

Observaciones sobre la belleza y su trascendentalidad en Alberto Magno

HUGO COSTARELLI BRANDI

Resumen: La belleza, como tema eterno de reflexión filosófica ha tenido entre los pensadores del siglo XIII un lugar particular. Ellos, desde una matriz intelectual neoplatónica, han intentado tender puentes, en algunos casos, con el aristotelismo recientemente descubierto. Este hecho parece ofrecer la posibilidad de pensar el *pulchrum* no sólo desde su unidad con el *bonum*, sino también desde su especificidad. Es aquí donde Alberto Magno ha tenido un lugar importante. Es por ello que el presente trabajo quiere ocuparse del Magno en el singular tratamiento que hace de lo bello en dos de sus obras: la *Summa de Bono* y el *In de Divinis Nominibus*. Un sucinto recorrido por estos textos permitirá advertir el esfuerzo de Alberto para perfilar un concepto de belleza que, respetando la tradición neoplatónica de su unidad con el bien, parecería encontrar su lugar propio al introducir algunos elementos pertenecientes a la filosofía del Estagirita.

Palabras clave: belleza, Alberto Magno, *splendor formae*.

Abstract: The Beauty, like eternal theme of philosophical reflection has had among the thinkers of the thirteenth century a particular place. They, from a Neoplatonic intellectual matrix, have tried to build bridges, in some cases, with Aristotelianism recently discovered. This fact seems to offer the possibility of thinking the *pulchrum* not only from his unity with the *bonum*, but also from its specificity. This is where Albert the Great has had an important place. For that reason, this paper wants to deal of Albert in the singular treatment that he

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013), pp. 65-78. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

makes on beauty in two works: the *Summa de Bono* and *In de Divinis Nominibus*. A brief tour of these texts will warn Albert effort to draw a concept of beauty that, the Neoplatonic tradition respecting its unity with good, seem to find their own place to introduce some elements belonging to the philosophy of Aristotle.

Key words: beauty, Albert the Great, *splendor formae*.

1. Introducción

La belleza, como tema eterno de reflexión filosófica sin duda ha tenido entre los pensadores del siglo XIII un lugar particular. Desde Alejandro de Hales hasta Tomás de Aquino, el tema de lo bello ha sido tematizado en mayor o menor medida como una respuesta especulativa a la belleza de la creación y particularmente al arte epocal. Así, desde una matriz intelectual neoplatónica, heredada en la línea de Dionisio y Agustín, muchos autores abordaron el *pulchrum* siempre en su profunda relación con el *bonum*. Sin embargo, otros pensadores medievales intentaron tender puentes con el aristotelismo recientemente redescubierto con la intención de pensar el *pulchrum* no sólo desde su unidad con el *bonum*, sino también desde su lugar propio. Tal es el caso del Aquinate, quien apoyado en el *Perí Psychés* del Estagirita proponía pensar lo bello desde el *quae visa placent*.

Con todo, en este intento algunos pensadores tuvieron el papel de iniciar esos puentes con el fin de establecer el ámbito propio de lo bello, es decir, su diferencia con el bien; y uno de ellos, quizás el más significativo en este sentido, fue Alberto Magno. En tal empresa, el autor parece incorporar elementos aristotélicos que le permiten dar con la deseada distinción: lo bello quedaría caracterizado en adelante como *splendor formae*. Sin embargo, un recorrido breve por los textos donde se tematiza al *pulchrum* permitirá verificar que los conceptos aristotélicos han sido asumidos en una particular perspectiva y que la deseada diferencia de lo bello, desde esa mirada, conserva su problematicidad.

Por ello este trabajo indagará el concepto de belleza albertino primero en la *Summa de Bono* y luego en el *Super Dionysium*

De Divinis Nominibus con la intención de reconocer las fuentes filosóficas que el autor adopta para luego advertir en la conclusión las bondades y problemas que implica su propuesta.

2. La *Summa de Bono*

Una mirada que no advirtiera el contexto de la presente obra soslayaría una serie de elementos imprescindibles para la comprensión del lugar que el *pulchrum* ocupa en ella. En primer lugar, la *Summa de Bono* constituye un escrito cuyas raíces se nutren en aquella que escribiera Felipe el Canciller en los albores del siglo XIII. En efecto, la *summa* de Felipe constituye «la primera Summa medieval en la que la noción de bien es el principio organizante».¹ Si bien los cuatro *communissima* estarán presentes, es decir *ens*, *unum*, *verum* y *bonum*, no obstante el eje estructurante de la obra será lo bueno.²

En este contexto conviene destacar dos aspectos que la especulación posterior sobre los trascendentales desarrollará con mayor precisión. En primer lugar, Felipe advierte la convertibilidad del *ens* y del *bonum*. Esta observación que no es explicada en sí por el Canciller le permite afirmar que si el bien y el ente se convierten y que a su vez este último es indefinible, entonces también lo será el bien: «*bonum* y *ens* son convertibles porque todo lo que es *ens* es *bueno* y viceversa. Pero el bien no tiene una *ratio* definitiva (un concepto que lo defina) y por consiguiente tampoco lo tiene el bien».³ El argumento reconoce sus orígenes en el planteo aristotélico presente en la *Metafísica* donde se advierte que *ens* y *unum* «si no son una misma cosa, sino distintos, al menos se convierten (*gígneszai*);

1 Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, p. 27.

2 Esto parece obedecer a un hecho histórico que sin duda demarcó la orientación temática de una gran cantidad de escritos del siglo XIII; me refiero a la discusión maniquea sostenida por los cátaros.

3 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de Bono*, q. 1, en *Corpus Philosophorum Medii Aevi II*, ed. N. Wicki, Bern, 1985.

pues el *uno* es también de algún modo *ente* y el *ente, uno*.⁴ Lo que el Estagirita había aplicado a lo *uno* Felipe lo extiende al *bien* insistiendo en su convertibilidad.

Lo segundo que conviene destacar es la imposibilidad de la definición de ente. Ella permite, supuesta la convertibilidad, extender la indefinibilidad al bien, invitando entonces a una *descripción*. Apoyado también por el texto de la *Metafísica* donde se advierte que «no es posible que sean un género de los entes ni el uno ni el ente»,⁵ y que por lo mismo no pueden constituir una definición ya que todo lo que se les agregara sería también uno o ente, Felipe propone tres descripciones de lo bueno quedándose con la tercera: «el bien es lo que tiene *indivisión* de acto y potencia absolutamente o en cierto sentido».⁶ Lo que destaca esta descripción es el elemento negativo, la *indivisión*, que tiene la peculiaridad de no agregar nada real a lo descripto; sólo se indica algo de lo que éste carece, es decir de *división*, y esto no es algo que pertenezca a la realidad del ente sino a la percepción de un ser intelectual. Dicho en otros términos, la distinción entre bien y ente será de razón: «Lo atractivo del modelo es que lo *uno* agrega algo al *ens* sin que esta adición implique una limitación de la extensión de lo *uno*».⁷ De este modo Felipe abrirá una importante línea de estudio ya que «la cuestión que él plantea aquí llegará a ser central en la doctrina medieval de los trascendentales»,⁸ tema que no será ajeno al pensamiento albertino.

En efecto, cuando el Magno escriba su *Summa de Bono*, alrededor de 1246, el doble aspecto de convertibilidad e indefinición, junto a la descripción negativa como particular modo de agregar al ente, será algo ya establecido. Escrita originalmente como parte de una obra más amplia conocida con el nombre de *Summa de Creaturis*, la *Summa* de Alberto está hecha sobre el

4 ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1061a 17-18, ed. trilingüe, trad. Valentín Gracia Yebra, Gredos, Madrid, 1990.

5 ARISTÓTELES, *Metafísica*, 998b 22-23.

6 FELIPE EL CANCELLER, *Summa de Bono*, q. 1.

7 Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy...*, p. 33.

8 Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy...*, p. 32.

esquema de Felipe y muestra la influencia de su teoría de los *communissima*.

Esto es claro desde el comienzo: el bien queda delimitado por tres descripciones donde la indivisión vuelve a aparecer ya que, como dice Avicenas en su *Metafísica* «el bien es la indivisión del acto y la potencia».⁹ Esta descripción permitirá que Alberto destaque el particular modo de agregar que implica la negación de divisibilidad. De igual modo, la convertibilidad en los supuestos permanecerá como doctrina común: «si se considera al bien y al ente según los supuestos de manera que se atiende a aquello que es y que es bueno, entonces lo bueno y el ente se convierten (*convertuntur*) porque no hay ente que no sea bueno perfecta o imperfectamente».¹⁰

Ahora bien, una vez que lo bueno ha quedado descrito en sus caracteres esenciales como así también ha ocurrido con los otros *communissima*, es decir con el *ens*, *unum* y *verum*, Alberto procede en la *quaestio II* a considerar la división del *bonum*. Es en este contexto es donde aparece el *pulchrum*.

En efecto, al momento de establecer una división del bien natural,¹¹ lo primero es determinar cuál pueda ser el criterio aplicado en ella, pues tanto la Escritura cuanto la tradición proponen numerosas divisiones. A modo de ejemplo, el libro de la *Sabiduría* habla de *numerus, pondus et mensura*,¹² y Agustín propone *modus, species et ordo*. Si todas las divisiones son válidas, deben seguir un criterio común. Alberto propone entonces que el criterio de división responde al que rige a los llamados *todos potestativos* en los que cada parte halla su perfección en otra que la asume y supera aunque se distingue de ella: «la división del bien que es asignada por los santos es la división del todo potestativo o virtual cuyas partes se relacionan a lo dividido de manera que lo dividido no es salvado según su perfec-

9 ALBERTO MAGNO, *De bono*, tr. 1, q. 1, a. 1, 1, en *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXVIII, Editio Coloniensis, ed. Wilhelm Kübel, Aschendorff, 1951.

10 ALBERTO MAGNO, *De bono*, tr. 1, q. 1, a. 6, 21.

11 Cfr. ALBERTO MAGNO, *De bono*, tr. 1, q. 2, a. 1, 40.

12 Cfr. *Sap.* XI, 21.

ción sino en la última». ¹³ Cada parte del todo potestativo tiene su propio límite pero no es el todo sino que lo alcanza sólo en aquella parte superior que la asume; de este modo, siguiendo el ejemplo de más arriba, el *numerus*, como primer momento constitutivo de la sustancia, teniendo su especificidad propia, se salva en el *pondus* que destaca, supuesto lo anterior, la tensión de las partes a constituir el ente. Por último, la *mensura* indica la terminabilidad de las partes constitutivas del ente. Así, los diversos momentos del bien se suponen, pero *no se convierten*: «en estas tres es patente que el *número* está en el *peso*, y el *peso* y el *número* en la *medida* pero no se convierten». ¹⁴

Sobre este supuesto Alberto analiza todas las divisiones del bien que ha propuesto la tradición medieval y la *Escritura*. En esta tarea aplica el principio del todo potestativo a un número de nueve tríadas que ordena como sucesivos momentos de asunción. No es el caso desarrollar aquí todas las tríadas sino sólo destacar que la belleza aparece recién en las últimas dos constituyendo el momento previo a la totalidad del bien.

Alberto sistematiza las tríadas en tres grandes grupos en torno a una triple consideración de la cosa: en sí misma, en su obrar y por su relación al intelecto y al afecto humano. Es en este último grupo donde aparece lo bello. La octava tríada propone como partes al *verum*, *bonum* y *pulchrum*, que ordenados al hombre, están ya presentes en el intelecto y el afecto. De este modo el *verum* como fin de la inteligencia especulativa, y el *bonum* como lo unido al afecto, son mediados por el *pulchrum*: «Lo bello, finalmente pone la *conmensuración* de lo verdadero y de lo bueno según la razón de honesto. En efecto, el *pulchrum* es lo que debe ser deseado por sí mismo y esto es [así] en razón de que es *verdadero bien*». ¹⁵ Así, lo bello es el punto de consumación del intelecto y de la voluntad ya que es capaz de realizar la reunión bajo la idea de un particular bien, el honesto, que no es buscado por su utilidad, y que es la *verdadera bondad*.

Sin embargo, esta tríada es asumida en la última: *lumen*, *pul-*

13 ALBERTO MAGNO, *De bono*, tr. 1, q. 2, a. 1, 41.

14 ALBERTO MAGNO, *De bono*, tr. 1, q. 2, a. 1, 46.

15 ALBERTO MAGNO, *De bono*, tr. 1, q. 2, a. 1, 48.

chrum y *bonum*. Si en el caso anterior las partes del bien estaban en el hombre, ahora Alberto estudia los efectos que se siguen de la presencia del bien en el intelecto y el afecto. El *lumen* es el primer efecto que aparece, donde el Magno involucra también al *pulchrum*: el bien honesto ilumina al intelecto y al afecto, lo que queda significado en estos dos nombres; y así, «se consideran en la cosa según el efecto consiguiente en el intelecto y en el afecto, y ésta es la iluminación que supone por *lumen* y *pulchrum*. También aquí dice al *pulchrum* efectivamente, es decir lo que éste hace, y de igual modo al *bonum*, es decir lo que éste hace».¹⁶ Al concluir su exposición Alberto reúne todo nuevamente en el bien que cierra toda la división como aquello donde el todo se integra, completa y limita.

Para concluir este apartado conviene advertir que la presencia de elementos aristotélicos, heredados de la *Summa* de Felipe, parecen responder más a un marco general de comprensión neoplatónico. El verdadero principio que organiza todo es el bien, y en este campo la belleza se presenta como una parte de ese bien total. Más aún, aparece vinculada a un tema esencialmente neoplatónico como es el del *lumen*.

Esto hace pensar que el *pulchrum*, en este escrito, no parece constituir para el Magno un *communissima*, como sí ocurre con el ente, el bien, lo verdadero y lo uno. En todo caso, el *pulchrum* es sólo un momento del todo potestativo que *como paso que conserva su identidad propia sólo es en el todo*, es decir en el Bien. Esto es tan cierto que no hay entre bien y belleza *convertibilidad*, una de las características fundamentales de los *communissima*, tal como fuera referido por Felipe y repetido por Alberto. Lo bello en todo caso es sólo un momento, el más elevado, de las partes del bien.

3. El comentario a los *Nombre Divinos*

Alrededor de 1249 Alberto realizó para sus estudiantes en Colonia la lectio del *De Divinis Nominibus*. Ésta quedó re-frendada por uno de sus más destacados estudiantes, Tomás

16 ALBERTO MAGNO, *De bono*, tr. 1, q. 2, a. 1, 48.

de Aquino, quien luego elaboraría su propio comentario a esta obra de Dionisio.

Una de las primeras cuestiones en la que Alberto se ocupa es la que toca al orden de los nombres divinos propuesto por el Areopagita. En efecto, tomar como punto de partida al *bonum* en lugar del *ens* parece en principio un problema que lo enfrenta con la tradición aristotélica. Sin embargo, Alberto propone una singular comprensión del tema a fin de priorizar al bien sobre el ente.

Si se atiende al bien y al ente *en lo causado*, es claro que «el *ens* es anterior al *bonum* como lo informado por él, aunque en realidad el *bonum* no agregue (*addat*) sobre el *ens* cosa alguna sino tan solo una relación»,¹⁷ es decir, una tensión hacia el fin. Heredado de la *Summa* de Felipe, Alberto retoma en este punto aquel particular modo de agregar que no pone nada real en el ente, como sí lo hacen las categorías. De este modo se afirma al menos la no categorialidad del *ens* y el *bonum*, lo que también hará respecto del *unum* y el *verum*, abriendo una vía hacia el concepto de trascendentalidad del ente.

Pero si ahora se atiende al bien y al ente *en la Causa*, entonces puede pensárselos de dos modos: *en hábito* o *en acto causante*. Alberto dirige su atención al segundo modo para indicar que en este sentido «es primera la bondad pues se trata de la causa inmediata de la obra que inclina en primer lugar a obrar». ¹⁸ Sólo en este sentido el *bonum* antecede al *ens* y es así como ha pensado Dionisio, «cuando va a exponer los nombres divinos con los que Dios es nombrado por sus procesiones». ¹⁹

Se advierte así que «la perspectiva causal determina el orden de los nombres divinos que propone Dionisio». ²⁰ Ahora bien, si esto es así, entonces es preciso estudiar la causalidad universal del bien a través de «las *procesiones* de esta bondad, sus

17 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium de Divinis Nomimibus*, c. 3, 2, 13-15, en *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXXVII/1, Editio Coloniensis, ed. P. Simon, Münster, 1972.

18 ALBERTO MAGNO, *Super Dion. De div. nom.*, c. 3, 2, 24-26.

19 ALBERTO MAGNO, *Super Dion. De div. nom.*, c. 3, 2, 28-29.

20 Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy...*, p. 57.

extensiones, comunicaciones, participaciones e iluminaciones. En este sentido Dios causa todas las perfecciones que concede a sus creaturas (pues es la causa común) y sus *rayos* donan el *ser* y *ser bueno*»²¹ a todos los seres.

La primera de estas procesiones, supuesta la del *bonum*, es la del *lumen*. Alberto indica que la luz puede considerarse bajo dos aspectos: como aquella que permite el conocimiento o como la que causa del ser. En este último sentido «según que está en si misma, es decir que no se ha corporalizado en el color, es comparable al bien que *es la causa universal del ser de todas las procesiones divinas en todas las cosas causadas*».²² Atiéndase ahora a la segunda.

Si la luz comunica con el bien en ser causa universal, lo hace bajo un particular aspecto: su causalidad es la de «donar el *ser lumínico*, es decir de plenificar libremente a los espíritus de la luz espiritual, de desterrar la ignorancia, de iluminarlos, purificarlos, moverlos y expandirlos. Los espíritus que reciben esta luz encuentran en ella la fuente de su conocimiento».²³ La luz, como causa universal, está vinculada a los seres espirituales en su actividad cognoscitiva, y a todo ente como disposición a ser conocido por un ser espiritual. Es en este contexto donde aparece el nombre de belleza.

Alberto inicia indicando que el *pulchrum* guarda con el *lumen* una relación causal: lo bello «es un efecto de la luz»,²⁴ de modo similar al que ella lo es respecto de lo bueno. La luz, primera procesión del bien, es como éste fecunda, y prolonga su actividad en la belleza aunque sin identificarse con ella: «el *lumen* no dice sino la emisión de los rayos de la fuente de la luz, lo bello por el contrario dice el esplendor de esta [luz]

21 Francis RUELLO, «Conférence libre de M. Ruello In: École pratique des hautes études, 5e section, Sciences religieuses», *Comptes rendus des conférences de l'année universitaire 1973-1974*, Annuaire, Tome 82, Fascicule III (1973), p. 225.

22 ALBERTO MAGNO, *Super Dion. De div. nom.*, c. 4, 50, 68-73.

23 Francis RUELLO, «Conférence libre de M. Ruello...», p. 226.

24 ALBERTO MAGNO, *Super Dion. De div. nom.*, c. 4, 71, 2-4.

sobre las partes proporcionadas de la materia».²⁵ Esto permite advertir que el *pulchrum* como procesión efectiva del bien y de la luz los implicará pero desde un nuevo horizonte. En efecto, si se atiende a la razón propia de lo bello, Alberto advierte que 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 como la diferencia específica que plenifica la razón de lo bello».²⁶ La primera aproximación del Magno a lo bello, aquella que destaca su razón propia, es el carácter luminoso de la forma. Esta afirmación parece reconocer en Plotino sus fuentes ya que el Egipto había indicado que la luz como forma *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».²⁷ 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 aparezca en su plenitud.

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 que describe al *pulchrum*: «en segundo lugar, es lo que atrae hacia sí el deseo, y tiene esto en cuanto es bien y fin».²⁸ Esta segunda indicación vuelve sobre la unidad bien-belleza en virtud de que lo bello es visto aquí en su faz perfecta: 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».²⁹ Nótese aquí la convertibilidad

25 ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 78, 81-84.

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

27 PLOTINO, *Ennéadas*, I, 6, 3, 20-23, trad. de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982.

28 ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 41-43.

29 ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 54.

en el supuesto que presenta el bien y la belleza.

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».³⁰ Este aspecto pretende sintetizar los 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. 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 limitando e integrándolas: «toda congregación pertenece a la forma, que es la que delimita la multiplicidad potencial de la materia».³¹ Tal actividad formal hace que el ente sea lo que debe ser, en breve, que sea perfecto y por tanto bueno. Sin embargo, en cuanto a lo segundo, la perfección es también un triunfo de la luz sobre las tinieblas, de la forma como ser lumínico sobre la oscuridad material. De esta manera, la unidad bien-belleza es salvada desde la identidad del supuesto, pero en ello se remarca por otro lado lo específico de lo bello al recordar su carácter esplendente.

Este último aspecto del *pulchrum* permite al Magno hacer dos precisiones que sintetizan su exposición: en primer lugar que la identidad bien-belleza, basada en la comunidad del *subiectum*, es decir de la forma en su papel congregante e iluminante de la materia, implica a un especial tipo de bien que la tradición ha denominado como *bien honesto*, es decir aquel que se busca por sí y que «termina completamente el movimiento del apetito».³² Alberto precisa esto al indicar que si el bien es, como dijo Aristóteles, *lo que todas las cosas desean*, «lo honesto agrega (*addit*) sobre lo bueno el hecho de que por su fuerza y

30 ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 45-47.

31 ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 57-59.

32 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 6, c., ed. Leonina, BAC, Madrid, 1978.

dignidad atrae el deseo hacia sí». ³³ Esto significa que ni el bien útil ni el deleitable comulgan esencialmente con lo bello aunque sí puedan seguirse o implicarse en él.

En segundo lugar, Alberto destaca que es posible establecer una distinción entre belleza y bien pero sólo de razón. Si lo bello y lo honesto son idénticos en el *subiectum*, no obstante «difieren en su razón, porque la razón universal de lo bello consiste en el resplandor 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». ³⁴

Luego de este breve recorrido, conviene detenerse sobre los supuestos filosóficos que abonan esta noción de belleza. Si bien hay algunos elementos que también fueron vinculados al Estagirita en la *Summa de Bono*, como la identidad en los supuestos y la distinción de razón, no obstante el planteo albertino no parece escapar a una general tónica neoplatónica. En efecto, partir del Bien como principio absoluto y no del ente, viendo en los nombres divinos las procesiones de Dios a las creaturas está lejos de responder al pensar de Aristóteles. Más aún, la misma idea del *splendor formae* como terminativo de la materia, remite claramente al pensar neoplatónico, donde la belleza no es vista desde la *ousía*, desde el ente bello singular sino desde la forma que vence la oscuridad de la materia.

En esta perspectiva, la primacía del bien sólo permite pensar en los demás nombres divinos como meros modos suyos que en cuanto tales comulgan con él en lo general, es decir en la forma como el *subiectum* común, pero conservan una especificidad que atiende a la distinción de razón. Todos los nombres subsecuentes a la belleza misma seguirán la tónica del bien: amor, éxtasis y celo no son más que procesiones de lo bueno que mediadas por lo bello hablan del retorno al Bien originario. En otras palabras, la belleza-bien, despertando el amor incitará el retorno a la luz y al bien ya que «la procesión de la belleza corresponde al conocimiento de la verdad como bien». ³⁵

33 ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 77, 50-51.

34 ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 65-69.

35 FRANCIS RUELLO, «Conférence libre de M. Ruello...», p. 227.

Esta última afirmación recuerda la conclusión alcanzada en el *De Bono* cuando Alberto en la penúltima tríada advertía que lo bello es el paso o tensión de la verdad al bien, o cuando en la última identificaba luz y belleza como pasos hacia lo bueno.

4. Conclusión

El sucinto recorrido por los dos textos de Alberto permite concluir, en primer lugar, que lo bello no tiene para el autor una identidad tal que lo constituya en un *communissima*, al menos en el grado que corresponde al *bonum*, al *verum*, al *unum* y sobre todo al *ens*. Tanto la *Summa de Bono* cuanto el *Super Dionysium de Divinis Nominibus* han precisado el carácter no categorial de estos *communissima*, sin embargo, lo bello siempre ha sido presentado como un momento o modo de una totalidad más amplia que es el bien.

En segundo lugar, se debe advertir el aporte de Alberto a la consideración de lo bello en su especificidad. La importante sistematización de las tríadas que forman parte del bien total, destacando allí a lo bello como su último momento o como el paso previo a la totalidad de ese todo potestativo, es sin duda un aporte que se debe subrayar. De igual modo, la delimitación del *pulchrum* bajo las coordenadas de *splendor formae*, perfección y luminosidad plena, constituyen otro sugestivo avance que suma un elemento original a lo referido por la tradición filosófico-teológica.

En tercer lugar, sin embargo, se aprecia que el concepto de belleza albertino, con todos sus aportes, presenta una serie de problemas desde el momento que se esfuerza en lograr una descripción de lo bello en el ente, una que por principio no puede llegar a buen puerto debido a que todos los modos generales del ente se identifican en los supuestos. Si bien Alberto propone una descripción de lo bello que considera esencial y que busca distinguir *secundum rationem* este nombre del bien, no obstante puesto en la tarea de explicar esa distinción asume la perspectiva de la forma como *subiectum* común. Este es quizás el mayor problema ya que es allí justamente donde todos los *communia*

se convierten; en breve, distinguir de ese modo es reenviar todo a la unidad, es decir al bien y a las procesiones anteriores al *pulchrum*. Este es el motivo por el que Alberto necesita de esa doble coordenada para delimitar lo bello, es decir la que lo describe en relación al *lumen* (*splendor*) y al *bonum* (*perfectio*) con los que se identifica y sin los cuales lo bello en ningún caso podría aparecer. De este modo lo que el Magno subraya de hecho, más que la diferencia es la unidad de esos nombres.

Es en este punto donde el Aquinate, que silencia completamente la expresión *splendor formae* del maestro, desplegará su genio al proponer como criterio de distinción entre los trascendentales *verum et bonum* al *anima quodammodo omnia*, es decir a la capacidad y potestad del alma humana de ser y regir todo, potestad que reside en su peculiar estado de ser *imago Dei*. De esta manera, desplazando la distinción desde la forma hacia el alma, podrá revitalizar la intuición albertina de la distinción de razón entre trascendentales, prefiriendo así en vez del *splendor formae*, al *quae visa placent*.³⁶

Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar

Recibido: 13 de marzo de 2013.

Aceptado para su publicación: 25 de abril de 2013.

36 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1. Sobre esto conviene confrontar también: COSTARELLI BRANDI, Hugo, *Pulchrum: origen y originalidad del quae visa placent en Santo Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico (Serie Universitaria), Pamplona, 2010.