

Lecturas dominicas de lo bello: Alberto, Tomás y Ulrico.

Hugo Costarelli Brandi

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Resumen

La cuestión del *pulchrum* en el siglo XIII presenta una serie de facetas entre las que se destaca la posibilidad de su distinción respecto del *bonum*. En tal sentido, uno de los casos emblemáticos es el de la escuela dominica, representada por Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo. Ahora bien, dada la singular relación maestro-discípulo de estos autores es pertinente preguntarse si sus reflexiones sobre lo bello fueron o no idénticas. Esta es, si se quiere, la principal intención del presente trabajo: abordar sintéticamente las reflexiones de los tres frailes dominicos en torno a lo bello, analizando en cada caso su concepto y la particular solución que proponen a la cuestión de la belleza en su diferencia con el bien.

Palabras clave

pulchrum - Alberto Magno - Tomás de Aquino - Ulrico de Estrasburgo.

Abstract

The question of *pulchrum* in the thirteenth century has a great number of facets including the possibility of its distinction from the *bonum*. In this regard, is emblematic the case of the Dominicans school, represented by Albert the Great, Thomas Aquinas and Ulrich of Strasbourg. However, given the unique master-disciple relationship of these authors is pertinent to ask whether his reflections on the beautiful were identical or not. This is the main intention of this paper: synthetically address the reflections of the three Dominican friars around the beautiful, analyzing in each case the particular concept and the proposed solution to the question if the beauty is different from the good.

Keywords

pulchrum - Albert the Great - Thomas Aquinas - Ulrich of Strasbourg.

Introducción

Cuando se aborda la cuestión de lo bello en el siglo XIII, una de las constantes que pueden apreciarse con facilidad es la preocupación de los autores sobre la posibilidad de distinguir lo bueno de lo bello, lo que en definitiva implica dar con la delimitación conceptual de cada uno de ellos.

Heredada en la doble vertiente dionisiana y agustina, la unidad de estos trascendentales siempre constituyó entre los antiguos una cuestión indiscutible. Platón lo destacaría en repetidas oportunidades¹, y Aristóteles traería el tema sin demasiadas tematizaciones².

Pero al llegar el siglo XIII, ciertos autores empiezan a plantear la posibilidad de diferenciar ambos momentos del ente. Tal es el caso de la escuela franciscana donde algunos, como Alejandro de Hales, proponían una distinción apoyada en la diversa relación de los trascendentales a las potencias del alma³, mientras que otros, como Buenaventura, destacaban la relación de los modos comunes del ente con las diversas causas, reservando a la belleza el vincularse a todas por igual⁴.

Por otra parte, la escuela dominica, representada por Alberto Magno, Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo, también abordó el tema de lo bello. Cabe advertir antes de continuar, que los tres frailes estuvieron vinculados intelectualmente ya que Tomás y Ulrico recibieron de su maestro Alberto —entre otras cosas—, las clases sobre Dionisio Areopagita, en concreto, sobre el comentario a los *Nombres Divinos*. De hecho el Aquinate fue quien fijó por escrito las clases del Magno⁵, compartiendo con Ulrico al menos tres años de formación en Colonia⁶.

Ahora bien, dada la singular relación de estos autores: ¿fueron sus reflexiones sobre lo bello idénticas? He aquí lo llamativo del caso: los tres elaboraron sus propios comentarios a los *Nombres Divinos* abordando el estudio del *pulchrum*, pero al hacerlo asumieron posiciones diversas que evidencian, según los casos,

¹ Cfr. Platón, *Timeo*, 87c: '[...] todo lo bello es bueno y lo bello no carece de proporción.'

² Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1366a 33: '[...] lo bello es lo que siendo preferible por sí mismo, sea laudable, o lo que siendo bueno sea agradable, porque es bueno.'

³ Cfr. Alejandro de Hales, *Summa Theologiae*, tr. III, q. 1, m. I, cap. II, resp.

⁴ Cfr. Buenaventura, *De Transcendentalibus entis conditionibus*, 186, f. 51.

⁵ Cfr. J. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 44: 'Alberto ejerció sobre [... Tomás...] una influencia considerable. Durante estos cuatro años [...en Colonia...] continuó el trabajo ya empezado en París. Entonces pasó en limpio sus notas de los cursos sobre los de Dionisio.'

⁶ Cfr. I. M. Resnick, *Albert the Great: Biographical Introduction*, 8: Tomás acompañó al Magno 'a Colonia donde Ulrico de Estrasburgo y Giles de Lessines llegaron a ser discípulos.'

una singular fidelidad a la tradición neoplatónica junto a un marcado progreso en la especulación sobre el tema.

Es por ello que el presente trabajo se ocupará sucintamente de las reflexiones de los tres frailes dominicos en torno al *pulchrum*, analizando en cada caso su concepto y la solución que proponen al problema de la distinción entre bien y belleza. Esto permitirá destacar en la conclusión las similitudes y diferencias de sus afirmaciones en torno al tema.

Alberto Magno

Quizás convenga iniciar este breve apartado subrayando que los escritos del Magno no abundan en observaciones sobre lo bello. De hecho sólo dos de sus obras abordan la cuestión, cosa que hacen, además, de un modo tangencial al ocuparse del *bonum*. Una de esas obras es la conocida *Summa de Bono* y la otra es el *Super Dionisii De Divinis Nominibus*. El presente trabajo se concentrará sólo en el segundo escrito.

En su *Comentario*, Alberto sigue el esquema de Dionisio donde lo Bello es analizado como ese nombre divino que dice un modo particular de lo Bueno. Allí, en un estilo escolástico muy característico, vincula el *bonum* a la *lux* y ésta al *pulchrum*, precisando que el primero es luz en cuanto manifiesta el sentido y fin de todo, y que es lo bello debido a que, al esplender en los entes, atrae todas las cosas hacia sí mismo. Como puede apreciarse, el *exitus* y el *reditus* dionisiano desde y hacia el Principio, determina la columna vertebral de su comentario.

Pero por ahora conviene considerar sólo la razón propia de la belleza. En este punto Alberto advierte que ella es triple. En primer, lugar ella es ‘el esplendor de la forma sustancial o accidental sobre las partes proporcionadas y terminadas de la materia [...] y esto es —advierte el Magno—, como la diferencia específica que plenifica la razón de lo bello’⁷. La primera aproximación de Alberto a lo bello, donde se destaca su razón propia, resalta el carácter luminoso de la forma. Esta afirmación parece referir a Plotino⁸, para quien la luz, como forma,

⁷ Alberto Magno, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 38-41.

⁸ No es posible en este trabajo ahondar en torno a la herencia neoplatónica de Alberto y la profunda influencia de este pensamiento en el maestro dominico; en tal sentido conviene confrontar H. Anzulewicz, *Plato and Platonic/Neoplatonic sources in Albert*, 600: ‘Alberto utiliza la filosofía aristotélica para explicar una estructura ontoteológica que es esencialmente platónica-neoplatónica. Puede también revisarse en el mismo sentido: H. Anzulewicz, *Albertus Magnus como mediador entre Aristóteles y Platón*, 19-46. Este último trabajo destaca un aspecto importante que conviene retener: muchas veces —afirma Anzulewicz— ‘intencionalmente se ignora por completo que el pensamiento de Alberto demuestra un estructura teológica, correspondiente al

pulcrifica al colorear: ‘la belleza del color es simple debido a la conformación y a su predominio sobre la tenebrosidad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea y es razón y forma’⁹. Si la luz, garantiza la cognoscibilidad de un ente a otro ser lumínico activo, léase a un ser espiritual, entonces lo bello habla, al menos en el primer sentido que Alberto le atribuye, de una plenitud de luz, de una *información* plena, donde la materia ha sido proporcionada a la forma, ha sido adecuadamente organizada, acabada y limitada, de manera que en su plenitud revele singularmente al principio formal¹⁰.

Ahora bien, si el ente aparece en ese estado, es decir perfecto, entonces es imposible pensar lo bello separado de lo bueno. Esto es lo que destaca la segunda coordenada con la que Alberto describe al *pulchrum*: ‘en segundo lugar, —indica— es lo que atrae hacia sí el deseo, y tiene esto en cuanto es bien y fin’¹¹. Esta segunda observación vuelve sobre la unidad bien-belleza en virtud de que lo bello es visto aquí en su faz congregante nacida de la perfección: el ente terminado por la forma en toda plenitud, perfecto en sí, se constituye en fin que atrae el deseo. Esta unidad se apoya en que lo bello ‘está en el mismo sujeto en el que está lo bueno’¹². Nótese aquí la convertibilidad en el supuesto que presenta el bien y la belleza¹³.

modelo neoplatónico, estructura que remite a Dios como el propio principio y fin de cada movimiento, tanto a nivel de la reflexión, como al nivel de la consumación existencial del hombre y de la realidad creada. Resulta, por tanto, secundaria la prevalencia de ciertas posiciones filosóficas en Alberto, pues *Plato and Platonic/Neoplatonic sources in Albert* (20).

⁹ Plotino, *Ennéadas*, I, 6, 3, 20-23.

¹⁰ Es preciso recordar que Alberto concibe la materia no como la pura potencia sino como una realidad cuya potencialidad está limitada por la presencia de una actualidad particular que designa con el nombre de: ‘la sustancial y antes de todo movimiento y mutación’ (Alberto Magno, *Metaphysicorum*, lib. V, tr. 3, c. 2, pg. 327, col. 1). En este punto, el Magno se mueve en un campo particular donde busca conjugar la perspectiva de la fe con la de la filosofía, fundamentalmente árabe, que proponía una ‘irradiación eterna de las formas sobre la materia. A esta doctrina [...] Alberto opone la teoría de inspiración aristotélica de la incoación de las formas. [...] Lo que es creado dentro de la materia no es la forma sino la incoación de una forma y ésta al mismo tiempo que la materia, dentro del tiempo y no eternamente’ (A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, 178). En el mismo sentido, confrontar A. Rodolfi, *Il concetto di materia nell’opera di Alberto Magno*, 102: ‘[...] lejos de ser la absoluta indeterminación de la que habla Aristóteles, la materia asume algunas determinaciones como la corporeidad que es el presupuesto de las sucesivas determinaciones.’

¹¹ Alberto Magno, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 41-43.

¹² Alberto Magno, *Super Dionisii*, c. 4, 72, 54.

¹³ Conviene advertir que el bien al que el Magno identifica con lo bello no es el sin más sino ese tipo de bien que la tradición llamó con el nombre de: <lo honesto agrega () sobre lo bueno el hecho de que por su fuerza y dignidad atrae el deseo hacia sí> (Alberto Magno, *Super Dionisii...*, c. 4, 77, 50-51). Esto significa que ni el bien útil ni el deleitable comulgarían esencialmente con lo bello aunque sí puedan seguirse o implicarse en él.

La tercera faceta que limita al *pulchrum* reúne los aspectos precedentes en uno solo: ‘en tercer lugar, [...lo bello...] es lo que congrega todas las cosas y tiene esto de parte de la forma, cuyo esplendor hace lo bello’¹⁴. Esta nueva faz de lo bello pretende sintetizar las precedentes, pues por una parte advierte que bien y belleza se identifican y por otra que se diferencian. En cuanto a lo primero, la identidad viene dada por la forma que constituye el sujeto último de ambos nombres divinos. En efecto, cuando Alberto habla de la actividad *congregante de la forma* se refiere a su capacidad unificadora como principio activo de todo ente. La materia de suyo tiende a dispersarse, a disgregarse. La forma, por el contrario, tiene la virtud de ordenar las partes en un todo limitándolas e integrándolas: ‘toda congregación pertenece a la forma, que es la que delimita la multiplicidad potencial de la materia’¹⁵. Tal actividad formal hace que el ente sea lo que debe ser, en breve, sea perfecto y por tanto bueno. Sin embargo, en cuanto a lo segundo, tal perfección es también un triunfo de la luz sobre las tinieblas, de la forma como ser lumínico sobre la oscuridad material¹⁶. De esta manera, la unidad bien-belleza es salvada desde la identidad del supuesto, remarcándose a la vez lo específico de lo bello al recordar su carácter esplendente¹⁷.

Tomás de Aquino

Si la expresión *splendor formae* es la que caracteriza la reflexión albertina sobre lo bello, la que distingue a Tomás es aquella que describe al *pulchrum* como *quae visa placent*¹⁸. Esta breve frase de profunda densidad presenta diversos aspectos que ahora conviene destacar.

¹⁴ Alberto Magno, *Super Dionisii*, c. 4, 72, 45-47.

¹⁵ Alberto Magno, *Super Dionisii*, c. 4, 72, 57-59.

¹⁶ Recuérdese en torno a esto lo afirmado sobre la (ver nota 10). La materia se presenta ante la forma como una realidad en cierta manera debido a la presencia de esa forma previa que se halla incoada desde la creación: ‘la doctrina de la incoación de la forma [...] nace del intento de conciliar las agustinas con el principio aristotélico-averroístico según el cual las formas son extraídas de la potencia de la materia; y fue desarrollada por Alberto Magno [...]’ (B. Nardi, *Studi di filosofia medievale*, 27).

¹⁷ Esto último remite a la identidad y diferencia entre lo bueno y lo bello. La segunda dimensión de lo bello destaca la unidad planteada desde la forma; la primera subraya la diferencia, mientras que la tercera presenta ambos aspectos, advirtiendo que la diferencia es posible sólo *secundum rationem*; y así dice: ‘difieren en su razón, porque la razón universal de lo bello consiste en el resplendor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia o sobre las fuerzas o acciones, por el contrario la razón de lo honesto consiste en atraer el deseo hacia sí’ (Alberto Magno, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 65-69). De este modo bien y belleza no pueden distinguirse en su realidad entitativa, aunque sí pueden hacerlo desde sus razones propias.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

En primer lugar es preciso subrayar que con ella el Aquinate se ha sumado de un modo muy particular a la tradición especulativa sobre lo bello pues si bien ha asumido una serie de estructuras clásicas no obstante lo ha hecho desde una mirada original. En efecto, es común advertir que algunos estudiosos del tema suelen abordarlo a partir del siguiente texto:

La belleza requiere tres condiciones: primero la *integridad* o *perfección*, ya que lo inacabado es por ello feo; segundo, la *debida proporción* o *consonancia*. Y por último la *claridad*, de donde las cosas que tienen color nítido se dice que son bellas¹⁹.

Las estructuras tradicionales de lo bello, presentes ya en el pensamiento griego²⁰, y comunicadas a lo largo del medioevo por diversos autores como Dionisio y Agustín²¹, tienen en el siglo XIII una profunda resonancia. La idea de *integridad* como presencia de todas las partes, o la de *armonía* como la proporción de aquellas en el todo, es posible relevarlas en esta época en todo escrito donde se atiende al *pulchrum*²².

Sin embargo, la idea de *claridad* mencionada en el texto, remite a una singular línea de comprensión de lo bello; me refiero con ello a la neoplatónica. En efecto, la luz, como elemento formal y energético de la sustancia, devenido accidentalmente en color dice, de alguna manera, lo referido por Alberto con su *splendor formae: claritas et consonantia*, luz y proporción adecuada de la materia a la forma expresan la idea naturalmente madura de las lecturas dionisianas que a su vez remiten directamente, como se dijo, a Plotino.

Pero es preciso advertir que Tomás, aun siendo un profundo conocedor de

¹⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, c. La cursiva es nuestra.

²⁰ Tómese por caso a Aristóteles quien afirmaba que 'las principales formas de la belleza son el orden, la proporción y la limitación' (Aristóteles, *Metafísica*, 107a 31), o el mismo Platón quien recordaba a Hipias que lo bello consiste en lo *conveniente*: 'Examina lo adecuado en sí y la naturaleza de lo adecuado en sí, por si lo bello es precisamente esto' (Platón, *Hipias Mayor*, 293e).

²¹ Cfr. Agustín de Hipona, *De Vera Religione*, 30, 55: '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 [por] la similitud de las partes iguales, o por la proporción de las desiguales'. Confrontar Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, IV, 7, [151]: 'Lo bello supraesencial, por una parte, se dice *belleza* por la beldad comunicada desde ella a todos los entes *apropiadamente* a cada uno, y como causante de la buena *armonía* y brillantez [*claridad*] de todo [...]'.
²² Cfr. O. Boulnois, *La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour*, 432: 'Tomás supone conocidos los criterios ya admitidos de sus contemporáneos y se limita a hacer alusión. (...) Así el análisis no es desarrollado jamás por Tomás porque está simplemente admitido por él. Aquél ha sido efectuado por otros, sobre los cuales él se apoya tácitamente, y a menudo explícitamente (...); los caracteres de la belleza enumerados por Tomás, la claridad, la armonía y la integridad, provienen del neoplatonismo, transmitidos por las dos mediaciones de Agustín y Dionisio.'

Dionisio y de las enseñanzas del mismo Alberto, no asume estas estructuras inteligibles de lo bello como si fueran las que lo dicen del mejor modo. Para él, se trata de estructuras de comprensión que como tales manifiestan aspectos de lo bello, pero *no dicen lo Bello propiamente*, sino sus momentos:

[...estas estructuras...] no debieran concebirse como señalando tres elementos distintos que entraran en la estructura de lo bello según lo concibe nuestro entendimiento. Primero viene lo bello, y cuando ya está allí, la posible pluralidad de nuestros puntos de vista relativos a él aparece en conjunto. Que esto es así puede señalarlo el hecho de que todo intento de definir una de estas nociones tomada en sí misma implica de modo inevitable las demás²³.

La armonía, la proporción y la integridad junto con la *claritas* sólo emergen como momentos una vez que lo Bello se ha hecho presente. De esta manera delimitar al *pulchrum* por este camino no puede sino complicar el intento; más aún, todas estas estructuras terminan hablando también de uno u otro modo del bien ya que si hacen referencia a la forma, sea como esplendente, sea como raíz de toda proporción y perfección, inevitablemente terminan en lo mismo pues 'lo bello y lo bueno son sin duda idénticos en el *subiectum* porque se fundan sobre la misma cosa es decir sobre la forma'²⁴.

De esta manera, si es posible dar con lo verdaderamente esencial de lo bello no debe procederse por las estructuras o características inteligibles propuestas. Quizás esta haya sido una de las razones por la que Tomás silenció la frase de su maestro —es decir el *splendor formae*— en sus propios escritos, prefiriendo recorrer otro camino.

Es en este punto donde conviene recordar que fue el Aquinate quien elaboró una de las concepciones metafísicas más originales del medioevo²⁵, aquella que ha sido llamada posteriormente con el nombre de teoría de los *trascendentales*.

Simplificando al máximo, se debe decir que esta singular doctrina reconoce en el ente todas aquellas dimensiones que la tradición le había atribuido: todo ser, por el mismo hecho de estar siendo, es también *unum, res, aliquid*,

²³ E. Gilson, *Pintura y realidad*, 166.

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1. Confrontar también Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 5, §355: 'lo bueno y lo bello son lo mismo (en el sujeto...) porque nada hay que no participe de lo bueno y de lo bello ya que uno y otro es bello y bueno según la forma propia.'

²⁵ Cfr. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, 36: '[...] la doctrina de los trascendentales —tal como la propone Tomás de Aquino— no es, como se ha sugerido, <una pequeña e insignificante parte> de su metafísica sino que es de fundamental importancia para su pensamiento.'

verum, *bonum* y *pulchrum*²⁶. Todos estos modos generales del ente no son distintos de él ni es posible separarlos realmente. Ahora bien, si esto es cierto, —lo que de una manera especial se destaca en el caso del bien y la belleza—, entonces todo intento de diferenciación que se apoye en el mismo principio por el que se identifican, es decir en la forma del *suppositum*, llevará necesariamente al fracaso pues todos los trascendentales ‘se convierten según la consideración de los supuestos’²⁷.

Es aquí donde el Aquinate procede bajo una nueva óptica poniendo como criterio de distinción entre *verum*, *bonum* y *pulchrum* al hombre como *imago Dei*: si es cierto que la misión que le fuera confiada en el paraíso como *imagen* es la de *revelar todas las cosas*, es decir la de *nombrarlas*²⁸, entonces esto significa que él es, por voluntad divina, un singular *lugar metafísico* en el que sí es posible advertir una diferencia de razón que diga al trascendental sin comprometer su unidad en el ente²⁹.

En efecto, el hombre por ser *imago Dei* es intelectual y por lo mismo es capaz de *ser de alguna manera todas las cosas*³⁰, de hacerse todo y comprender en sí que la

²⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, I, 1, c. En el artículo referido no aparece el *pulchrum* dentro de la lista de los trascendentales. Tomás hace referencia a él, también en un contexto trascendental, en la *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 4 ad 1, donde indica tanto su identidad con el bien —respecto del *subiectum*— cuanto su diferencia por vincularse a una potencia cognoscitiva intelectual. La trascendentalidad de la belleza, que aquí se afirma sin tematizarla, constituye dentro del pensamiento tomista contemporáneo una cuestión discutida. En tal sentido conviene confrontar el ya citado trabajo de J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy...*, 335-359; Olivier Boulnois, *La beauté d'avant l'art...*, 415-442; U. ECO, *Il problema estetico in San Tommaso*, 10-32.

²⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, ad 3: ‘A lo tercero debe decirse que se convierten según la consideración de los supuestos.’

²⁸ Cfr. *Gen.* 1, 26: ‘Y dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra’. *Gen.* 2, 19-23: ‘Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver *cómo los llamaba*, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, [...] De la costilla que Yahveh Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: ‘Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. *Esta será llamada* mujer, porque del varón ha sido tomada’. La cursiva es nuestra.

²⁹ Cfr. H. Costarelli Brandi, ‘Importancia de la Imago Dei en la comprensión de la doctrina de los trascendentales en Tomás de Aquino’, 51-70.

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, I, 1, c.: ‘Si el modo del ente se toma [...] según el orden de uno a otro, esto puede ser de dos maneras. De una manera según la división de uno respecto de otro [...] De otra manera según la conveniencia de un ente a otro, y esto —sin duda— no puede ocurrir si no se toma algo cuya naturaleza sea la de convenir con todo ente: ésta es el alma que en cierto modo es todas las cosas, como se dice en el III libro del *De Anima*. La cursiva es nuestra.

relación a todo ente es diversa según se considere su vinculación al juicio (*verum*), al apetito racional (*bonum*) o al *intellectus* (*pulchrum*)³¹. La escueta expresión tomasina para decir lo bello, *quae visa placent*³², es justamente eso: lo bello se distingue de los demás trascendentales porque su relación al hombre no es ni de adecuación *induiciaria* como la verdad³³, ni de *apetencia* tensional como el bien³⁴, sino de mero *placer intelectual*. En otras palabras, lo bello puede ser dicho por el hombre porque como *imago Dei*, como ser intelectual que es de alguna manera todas las cosas, es capaz de tener una particular relación con el ente: se trata de una visión, de un *intellectus* mediado por la sensibilidad, que por dar con una forma esplendente la alcanza de modo fácil e intuitivo; y es en ese mismo acto donde el deseo de ver halla su realización adecuada, lo que dispara el placer.

De esta manera, lo Bello alcanza en Tomás una nueva descripción que, suponiendo la proporción, la integridad, la consonancia, y hasta el esplendor de la forma sobre la materia, afirma, mediante la singular doctrina de los trascendentales, tanto la identidad cuanto la diferencia entre la belleza y los otros modos comunes a todo ente.

Ulrico de Estrasburgo

Dueño de una pluma esclarecida y un genio potente, este fraile que llegará a ser provincial de la Orden en Estrasburgo, escribió una importante obra —

³¹ Esta relación del *pulchrum* con el *intellectus* ha sido discutida por los especialistas durante buena parte del siglo pasado. Las posiciones en este sentido son diversas. Umberto Eco, por ejemplo, sostiene que lo bello debería estar asociado al juicio, como la verdad, pero atendiendo a su carácter revelador de unidad: ‘La *visio* estética para Santo Tomás es un *acto de juicio* que implica composición y división, la afirmación de una relación entre las partes y el todo, la aprehensión de la docilidad de la materia hacia la forma, la conciencia de los fines y de la medida de su idoneidad. La visión estética *no es intuición simultánea*, sino *discurso* sobre la cosa.’ (U. Eco, *El problema estético in San Tommaso*, 119). Por el contrario, Jacques Maritain ha afirmado que ‘[...] la *intuición* de lo bello artístico se ubica así en el extremo opuesto de la abstracción de la verdad científica’ (J. Maritain, *Arte y escolástica*, 34). Sobre este punto aquí se adopta una posición que se inclina a vincular el *pulchrum* con la fruición del *intellectus*. En tal sentido confrontar H. Costarelli Brandi, *Pulchrum: origen y originalidad del quae visa placent en Santo Tomás de Aquino*, 104-137. Todas las cursivas son nuestras.

³² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1: ‘el *pulchrum* mira a la potencia cognoscitiva, pues se dicen bellas las cosas que *vistas agradan*’.

³³ Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, L. I, c. 59, n. 2: ‘En efecto, como la verdad del intelecto sea la *adaequatio intellectus et rei*, en cuanto el intelecto dice ser lo que es o no ser lo que no es [...]’. La cursiva es nuestra.

³⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, c. : ‘La razón de bien consiste en esto, que algo sea apetecible, de donde el Filósofo dice en el libro I de la *Ética Nicomaquea* que *bonum est quod omnia appetunt*’. La cursiva es nuestra.

conservada casi en su totalidad— que se conoce bajo el nombre de *Summa de Bono*. En ella, replicando en gran parte el esquema dionisiano de *Los Nombres Divinos*, analiza lo bello en relación a lo bueno destacando también tanto su identidad cuanto su diferencia. A propósito de ello dice:

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 Dionisio³⁵, es como *la luz que resplandece 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 a lo bello³⁶.

Fiel al esquema neoplatónico, Ulrico remeda en espíritu la fórmula albertina³⁷ del *splendor formae* sintetizando allí toda la herencia intelectual recibida en torno a lo bello³⁸: este último será el esplendor de la forma que surge de la relación de ésta con la materia. En efecto, el autor afirma que como ‘la luz formal resplandece adecuadamente sobre lo formado que le es proporcionado, por esto también la belleza, materialmente, consiste en una *consonancia* de proporción de la perfección a las cosas perfectibles’³⁹. Como la forma necesita configurar al elemento potencial distinto de ella para así alcanzar el esplendor,

³⁵ Cfr. Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, IV, 7.

³⁶ Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, l. II, tr. 3, c. 4, 1. Se ha optado por traducir la palabra *turpis* bajo la doble acepción que implica en latín, ya que responde mejor al contexto.

³⁷ Como afirma Von Balthasar, ‘[...] su punto de partida filosófico es Alberto, con cuya definición empieza’ (Cfr. H. U. Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. IV*, 349).

³⁸ No es posible demostrar aquí en todos sus puntos esta conexión, lo que justificaría al menos un nuevo artículo. Sin embargo, junto a la aparición y tratamiento de la belleza en clave neoplatónica que ofrece la *Summa de Bono*, como se advertirá, conviene recordar lo afirmado por Von Balthasar: ‘La conjetura de que el planteamiento filosófico trascendental en general, y en particular el relativo a lo bello, esté en dependencia del redescubrimiento de Dionisio, viene apoyada por los hechos: [...] San Alberto comenta este libro [el *De Divinis Nominibus*], Santo Tomás se deja estimular en primer término por su propio comentario sobre Dionisio hacia un tratamiento temático y original de la cuestión [...]; el tratado de Ulrico deriva del segundo libro de su propia *Summa*, [es decir de la perteneciente al Magno], <totalmente concebida y articulada bajo el punto de vista de los *Nombres Divinos*, y revela de este modo su aparente dependencia del Areopagita’ (H. U. Von Balthasar, *Gloria...*, 335-336). Nótese también lo indicado por De Bruyne: la *Summa* ‘de Ulrico es ante todo de inspiración neoplatónica: [...] y se presenta como un comentario repensado sistemáticamente [...] del pensamiento expresado en los *Nombres Divinos*’ (E. De Bruyne, *Estudios de Estética Medieval. III*, 277). Por último, Eco destaca que ‘el concepto de forma del que hace uso Ulrico está fuertemente impregnado de neoplatonismo y carece de esas características de lo concreto que hemos reconocido en la sustancia tomista’ (U. Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, 120). De un modo más preciso, De Libera sostiene que Alberto influyó en Ulrico de un modo particular ya que su concepto de ‘Bien supremo corresponde a una lectura de Dionisio filtrada por el *De Causis*’ (Alain de Libera, *Métaphysique et noétique*, 184).

³⁹ Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, l. II, tr. 3, c. 4, 1.

lo hace operando una adecuada proporción entre ambos⁴⁰. De este modo la *consonantia* es una manifestación del triunfo de la forma, ella dice no sólo una mera relación de partes, sino también la relación del ente con la perfección de la forma y con la de los otros seres.

A partir de esto, Ulrico se aboca a la belleza de los entes creados desde una cuádruple consideración de la *consonantia*: ‘la consonancia de la disposición de la materia a la forma’⁴¹, ‘la consonancia de la cantidad de la materia a la naturaleza de la forma’⁴², ‘la consonancia del número de las partes de la materia con el número de las potencias de la forma, respecto de los cuerpos animados’⁴³, y la ‘consonancia de las partes entre sí según la proporción de la cantidad, es decir, en relación a la totalidad del cuerpo’⁴⁴. En tal sentido, es atinada la apreciación de Umberto Eco quien destaca que ‘Ulrico elabora una casuística de la proporción mucho más precisa y específica que la tomista [...] y con una intención estética más explícita’⁴⁵.

Una de las consecuencias inmediatas de todas estas proporciones es dar una justificación a los diversos grados de belleza que reinan entre los entes de una misma especie. En tal sentido, allí donde la primera *consonantia* sea más intensa —es decir la de materia y forma— la belleza de un ente particular superará a la de otro menos consonante.

Sin embargo, también hay diferencia entre la belleza de las diversas especies, cuyo motivo debe buscarse en la distancia que cada una tiene respecto de la Luz originaria:

[...] la belleza de las formas no consiste en su diversidad sino mejor en la única luz intelectual que es forma de todas las cosas, porque toda forma es inteligible por naturaleza y cuanto la forma tiene esta luz más pura es tanto más bella y también más similar a la luz primera, que es su imagen y marca de la similitud⁴⁶.

⁴⁰ En este punto, Ulrico también habla de la *forma corporeitatis* cuya función es la de mediar la relación adecuando la materia a la primera de las formas. En tal sentido Ulrico afirma: ‘la materia bajo la sola *forma de la corporeidad* está en potencia hacia la forma del elemento, y existiendo bajo la forma del elemento está en potencia respecto de la forma de la mezcla y así sucesivamente’ (Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, I. IV, tr. 2, c. 7).

⁴¹ Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, I. II, tr. 3, c. 4, 6.

⁴² Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, I. II, tr. 3, c. 4, 6.

⁴³ Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, I. II, tr. 3, c. 4, 6.

⁴⁴ Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, I. II, tr. 3, c. 4, 6.

⁴⁵ Eco, *Arte y belleza*, 120.

⁴⁶ Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, I. II, tr. 3, c. 4, 3.

De este modo, los grados de belleza quedan vinculados a una doble coordenada: por una parte la diferencia en belleza de los entes de una misma especie está dada por la relación materia-forma; por otra parte, los diferentes grados entre las especies depende de la distancia que guarda una forma específica respecto de la única fuente lumínica.

Los últimos dos modos de *consonantia* vuelven sobre los grados de belleza dentro de una misma especie, destacando, o bien la proporción de las partes materiales con respecto a las potencias de los seres animados, o bien la proporción de las partes entre sí y de ellas con el todo. En el primer caso, sería más bello el rostro que no careciera de un ojo —pues estando la potencia no faltaría el órgano proporcionado—, y en el segundo caso, un ojo bello en sí que no tuviera proporción con la totalidad del rostro —por ser muy grande o muy pequeño— sería menos bello.

Pero el autor avanza también sobre otro aspecto tradicional de la belleza como es el de su identidad con el bien:

[...] la belleza realmente es lo mismo que la bondad, como dice Dionisio⁴⁷, es decir la misma forma de la cosa, aunque difieren según la razón porque la forma, en cuanto perfección es la bondad de la cosa, pero en cuanto es una forma que tiene en sí la luz formal e intelectual que espande sobre la materia o algo formable -que es como la materia-, [entonces] de este modo es belleza⁴⁸.

Para Ulrico, como para toda la tradición neoplatónica, no es posible distinguir realmente lo bueno de lo bello pues, como se dijo, ambos remiten a lo mismo, es decir a la forma del ente; sin embargo, y es aquí donde aparece lo singular del pensamiento del siglo XIII, puede verse en ella una serie de matices distinguidos a nivel de la razón. En tal sentido, lo bueno es la forma, pero como fin, como *télos*, mientras que lo bello es también la forma pero considerada desde la dimensión lumínica que ordena de un modo consonante y con sobreabundancia al elemento potencial, sea éste la materia o cualquier otra cosa ordenable.

Conclusión

Este sucinto recorrido por la especulación dominica del siglo XIII en torno a lo bello permite proponer algunas afirmaciones finales.

En primer lugar, es posible apreciar en todos los autores estudiados, una prolija incorporación de las estructuras tradicionales de lo bello: integridad y proporción

⁴⁷ Cfr. Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus*, IV, 7.

⁴⁸ Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, l. II, tr. 3, c. 4, 4.

como formas clásicas de la belleza reaparecen y son tematizadas sin discusión.

En el mismo sentido, la asunción del neoplatonismo dionisiano, especialmente bajo la consideración de la *claritas* como el aspecto más importante de lo bello representado en la luz formal que espande sobre la tenebrosidad de la materia, constituye una línea común subrayada por toda la escuela dominica.

Sin embargo, en segundo lugar, es posible detectar importantes diferencias entre los autores tratados. Por una parte, Alberto y Ulrico desarrollan un concepto de belleza centrado en la luz esplendente y la proporción. Quizás el Magno, con su *splendor formae*, ha querido destacar más la dimensión lumínica de lo bello llevando la idea de proporción a un plano secundario, mientras que Ulrico, más fiel al aspecto dionisiano de la *consonantia*, ha sumado a la enseñanza de su maestro un importante desarrollo de las diversas proporciones posibles que justifican los grados de belleza observables en los entes. Es por ello que la lectura del de Estrasburgo se presenta mucho más próxima y fiel al pensar neoplatónico clásico⁴⁹, mientras que la de Alberto, incluso sobre tales estructuras, propone una especulación más original. Con todo, ambos coinciden en que lo bello tiene como núcleo central a la forma, lo que los lleva a destacar la unidad de aquél *bonum-pulchrum* y a buscar una diferencia cuyos alcances ya fueron explicados.

En este sentido, la especulación tomasina, apoyada en la de su maestro pero productora de la teoría de los trascendentales realmente da a la búsqueda de la diferencia una renovación admirable: ahora desde esta teoría lo bello encuentra su diferencia ante lo bueno sin mancillar la unidad entitativa: *bonum est quod omnia appetunt* y *pulchrum est enim quae visa placent*.

Es por ello que, para terminar, quisiera destacar la profunda originalidad de Tomás de Aquino⁵⁰, quien con todo el respeto de la herencia neoplatónica y de las enseñanzas de su maestro, supo ver y elaborar una línea especulativa original que cerraría la discusión del siglo XIII sobre la distinción entre el bien y la belleza.

⁴⁹ Cfr. W. J. O'Callaghan, *The Constitution of Created Composite Being in «Liber de Summo Bono»*, (Book IV, Tract II, 1-8), *Of Ulrich Of Strasbourg, O.p.: Philosophical Study And Text*, 25; la cita interior pertenece a F. J. Collinwood, *The theory of Being in Summa de Bono, (Book II), of Ulrich of Strasbourg, Philosophical Study and Text*, 11: Ulrico 'no sólo recibió el legado albertino sino además un particular modo de interpretación de ese material, 'un camino explicativo neoplatónico de las cosas'. La más precisa descripción de la diferencia entre el Aquinate y Ulrico es que el primero produjo una síntesis mientras que el segundo codificó la obra de Alberto'.

⁵⁰ Cfr. Eco, *Arte y belleza*, 121. El autor, desde una posición más radical, afirma que 'no es cuestión de subrayar una vez más la *profunda fractura* que separa el pensamiento de Tomás del de Ulrico'.

Bibliografía

Aertsen, Jan A., *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996.

Agustín de Hipona, *De Vera Religione*, 30, 55, edición bilingüe, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1975.

Anzulewicz, Henryk, “Albertus Magnus como mediador entre Aristóteles y Platón”, en *Anamnesis* 42 (2011).

Anzulewicz, Henryk, *Plato and Platonic/Neoplatonic sources in Albert*, en Irven M. RESNICK (ed.), *A companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

Alberto Magno, *Metaphysicorum*, lib. V, ed. Borgnet.

Alberto Magno, *Alberti Magni Opera Omnia*, Editio Digitalis, ed. Coloniensis, t. XXXVII/1, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*.

Alejandro de Hales, *Summa Theologiae*, tr. III, q. 1, m. I, cap. II, resp., ed. Quaracchi, 1924.

Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe, trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1990.

Aristóteles, *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.

Boulnois, Olivier, *La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour*, en Philippe CAPELLE, Genenviève HÉBERT y Marie-Dominique POPELARD (comp.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004.

Buenaventura, *De Transcendentalibus entis conditionibus*, 186, f. 51, en Ángel Lasheras Presas, *El pulchrum como transcendental del esse en el comentario al De Divinis Nominibus y en la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino*, thesis ad Doctoratum in Philosophia, Roma, s.e., 2003.

Collinwood, Francis J., *The theory of Being in Summa de Bono, (Book II), of Ulrich of Strasbourg. Philosophical Study and Text*, thesis ad doctoratum, Toronto, s.e., 1952.

Costarelli Brandi, Hugo, *Importancia de la Imago Dei en la comprensión de la doctrina de los transcendentales en Tomás de Aquino*, en *Scripta Mediaevalia* 1 (2008).

Costarelli Brandi, Hugo, *Pulchrum: origen y originalidad del quae visa placent en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2010.

De Bruyne, Edgar, *Estudios de Estética Medieval. III. El siglo XIII*, trad. de Fr. Armando Suárez, Madrid, Gredos, 1959.

De Libera, Alain, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005.

Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, trad. Pablo A. Cavallero, Buenos Aires, Losada, 2007.

Eco, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, trad. de Helena Lozano Miralles, Barcelona, Lumen, 1997.

Eco, Umberto, *Il problema estetico in San Tommaso*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1956.

Gilson, Etienne, *Pintura y realidad*, trad. de Manuel Fuentes Benot, Madrid, Aguilar, 1961.

Maritain, Jacques, *Arte y escolástica*, trad. María Mercedes Bergadá, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983.

Nardi, Bruno, *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.

O'Callaghan, William Jude, *The Constitution of Created Composite Being in Liber de Summo Bono, (Book Iv, Tract II, 1-8), Of Ulrich Of Strasbourg, O.P.: Philosophical Study And Text*, thesis ad doctoratum, Milwake, s.e., 1970.

Platón, *Timeo*, trad. M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988.

Platón, *Hippias Mayor*, trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, G. García Gual, Madrid, Gredos, 2000.

Plotino, *Ennéadas*, I, trad. de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982.

Resnick, Irven M., *Albert the Great: Biographical Introduction*, en Irven M. RESNICK (ed.), *A companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

Rodolfi, Anna, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004.

Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, ad 3, ed. Roberto Bussa SJ, Milano, Editel, 1993.

Tomás de Aquino, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, cura et studio fr. Celsai Pera, Roma, Marietti, 1950.

Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, ed. Roberto Bussa SJ, Milano, Editel, 1993.

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, tomo I, ed. Leonina, Madrid, BAC, 1978.

Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, L. I, c. 59, n. 2, ed. Leonina, Torino, Marietti, 1935.

Torrell, Jean-Pierre, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, Eunsa, 2002.

Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, l. II, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii* (ed. Kurt FLASCH und Loris STURLESE), ed. Alain de LIBERA (liber 2, tr. 1-4), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987.

Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono*, l. IV, ed. William Jude O'Callaghan, Marquette University, thesis ad doctoratum, Wisconsin, s.e., 1970.

Von Balthasar, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica. IV*, trad. de Gonzalo Gironés, Madrid, Encuentro, 1986.