Todo lo que es, por el mismo hecho de ser, es bello⁶⁵, y por eso incluso lo que posee el ser disminuido no hace sino presentar una belleza reducida que remite constantemente hacia aquella de la que carece.

⁶¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione*, 54, 106. Esta tesis agustina ha sido desarrollada con exquisito cuidado por Carol Harrison quien afirma al respecto que «es la fe en el trabajo oculto de la gracia de Dios la que reviste a la realidad temporal con su estado sacramental, y además, y más importante aún, de su eficacia sacramental» (HARRISON, C., *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine*, Clarendon press, Oxford, 1992, p. 245).

⁶² Alejandro dedica un artículo completo a este tema, luego de hablar del mal. Se trata del primer nivel ontológico deficiente que puede pensarse como salido de las manos del creador aunque no causado en su deficiencia por Él. Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica* II, Q. III, c. 3, a. 3, solutio: «[...] es lícito que haya defectos en los monstruos; sin embargo, no obstante, las cosas que tienen algún defecto son hechas por Dios [al que tienen como] autor, de donde la cosa es por Dios, pero el defecto proviene del principio deficiente».

⁶³ Quizás deba notarse la importancia que el capítulo II tiene en este sentido. Allí se indaga por la diferencia entre lo bello y lo apto —alusión hecha de la afirmación agustina de las *Confesiones* donde el Hiponense remite a una obra suya perdida llamada *De Pulchro et apto*—. En ese punto el maestro franciscano deja en claro que lo bello hace referencia a la *forma*, mientras que lo apto consiste en la mera relación conveniente a una determinada *species*; es por ello que no debe confundirse uno con otro: «lo bello parece ser designado a partir de la *specie* o de la *forma*, tomando la forma en sentido amplio, [mientras que] lo apto —por el contrario— [hace lo mismo] a partir de la relación de *conveniencia* con otra cosa» (ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, Q. III, c. 2). Estas indicaciones someras parecen advertir que en el primer capítulo se ha explicado lo bello en sí, y en los posteriores al II se hablará de lo bello en clave de *lo apto*, es decir de lo que conviene a la belleza del todo.

Adviértase, finalmente, la importancia que presenta esta última afirmación. No hay que pensar en lo bello como algo *compuesto* por *lo que le conviene* de modo *specialis*. En realidad, Alejandro parece dejar muy en claro que lo bello es algo nuclear *de y en torno* a lo cual se despliegan una serie de dimensiones que, en el actual *status viatoris*, dicen lo bello como un todo. Es por ello que se comprenderá también el carácter de *vestigium* que pueda tener cada una de las partes de ese todo ya que, de alguna manera, cada una dice al todo bello.

⁶⁴ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, Q. III, c. 3, a. 3, s.c.

⁶⁵ Aparece aquí una fundamental línea de estudio desarrollada con profundidad por el Aquinate; la idéntica extensión que tienen los trascendentales. Cfr. *Quaestiones Disputatae de Veritate*, I, 1, c.. Sin embargo, Tomás vincula la idéntica extensión de la belleza directamente al bien y no al ente como hace Alejandro (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5., a. 4, ad 1).

El principio de esta belleza universal es sin duda Dios, pues «así como del Sumo Bien [proviene] lo bueno, así también de lo Sumo Bello [viene] lo bello»⁶⁶. Ahora bien, la Belleza Fontal se comunica a la creación por medio de tres coordenadas esenciales: el *ordo*, la *species* y el *modus*. En efecto, «en el mundo, una cosa es denominada bella cuando tiene el modo, la *species* y el orden *debidos*, y lo que tiene de más de estas cosas, lo tiene también de más en belleza. Luego, la belleza del mundo se compone principalmente de esas cosas»⁶⁷. Y más adelante precisa: «la belleza de la creatura es cierto vestigio para llegar por medio del conocimiento a la Belleza Increada [...]. Pero el vestigio se toma principalmente según el modo, la *species* y el orden; por ello la belleza del universo será determinada principalmente en virtud del modo, la *species* y el orden»⁶⁸.

Esta tríada, nacida también de la especulación agustina —como se advirtió al principio—⁶⁹, tiene su origen en aquel texto de *Sabiduría* 11, 20, donde se afirma de Dios que «omnia in *mensura* et *numero* et *pondere* disposuisti»⁷⁰. Agustín había tomado esta expresión para referirla tanto al bien cuanto a la belleza⁷¹: «estas tres cosas, o sea: el modo, la *species* y el orden, son como bienes generales, que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales»⁷². Cada una de estas dimensiones implica una función precisa de la forma⁷³, donde «la medida (*mensura*) fija el modo (*modus*) a toda cosa, el número (*numerus*) da a toda cosa la especie (*species*), y el peso (*pondus*) atrae a toda cosa a la quietud y estabilidad»⁷⁴.

⁶⁶ Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, Q. III, c. 3, a. 3, b.

⁶⁷ *Ibid.*, II, Q. III, c. 5, a.

⁶⁸ *Ibid.*, II, Q. III, c. 5, b.

⁶⁹ Cfr. BENAVIDES, V., «La influencia de San Agustín en la doctrina de la creación de Alejandro de Hales», *Teología y Vida*, 56/1 (2015), p. 26: «Alejandro conserva el sentido primario que le atribuyó Agustín a *mensura, numerus et pondus*».

⁷⁰ *Nova Vulgata* (ed.), *Liber Sapientiae* 11, 20.

⁷¹ Conviene advertir que el Hiponense posiciona mejor la belleza en torno a la idea de *numerus*, aunque las otras dimensiones no queden excluidas: «el número y la belleza son usados como sinónimos: Agustín observa que el hombre solamente ama lo que es bello, y aquello que evoca su amor y deleite en la presencia del número» (HARRISON, C., *Beauty and revelation...*, p. 107). En tal sentido es preciso recordar que el número es una dimensión de la forma y por tanto es también *species*.

⁷² AGUSTÍN DE HIPONA, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, c. 3, trad. Mateo Lanceros, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1963.

⁷³ La forma en Agustín de Hipona es el constitutivo esencial del ente del que dependen todas estas dimensiones: «(...) como la medida, el número y el orden es lo que da perfección a la forma, síguese que donde no hay ni medida, ni número, ni orden, no habrá tampoco ni el más rudimentario vestigio de forma» (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Libero Arbitrio*, II, 20, 54, trad. Evaristo Seijas, BAC, Madrid, 1963). Esto mismo subraya Harrison al destacar que la forma «parece ser el constitutivo básico de la realidad (...): es lo que da forma y ser, y sin ellos algo debería estar sin forma y hundirse en el no ser» (HARRISON, C., *Beauty and revelation...*, p. 102).

⁷⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Del Génesis a la Letra*, IV, 3, 7, trad. Lope Cilleruelo, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1957: «[...] entendemos por medida la que determina el modo de existir de todo ser, y por número el que suministra la forma de la existencia, y por peso el que reduce a la estabilidad y quietud a todo ser».

A partir de este contexto Alejandro dedica siete artículos de la segunda sección de la segunda parte de su *Summa*⁷⁵, al estudio de estas dimensiones asociándolas a la causalidad creadora divina⁷⁶.

Con la intención de evitar lecturas erróneas, el maestro franciscano advierte en el comienzo que estas dimensiones de la forma deben entenderse en un sentido metafórico ya que estos términos «propriadamente se dicen de las cosas materiales y por cierta similitud son transferidos a las cosas espirituales»⁷⁷. En efecto, si se atiende a la *medida*, ella parecería remitir a la cantidad extendida en partes que presenta todo ente material. Sin embargo, advierte Alejandro, no se trata de la mera cantidad sino de aquello que acaba al ente haciendo que aparezca en sus límites específicos, signando por lo mismo las operaciones que le son propias; así «la *medida* (*mensura*) designa a la disposición según la cual la cosa está en sí limitada tanto en el ser cuanto en sus potencias»⁷⁸.

Por otra parte, el *número* no debe ser pensado como el elemento que dice la indivisión entitativa sino como «la disposición según la cual una cosa es distinguida de otra»⁷⁹. Tal distinción apela a dos dimensiones inseparables: a la esencia, o mejor, a la forma, y a la vez al intelecto humano. De este modo, todo ente es distinguible de otro precisamente por ser una estructura formal diferente abierta a un intelecto capaz de percibirla.

Finalmente, el *pondus*, tomado también en un sentido metafórico a partir de las realidades materiales, así como en este plano dice la tensión de los cuerpos hacia abajo, en su significación metafórica destaca la ordenación «de la cosa a su fin»⁸⁰.

Ahora bien, ¿es suficiente decir que la presencia de las tres estructuras produce de suyo lo bello? O de otro modo: ¿la belleza consiste propiadamente en estas tres realidades?

La propuesta del maestro franciscano parece trascender este punto. En el texto citado más arriba se indicaba con sutileza que «una cosa es denominada bella cuando tiene el modo, la *species* y el orden *debidos*, y lo que tiene de más de estas cosas, lo tiene también de más en belleza»⁸¹. No es sólo la presencia de estos elementos sino su *adecuada presencia*; es la *conveniencia* el elemento que integra las tres dimensiones, pues una mano humana es tan

⁷⁵ Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, inq. 1, tr. 1, sect. 2, q. 1, m. 1.

⁷⁶ Es interesante mencionar que Alejandro otorga a esta tríada una primacía particular entre las otras que aparecen en la Escritura, (cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, inq. 1, tr. 1, sect. 2, q. 1, m. 1., c. 7) y ello a tal punto que considera imposible la comprensión real de algo sin la presencia y consideración de ellas: «[...] entender por relación a las causas extrínsecas, y según esto por relación a la primera causa, las cosas que están bajo esta triple *ratio*, no es posible hacerlo sin ellas» (ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, inq. 1, tr. 1, sect. 2, q. 1, m. 1., c. 6).

⁷⁷ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, inq. 1, tr. 1, sect. 2, q. 1, m. 1., c. 1, solutio.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, II, Q. III, c. 5., a.

mano como cualquier otra ya que comparten *mensura*, *numerus* et *pondus*, y sin embargo una será más bella que otra según la *adecuación* de esas tres dimensiones, según en qué grado estén desplegadas y cuál sea la armonía que las unifique.

De esta manera, cobra más sentido aquella breve descripción de lo bello que el *Doctor Irrefragabilis* proponía al distinguirlo de lo verdadero: lo bello es lo *conveniens esset in aspectu*. La idea de Alejandro se completa. Lo bello, se dijo, tiene que ver con la forma que se pronuncia en sus límites, esto significa que la *mensura* ha finitizado al ente, llevándolo a un profundo grado de *ser sí mismo*; que el *numerus*, solidario con la *mensura* al decir la cosa en sus límites, ha pronunciado también su diferencia con lo demás; y que el *pondus*, que también habla de una realización telética de la forma, ha revelado a la *mensura* y al *numerus* pero en su fin. Esta graciosa individualidad, se ofrece como el objeto *conveniente* al *deseo* de contemplación que recorre al intelecto humano, el cual al reposar activamente en lo adecuado, goza.

Si se considerara cualquiera de estas dimensiones aisladamente, habría una clara remitencia al bien (piénsese por ejemplo en el *pondus*) o a la verdad (como en el caso de la *mensura* y el *numerus*). Lo bello, por el contrario, mira a las tres en una armonía que revela la forma a un intelecto que goza en su contemplación: «lo que distingue a lo bello es la especial relación de fruición que establece con el sujeto cognoscente»⁸². Así, lo *debido* funciona en un doble sentido: se trata de lo *debido a tal ente*, pero también de lo *debido o proporcionado al intelecto que contempla*⁸³.

⁸² Eco, U., *Arte y belleza en la estética medieval*, trad. Helena Lozano Miralles, Lumen, Barcelona, 1999, p. 38.

⁸³ No deja de ser muy sugestivo notar cómo esta proporción entre el intelecto y lo bello está regida por aquel antiguo principio que afirmaba que *lo idéntico se conoce por lo idéntico*: sólo el hombre bello puede reconocer lo bello. En tal sentido, Alejandro destaca que el intelecto es lo más bello en el universo: «hay belleza en el universo en razón de la belleza de las partes; ahora bien, una parte de [entre] las más nobles es la misma alma racional. Sin embargo, ésta tiene una doble belleza: una es en razón de la sustancia o esencia, y otra en razón de la voluntad actual» (ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica* II, Q. III, c. 2, a. 4, ad 3). El alma racional es bella y por ello puede percibir la belleza. Pero además puede aumentar o disminuir su belleza por la voluntad actual, es decir, en la medida que obre más o menos conforme a lo que es: «la belleza de las almas [proviene] de la conveniencia de las virtudes y del orden de las potencias» (ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica* I, inq. I, III, q. 3, m. 1, c. 2, ad 2). De este modo, queda claro que el virtuoso es quien puede gozar de lo verdaderamente bello en el mayor modo, y en el mismo sentido, es quien puede reconocer los *vestigios*, que para el hombre malo permanecen mudos: éste último «considera [...las cosas...] en razón de la belleza o de lo de deleitable que hay en ellas, no refiriéndolas a Dios de quien la tienen, y según este modo es ocasión de error. Por el contrario, de otro modo [...] puede considerarlas...] en cuanto tienen la belleza del Sumo Bello y lo deleitable de lo Sumo Deleitable; y según este modo, los vestigios conduce hacia Aquel del cual son vestigios» (ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II Inq. I. tract. I, sect. II, quaest. I, membrum 2, (n. 40), Cap. 7, solutio).

5. ORIGINALIDAD Y TRADICIÓN

Llegados a este punto es conveniente preguntar por la originalidad del planteo sobre lo bello que ofrece la *Summa Fratris Alexandri*. En tal sentido, quizás lo primero que pueda indicarse es que los textos analizados se mueven en un marco claramente definido por Agustín, en primer lugar, y Dionisio Areopagita, en el segundo⁸⁴.

Sin embargo, más allá de la profusión de citas pertenecientes al Obispo de Hipona, la *Summa Halensis* no es sólo un catálogo de textos sino una penetrante meditación sobre la cuestión de la belleza que se esfuerza tanto en continuar la reflexión agustina cuanto en integrar otros aspectos intelectuales que la época ofrecía.

Ejemplos de esto pueden advertirse en la distinción propuesta entre *bonum honestum* y *pulchrum*, y en el papel especial que la *mensura*, el *numerus* y el *pondus* juegan en la determinación de la belleza del universo. Tanto aquella distinción cuanto la asociación de estas estructuras a la forma como elemento determinante en la generación de la belleza y a su papel central en la configuración del ente bello hacen pensar no sólo en una repetición sino en una reflexión que profundiza las afirmaciones agustinas estimulando su estudio. Es interesante, en este sentido, el papel que Alejandro pudo haber tenido en la descripción del *pulchrum* que propondrá unos años más adelante Alberto Magno al plantear aquella famosa expresión: *pulchrum est enim splendor formae substantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas*⁸⁵. Esta frase parece explicitar y desarrollar, desde una base mucho más aristotélica aunque también neoplatónica, aquella del maestro franciscano que hablaba de lo bello como lo «contenido en si mismo»⁸⁶.

Con todo, su más grande aporte en metafísica ha sido quizás la formulación de una teoría orientada a distinguir los *primae* que acompañan al ente⁸⁷, dando a la belleza un lugar propio.

⁸⁴ No debe entenderse con esto que sólo estos dos autores se hacen presentes pues es conocido que la *Summa* se halla en una encrucijada bastante compleja que involucra pensadores de la talla de Avicenna, Aristóteles, Anselmo, Isidoro de Sevilla y tantos más que transitan su escrito. En tal sentido Cfr. *Prolegomena ad primam secundi Summae Theologicae*, en ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae*, II, p. 42: «Ita praeceuntibus S. Augustino, Boethio atque Pseudo-Dionysio perspicue et diffuse de pulchro disserit Alexander. Nil ergo mirum si in tractatu Dionysii Cartusiani *De venustate mundi et pulchritudine Dei*. Qui apud plerosque artis historicos calabratur, Halensis saepe allegetur immo laudetur ut “doctor magnus et solidus”».

⁸⁵ ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 38-41, ed. Coloniensis.

⁸⁶ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae*, II, Q. III, c. 1, r.

⁸⁷ La distinción de trascendentales basada en la triple causalidad Divina es, sin duda, una herencia de la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller (Cfr. CANCELLARII PARISIENSIS, P., *Summa de Bono* qq. 1-2). Sin embargo, la postulación de las potencias humanas comprendidas en la tríada agustina (memoria, inteligencia y voluntad) como criterio para distinguir las *primeras determinaciones del ente* es quizás una de sus mayores intuiciones y mejores herencias, algo que el Aquinate supo capitalizar en su famosa lista de trascendentales presente en el *De Veritate* (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. I, a. 1, c.).

En este sentido, Eco sostiene que con lo afirmado en la *Summa Fratris Alexandri* «el problema de la trascendencia de lo bello y de su distinción se resuelve de forma decisiva»⁸⁸. Más allá de la discusión que dicha frase ha generado en los últimos años⁸⁹, lo cierto es que al buscar una distinción entre las *primae determinationes entis* el maestro franciscano ha introducido de modo explícito a lo *bello* junto a lo *uno*, lo *verdadero* y lo *bueno*, y con ello ha planteado la posibilidad de discernir entre el *pulchrum* y el *bonum*, algo sobre lo que la tradición dionisiana no había insistido.

Indicar que «lo que es ente, porque es de este modo, es llamado también bueno y bello»⁹⁰, para luego establecer una prolija distinción de ambos *primae*, constituye sin duda una afirmación sumamente original que no se encontrará enunciada con la misma precisión e intensidad en los escolásticos de este siglo.

Por otra parte, al proponer como uno de los criterios de distinción de los trascendentales al alma humana vista como *imago Dei*, Alejandro ha ofrecido a los medievales un dispositivo original que será desarrollado con gran provecho por Tomás de Aquino. Si para el de Hales el *pulchrum* designaba a «lo que al contener [algo] en sí, sería conveniente para la contemplación»⁹¹, para el Aquinate la belleza quedará delimitada como *quae visa placent*⁹². El intelecto en su actividad contemplativa placentera es presentado por ambos autores como sólido criterio para distinguir lo bello frente a lo bueno y a lo verdadero. En tal sentido, esta relación de lo bello al conocimiento, afirma Aertsen, «es, comparada con el pensamiento de Dionisio, un nuevo elemento y una contribución original de la filosofía medieval»⁹³.

Para terminar, sólo queda insistir en la importancia que en sí mismas tienen las indicaciones de Alejandro en el plano de la belleza, un autor poco conocido, menos aún traducido, pero que sin duda fue una de las grandes luminarias para el siglo de las catedrales.

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)
Facultad de Filosofía y Letras
hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar

HUGO COSTARELLI BRANDI

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]

⁸⁸ Eco, U., *Arte y belleza...*, p. 37.

⁸⁹ Cfr. AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought...*, p. 172: «[...] la *Summa* no habla sobre la belleza como expresando un modo universal del ente. La exposición está restringida a la diferenciación entre el bien y la belleza».

⁹⁰ ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, Q. III, c. 3, a. 3, s.c.

⁹¹ *Ibid.*, II, Q. III, c. 1, r.

⁹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

⁹³ AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought...*, p. 167.