

## Mal y Belleza en la *Summa Halensis*: ¿cooperación u oposición?\*

Hugo Costarelli Brandi\*\*

UNCuyo- Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Filosofía – CEFIM

Mendoza – Argentina

Para citar este artículo: Costarelli Brandi, Hugo. «Mal y Belleza en la *Summa Halensis*: ¿cooperación u oposición?». *Franciscanum* 174, Vol. 62 (2020): 1-20.

### Resumen

La especulación filosófica suele observar que lo feo y el mal carecen de entidad y que sólo pueden ser considerados como una belleza y bondad menguadas. Sin embargo, esta disminución entitativa no constituye sólo una carencia, sino que además puede ofrecer en sí la posibilidad de una belleza y un bien mayores. En este sentido, pensar la belleza del mal no ha constituido para muchos autores antiguos y medievales una imposibilidad lógica, sino por el contrario una nueva manera de hablar de la Belleza del Universo. Este ha sido el parecer agustino y dionisiano, y es también el que asume la conocida *Summa Halensis*, aunque desde una óptica cuya originalidad radica en la integración de esas tradiciones. Analizar cómo la *Summa Halensis* entiende que la belleza es capaz de integrar a lo malo, es la intención del presente trabajo.

### Palabras clave

Belleza, Mal, *Summa Halensis*, Alejandro de Hales, Estética.

### Evil and Beauty in *Summa Halensis*: Cooperation or opposition?

### Abstract

The philosophical scoping often observes that both ugliness and evil have no entity and therefore can only be thought as diminished beauty and goodness. However, this diminishing entitlement is not only a lack, but may also bring about the possibility of greater beauty and goodness. In this sense, thinking about the beauty of evil has not been for many ancient and medieval authors a logical impossibility, but on the contrary a new way of speaking about the Beauty of the Universe. For many ancient and medieval authors, thinking

---

\* El presente trabajo ha sido elaborado en el marco de los proyectos de investigación financiados por la SECTYP (UNCuyo-Argentina) durante el periodo 2016-2018, denominados «Los presupuestos teóricos de la “atención plena a lo real” o MBTC en la terapia de la depresión y otros desórdenes de la afectividad» (06/G751) y «Performatividad y belleza en Alejandro de Hales» (G029).

\*\* Profesor y Doctor en Filosofía por la FFyL (UNCuyo), Profesor Asociado de Historia de la Filosofía Medieval y Profesor Adjunto de Estética (FFyL, UNCuyo). Contacto: hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar.

of the beauty of evil has not been a logical impossibility, but on the contrary, a new way of speaking of the Beauty of the Universe. This has been the Augustinian and Dionysian approach, and it is also the one assumed by the well-known *Summa Halensis*, although from a perspective whose originality lies in the integration of these traditions. The intention of the present work is to analyze how the *Summa Halensis* understands that beauty is capable of integrating evil.

### Keywords

Beauty, Evil, *Summa Halensis*, Alexander of Hales, Aesthetics.

### Introducción: Bien-Belleza *versus* Mal-Fealdad

Es común observar tanto en la especulación filosófica cuanto en el sentir cotidiano que a la dupla *bien-belleza* se le opone aquella de *mal-fealdad*. Esta contrariedad que demanda el *existir* para lo que en realidad *no es*, y que por tanto sólo es sostenible en el orden intelectual, fue objeto de una fuerte especulación durante el período patrístico, la cual se extendió posteriormente a todo el medioevo: ¿cómo puede pensarse en una oposición cuando uno de los extremos *no es*? Y más aún, ¿puede verse en este particular *no ser* una colaboración al *ser*?

Agustín de Hipona y Dionisio Areopagita elaboraron, sin duda, una sólida reflexión metafísica al respecto que signaría las especulaciones posteriores. Pero llegados al siglo XIII, y con ello al reaparecer de las viejas ideas maniqueas de la mano de los cátaros o albigenses, la posibilidad de una densificación del mal, y con ello también de lo feo, o de una reducción del grado ontológico de lo bueno y de lo bello, se hicieron más y más fuertes. Quizás sea este uno de los motivos por los que las *Summae* que eclosionaron en el siglo de las grandes catedrales hayan tratado desde el inicio la cuestión del bien y la verdad<sup>1</sup>. Y en ello, la conocida *Summa Halensis*, una de las obras filosófico-teológicas más importantes que alumbraría este siglo de la mano de Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y otros frailes franciscanos<sup>2</sup>, no sería la excepción.

---

<sup>1</sup> Baste como mínimo ejemplo de ello: Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, Ed. Nicolai Wicki, (Berne: Francke, 1985); Ulrico de Estrasburgo, *Summa de Bono. Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii*, Ed. Kurt Flasch und Loris Sturlese (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1987); Tomás De Aquino, *Summa Theologiae*, Ed. Leonina (Madrid: BAC, 1978).

<sup>2</sup> Sobre este punto en particular conviene cf.: Victorine Doucet, «The history of the problem of the authenticity of the *Summa*», *Franciscan Studies* 3, Vol. 7 (1947): 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 Rochelle 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 cf. José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda, *Manual de Teología Franciscana* (Madrid: BAC, 2003), 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».

El extenso texto, ocupado en proponer una síntesis especulativa sobre Dios, el alma y el mundo, la caída y el retorno, constituye uno de los primeros escritos de este siglo en considerar explícitamente a lo bello y a lo feo en una perspectiva agustino-dionisiana frontalmente opuesta al pensar maniqueo. Pero, además, y por encima de la disputa circunstancial en torno al tema, se puede advertir también en las afirmaciones alejandrinas ofrecidas en el escrito un optimismo particular que ve en lo feo y en el mal un paso, un momento, que puede ser asumido por lo bello y lo bueno en una instancia superior. En ese sentido, los títulos que propone el texto dejan perplejo al desprevenido lector, ya que invitan a reflexionar sobre *la belleza de las cosas monstruosas* o incluso sobre *la belleza del mal*. Es justamente en este punto donde conviene detenerse a meditar junto al Halense sobre el modo en que se puedan entender semejantes paradojas.

### 1. Todo ente es bello

Antes de abordar el problema de lo feo, es preciso revisar, al menos de un modo sucinto, los textos halesianos que describen al *pulchrum*, para así justipreciar sus afirmaciones posteriores.

A tal fin, dentro de la *Summa fratris Alexandri*, conviene detenerse en al menos dos lugares: en la primera parte del primer libro<sup>3</sup> y en la segunda parte del segundo libro<sup>4</sup>. En esta última, una vez que se ha considerado la acción creadora en relación a sus efectos, Alejandro estudia a la creatura en sí, atendiendo a su *cantidad* y a su *cualidad*. Es precisamente en este último punto donde propone un breve pero completo tratado sobre la belleza que se despliega en seis compactas cuestiones.

En el primer artículo, el Halense se ocupa de uno de los problemas centrales que capturó la atención de los medievales del siglo XIII: la posibilidad de establecer los límites de un trascendental frente a los demás. En el inicio de la *prima pars*, la *Summa Fratris Alexandri* había preguntado sucesivamente sobre «la comparación del *unum* al *ens*, al *verum* y al *bonum*»<sup>5</sup>, «si la *intentio* de la verdad difiere de aquella de la entidad, de la unidad y de la bondad»<sup>6</sup>, y «si lo bueno es lo mismo que el *ens*»<sup>7</sup>. Siguiendo la misma tónica, al aplicarse

---

<sup>3</sup> Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica* I (Florenia: Quaracchi-Ex Typogrphia Collegii S. Bonaventura, 1924), inq. I, tr. III, q. 3, m. 1, a. 2. Todas las citas del autor pertenecientes a este volumen corresponderán a la misma edición. En todos los casos que se cite la *Summa Theologica*, la versión al castellano que se propone es nuestra.

<sup>4</sup> Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II (Florenia: Quaracchi-Ex Typogrphia Collegii S. Bonaventura, 1928), I, inq. 1, tr. 2, q. 3. 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. Todas las citas siguientes de este volumen corresponderán a la misma edición.

<sup>5</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* I, inq. I, tr. III, q. 1, m. 1, c. 2.

<sup>6</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* I, inq. I, tr. III, q. 2, m. 1, c. 2.

<sup>7</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* I, inq. I, tr. III, q. 3, m. 1, c. 1, a. 1.

a lo bello indagará por el lugar que este ocupa en relación a las demás *primae entis determinationes*.

Puesto en semejante tarea, el autor inicia el artículo relevando una larga tradición que reconoce en su haber autores de la talla de Agustín de Hipona y de Dionisio Areopagita. Precisamente este último, indica Alejandro, había afirmado que «lo bueno y lo bello son idénticos en la substancia»<sup>8</sup>; y el Doctor de Hipona, por su parte, había sostenido que la belleza estaba vinculada con la forma, «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 razón en las alabanzas *speciosísimo* equivale a hermosísimo (*formosísimo*)»<sup>9</sup>. Sobre la base de autoridades tan prestigiosas, el Halense observa que lo indicado por Dionisio parecería cuestionar la posibilidad de distinguir *pulchrum et bonum*, mientras que lo referido por Agustín, haría lo propio respecto del *verum* y el *pulchrum*, ya que si lo bello (*formosus-speciosus*) está vinculado a la forma, lo mismo ocurre con lo verdadero<sup>10</sup>, y «entonces lo bello y lo verdadero no se diferencian»<sup>11</sup>. ¿Cómo resolver este problema? Atiéndase por lo pronto a la distinción *pulchrum-verum*.

Como se dijo, siguiendo al Hiponense, el autor sostiene que «lo bello parece ser designado a partir de la especie o de la forma, tomando la forma en sentido amplio»<sup>12</sup>; 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 *specioso* (*speciosus*) a lo bello. Pero la especie se toma de parte de la forma; luego, lo bello viene de parte de la forma<sup>13</sup>.

Frente a esto, el maestro franciscano propondrá una original vía resolutive que sin abandonar a la forma como núcleo central subrayará en ella su aptitud para decir a la verdad y a la belleza, aunque *de distinto modo*:

---

<sup>8</sup> Dionisio Areopagita, *De Divinis Nominibus* c. 4, § 7 [152]. En este punto se ha optado por traducir la cita que coloca Alejandro en la Summa con la intención de seguir la explicación del texto que efectivamente tuvo a la vista.

<sup>9</sup> Agustín de Hipona, «De la verdadera religión», en *Obras de San Agustín*, vol. IV, trad. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1956), c. 18, n. 35.

<sup>10</sup> En la primera parte de la Summa Halensis, Alejandro describe la verdad en relación a la Trinidad, asociando la Causa Eficiente al Padre y con ello a lo Uno, la Formal al Hijo y con ello a la Verdad, y la Final al Espíritu Santo, que vincula con el Bien: «el unum es principio bajo la razón de causa eficiente, el verum en razón de la causa formal, y el bonum en razón de la causa final, las que [a su vez] son apropiadas a la Trinidad». Alejandro de Hales, *Summa Theologica* I, inq. I, tr. III, q. 2, m. 1, c. 2.

<sup>11</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. II, q. 3, c. 1, 2: «si ex parte formae, cum veritas similiter accipiatur ex illa parte, non differunt verum et pulchrum».

<sup>12</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. II, q. 3, c. 2: «videtur pulchrum proprie ex specie dici sive forma, large accipiendo formam».

<sup>13</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. II, q. 3, c. 1, 2: «Cum enim tria insint creaturae, modus, species et ordo, species maxime videtur illud esse secundum quod determinatur pulchritudo: unde speciosum pulchrum dicere solebamus; sed species sumitur ex parte formae; ergo pulchrum ex parte formae».

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*<sup>14</sup>.

La solución viene, al menos en este punto, por parte de un doble aspecto que presenta la forma. Quizás pueda pensarse de la siguiente manera: hay un núcleo central que dice *lo que la cosa es*, donde no hay «indivisión del *esse* y lo que le corresponde»<sup>15</sup>; allí no se pretende más que eso, pues se trata del plano donde la forma despliega al ente 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 una *ausencia de belleza*.

Sea uno u otro caso, lo cierto es que Alejandro ofrece una inteligencia de lo bello que refiere al *acabamiento singular de la forma*, y no a su mera presencia entitativa y su posible enunciación, cosa que reserva para la delimitación de lo verdadero. De esta manera la disposición de la forma a lo *exterior* no debe pensarse como una *mera exterioridad* sino como la plenitud específica de un ente que se ha desplegado hasta la periferia de su ser; o si se quiere, se trata de la culminación singular de una especificidad que transita al ente parcial o completamente. A partir de ello, Alejandro propone una original descripción del *pulchrum* en su género propio, afirmando que solemos «llamar bello a lo que al contener<sup>16</sup> [–algo–] en sí, sería conveniente para la contemplación»<sup>17</sup>.

Así, lo bello habla de lo que *in se habebat*, de lo que *contiene*, es decir, de lo que hace que un ente aparezca siendo sí mismo en sus límites como un caso singular de la especie: lo bello dice a tal ente en su *especial* plenitud. Es claro que esta 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 formal*<sup>18</sup>, que como tal, se abre a la contemplación de un intelecto capaz de apreciar aquellos diversos grados de *contención*, de *delimitación*, dejando

---

<sup>14</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. II, q. 3, c. 1, r.: «veritas est dispositio ex parte formae relata ad interius, pulcritudo vero est dispositio ex parte formae relata ad exterius».

<sup>15</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* I, inq. I, tr. III, q. 2, m. 1, c. 2: «unde veritas est indivisio esse et eius quod est».

<sup>16</sup> El verbo *habere* ha sido traducido como *contener*, con la intención de subrayar que lo bello implica la totalidad plétórica 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».

<sup>17</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. II, q. 3, c. 1, r.: «solebamus enim pulchrum dicere quod in se habebat unde conveniens esset in aspectu».

<sup>18</sup> 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.

la percepción del *qué es* para el plano de lo verdadero. Pero si esto es cierto, también lo es que con ello se arriba a una caracterización psicológica del *pulchrum*<sup>19</sup>.

En efecto, la descripción propuesta más arriba en torno a lo bello, señala no sólo la *contención singular de un ente* sino también su particular aptitud para vincularse con una potencia anímica: se trata de lo que es *conveniente para ser contemplado*<sup>20</sup>. El *pulchrum* queda así ligado a la inteligencia, aunque no en su función revelativa de la verdad, que corresponde con propiedad al juicio, sino en su actividad meramente *contemplativa*: se trata del *aspectu*, es decir, de un *ver* intelectual relacionado al *intellectus* más que a la *ratio*<sup>21</sup>.

El ente individual, acabado, *formoso* en su singularidad, se halla en una óptima relación de conveniencia con el intelecto; acontece allí un particular caso donde la especie esplendiendo singularmente en sus límites ofrece al intelecto su objeto en condiciones óptimas, en adecuación máxima, habilitando así la contemplación, que por implicar mayor actualidad conlleva un particular gozo en el alma.

Ahora bien, este último aspecto, es decir el del deleite, abona un nuevo problema: hablar del placer de lo bello ¿no produce una remitencia del *pulchrum* al *bonum*, desdibujando así toda posibilidad de distinción? Esta nueva dificultad, que se subrayó al comienzo a partir de lo afirmado por Dionisio, lleva al Maestro Franciscano a plantear la relación entre el bien y la belleza.

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*<sup>22</sup>. Allí, al igual que en la segunda parte, se citaba como autoridad en favor de la unidad al *De Divinis Nominibus* de Dionisio y a la *Civitas Dei* del Hiponense. Sin embargo, la solución al problema planteado se apoyará en otro texto agustino.

---

<sup>19</sup> Sobre este punto es conocido el juicio de Edgar De Bruyne, quien sostiene que «Alejandro inaugura, pues, el subjetivismo metafísico en la doctrina de la belleza y acaso en la de las propiedades trascendentales». Edgar De Bruyne, *Estudios de Estética Medieval*, vol. 3, trad. Armando Suárez (Madrid: Gredos, 1958), 98. Es preciso advertir que la expresión subjetivismo metafísico no refiere de ninguna manera a una construcción del sujeto en relación con la belleza, sino al hecho patente de que el hombre, como imagen de Dios, ha sido creado para reconocer los trascendentales mediante sus potencias más elevadas: inteligencia y voluntad. De allí la indicación vertida en el cuerpo del texto que refiere a la descripción psicológica de lo bello. En cierto sentido, también acuerda con este autor Umberto Eco, quien reconoce la originalidad del planteo Halesiano, pero prefiere transitar el camino de la forma, con la intención de evitar un posible desplazamiento hacia el subjetivismo. Cf: Umberto Eco, *El problema estético in San Tommaso* (Torino: Edizioni di «Filosofia», 1956); y Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, trad. Helena Lozano Miralles (Barcelona: Lumen, 1999).

<sup>20</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. II, q. 3, c. 1, r: «conveniens esset in aspectu».

<sup>21</sup> Cf. Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philippe the Chancellor to Francisco Suárez* (Leiden-Boston: Brill, 2012), 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 traducción del párrafo y la cursiva utilizada nos pertenecen.

<sup>22</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* I, inq. I, tr. III, q. 3, m. 1, c. 1, a. 2.

En efecto, el Obispo de Hipona había observado 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*–: «Yo llamo *honestidad* a la belleza inteligible, a la que propiamente llamamos *espiritual*, y *utilidad* a la divina Providencia»<sup>23</sup>. Para el Hiponense la primera forma de bondad coincidiría propiamente con lo bello al indicar su carácter inteligible. Pero es 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*»<sup>24</sup>.

Es preciso advertir que lo bello supone a lo bueno en cuanto comparte con este el aspecto placentero, o si se quiere, su relación a un apetito que puede ser satisfecho. Sin embargo, esa relación, en el caso de la percepción de lo bello, adopta un cariz particular ya que el apetito al que se vincula es el que la inteligencia tiene por su objeto de contemplación, pues, como se dijo, se trata del placer de la *aprehensión*, o mejor aún, del especial 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 allí, 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»<sup>25</sup>.

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 de *ver*; es el placer de la *enérgueia*<sup>26</sup>, es decir, de aquella actividad donde el acto mismo es su fin.

---

<sup>23</sup> Agustín De Hipona, «Ochenta y tres cuestiones diversas» en *Obras de San Agustín*, vol. XL, trad. Teodoro C. Madrid (Madrid: BAC, 1995), q. 30. La cursiva es nuestra.

<sup>24</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* I, inq. I, tr. III, q. 3, m. 1, c. 1, a. 2, r.: «Differunt tamen: nam pulchrum dicit dispositionem boni secundum quod est placitum apprehensioni, bonum vero respicit dispositionem secundum quam delectat affectionem».

<sup>25</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. III, q. 3, m. 1, c. 1, r.: «secundum quod omne, in quo quiescit appetitus, dicitur finis, ut quod est delectabile intellectui, dicitur appetere intellectus, et quod est delectabile visui, visus, et ita de aliis».

<sup>26</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989), l. X, c. 1, 1172a: «si bien toda sensación (aísthesis) va acompañada de placer, e igualmente todo pensamiento (diánoia) y contemplación (noeîn), es más agradable la actividad (enérgueia) más

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 el contemplar.

Con todo, antes de abordar el tema de lo feo y el mal, quizás convenga volver sobre el *habere* que la *Summa* trae como característica esencial de lo bello.

Se indicó más arriba que este concepto alude a la *limitación o finalización especial* del ente. Sin embargo, Alejandro desarrolla este concepto al vincular la belleza con aquellas estructuras tan caras al Obispo de Hipona como son el *modus*, la *species* y el *ordo*<sup>27</sup>. Para el Halense la Belleza Fontal se comunica a la creación por medio de estas tres coordenadas esenciales: «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»<sup>28</sup>.

---

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».

<sup>27</sup> El Doctor de Hipona adopta esta tríada en relación a la forma: «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, «Del libre arbitrio» en *Obras de San Agustín*, vol. III, trad. Evaristo Seijas (Madrid: BAC, 1963) II, 20, 54). Sin embargo, cuando unos años después de la obra citada el Hiponense escriba su *De Genesi ad Litteram*, adoptará la nomenclatura propuesta por el libro de la Sabiduría (11, 20). Así, conservando los dos primeros términos intactos, operará un cambio terminológico en el tercero, al adoptar *pondus* en vez del *ordo*, aunque en ningún caso se producirá un cambio conceptual. En sus palabras, cada una de estas dimensiones actúa de la siguiente manera: «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». Agustín de Hipona, «Del Génesis a la letra» en *Obras de San Agustín*, vol. XV, trad. Balbino Martín (Madrid: BAC, 1957) IV, 3, 7. De esta manera, el papel de la forma será otorgar por una parte la medida, de manera que la materia, sin preexistir a la forma y gracias a ella, quede limitada. Por otra parte, y de modo solidario con lo anterior, el número otorga la especie en la cual se da la mentada limitación; por último, el peso refiere a la finalidad propia de ese ser, a ese estado de actualidad plena donde reposará. Como puede apreciarse, hay una gran proximidad entre estas nociones. En tal sentido, Rey Altuna sostiene que es «justificado concluir que las nociones de orden, número y forma, confluyen en un mismo contenido conceptual, diferenciándose tan sólo en la faceta que cada una peculiarmente destaca». Luis Rey Altuna, «Qué es lo bello. Introducción la estética de San Agustín» (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1945), 52. En la misma línea, Gilson afirma que «idea, forma, species y ratio, son finalmente términos sinónimos». Etienne Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982), 260. Sea como fuere, «Alejandro conserva el sentido primario que le atribuyó Agustín a mensura, numerus et pondus». Verónica Benavides, «La influencia de San Agustín en la doctrina de la creación de Alejandro de Hales», *Teología y Vida* 1, Vol. 56 (2015): 26.

<sup>28</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. II, q. III, c. 5, b: «Pulcritudo ergo creaturae est vestigium quoddam perveniendi per cognitionem ad pulcritudo increatam (...); sed vestigium attenditur secundum modum et speciem et ordinem principaliter; ergo pulcritudo mundi determinabitur principaliter penes modum, speciem et ordinem».

Esta tríada, como es de todos conocida, tiene su origen en aquel texto de *Sabiduría* 11, 20, donde se afirma que Dios dispuso «*omnia in mensura et numero et pondere*»<sup>29</sup>. El Halense entiende estas estructuras de la siguiente manera<sup>30</sup>:

Se toma el *modus* como la disposición de la cosa acabada en el *esse*, y este modo está referido a la misma causa eficiente a la que corresponde dar el *esse acabado y mensurado*; la *species*, por el contrario, es la disposición de la cosa formada en cuanto se distingue de otra, y por ello está en relación con la causa formal; el *ordo*, finalmente, es la disposición de la cosa en cuanto se refiere al fin, y por ello se lo nombra por relación a la causa final<sup>31</sup>.

Cada una de estas dimensiones, las cuales remiten respectivamente a la causa eficiente, formal y final, expresan un aspecto del acabamiento implicado en la belleza de las cosas. No hay duda que dicha finalización la da, por una parte, el *ordo*, ya que la correcta disposición de las partes en el todo significa haber alcanzado una actualización en la que se reposa; es el *pondus* agustino, el peso interior de cada ente que lo inclina hacia su fin propio. Sin embargo, esa tensión hacia dicha plenitud reposada, involucra por otra parte a las otras dos dimensiones: al despliegue de la forma *speciosa* que procede *especificando*, es decir delimitando la especie; y al *modus* entendido como el acabamiento singular de dicha especie; gracias a este último el ente aparece terminado en sus cuidadas y proporcionadas *mensurae*. De este modo la forma, en vista del fin que le es ínsito, en su mismo devenir sí misma, pronuncia la especie en una acabada proporción, en una medida singular adecuada. Así, desde esta óptica, puede entenderse 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»<sup>32</sup>. Nótese que no se trata sólo de la presencia de estos elementos sino de su *adecuada presencia*. Por ello, la *conveniencia* será el elemento que integre las tres dimensiones.

De esta manera, la agraciada individualidad bella, *contenida* en sus límites por el *modus*, la *species* y el *ordo*, se ofrece como el objeto *conveniente* al *deseo* de contemplación que recorre al intelecto humano, el cual, al reposar activamente en lo adecuado, goza.

## 2. Mal, fealdad y belleza: optimismo y *Pancalía*

Como se indicó más arriba, cuando el Maestro Franciscano aborda el tema de la belleza del mal en la segunda parte de la *Summa*, supone en su haber una fuerte tradición al

---

<sup>29</sup> Nova Vulgata (ed.), *Liber Sapientiae* 11, 20.

<sup>30</sup> Es preciso advertir que la *Summa* sigue en este punto la nominación agustina y no aquella de la Escritura, refiriendo con el *modus* a la *mensura*, con la *species* al *numerus* y con el *ordo* al *pondus*.

<sup>31</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III (Florenca: Quaracchi-Ex Typographia Collegii S. Bonaventura, 1930), inq. I, tr. II, q. III, c. 1, 1: «*modus sumitur secundum quod est dispositio rei in esse terminatae, et hoc modo refertur ad ipsam causam efficientem, cuius est dare esse terminatum et mensuratum; species vero est dispositio rei formatae secundum quod ab alia distinguitur: unde est in relatione ad causam formalem; ordo vero est dispositio rei prout refertur ad finem: unde in relatione ad causam finalem designatur*».

<sup>32</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tr. II, q. III, c. 5, a: «*Dicitur enim pulchra res in mundo, quando tenet modum debitum et speciem et ordinem; et quod plus habet de iis, plus habet de pulchritudine*».

respecto que se remonta tanto al doctor de Hipona cuanto a Dionisio Areopagita, aunque también a Juan Damasceno y al mismo Anselmo<sup>33</sup>.

Pero atiéndase por ahora a los dos primeros. Para Agustín, 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 estos en sí mismos, les afee su propia deformidad<sup>34</sup>.

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»<sup>35</sup>. En definitiva, la armonía Divina sería la encargada de reinsertar lo feo en el orden proporcionándolo e integrándolo en un todo: «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»<sup>36</sup>.

Como se aprecia, Agustín no niega la fealdad o maldad reconocible en las cosas y en el hombre. Sin embargo, entiende que aquella, inserta en la totalidad del universo, constituye un momento que habilita una mayor belleza. Con todo, es posible que esa belleza universal, siendo indiscutible, no sea advertida por el hombre singular 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»<sup>37</sup>. Es aquí donde el auxilio de las virtudes teologales, como remedios imprescindibles para la percepción adecuada de la belleza del universo, despliega su labor terapéutica: «(...) no tiene todavía la adecuada perspicacia mental para contemplar las cosas eternas el que sólo en las visibles y temporales cree; pero puede tenerla 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 caridad»<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tr. I, q. II.

<sup>34</sup> Agustín de Hipona, «La Ciudad de Dios» en *Obras Completas de San Agustín*, vol. XVI, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero (Madrid: BAC, 1988), XI, 23, 1.

<sup>35</sup> Agustín de Hipona, *De la verdadera religión*, 40, 76.

<sup>36</sup> Agustín de Hipona, *De la verdadera religión*, 30, 55.

<sup>37</sup> Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XVI, 8, 2.

<sup>38</sup> Agustín de Hipona, *De la verdadera religión*, 54, 106. Cabe aclarar que esta tesis agustina corresponde a su etapa como Obispo, ya que para el recién converso en Casiciaco bastaba el colirio de las artes liberales para percibir la belleza del universo. Sobre esto, conviene revisar el exquisito trabajo de Carol Harrison quien afirma en torno a la etapa episcopal de Agustín 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». Carol Harrison, *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 245.

Por su parte Dionisio Areopagita, especialmente a partir de las afirmaciones contenidas en el *De Divinis Nominibus*, observaba que si bien es cierto que «el mal no existe»<sup>39</sup>, no obstante la degradación entitativa que este expresa puede engendrar algún tipo de bien pues «¿acaso no ocurre muchas veces que la corrupción de esto es generación de aquello?, [y así] el mal, considerado de esta manera, conducirá a la plenitud del universo y hará por sí que la totalidad de los seres no sea imperfecta»<sup>40</sup>. Es claro que el mal en sí mismo «nada es ni produce cosas sino sólo por una contribución del Bien, y a través de este viene a ser y es bueno y produce bondad»<sup>41</sup>. De este modo el mal únicamente es posible *en* el bien y sólo por medio de ese bien disminuido o malogrado puede aparecer su bondad-belleza:

Aun aquellas cosas que son contrarias a Él [–es decir al Bien–], por la fuerza de este existen y pueden luchar contra Él; o más bien, (...) todas aquellas cosas que existen, en cuanto son, no sólo son buenas, sino que existen abocadas al bien; mas en cuanto están privadas del Bien, ni son buenas ni existen<sup>42</sup>.

Sobre estas dos tradiciones tan fuertes es que se posicionan las afirmaciones centrales de la *Summa Halensis* en torno al mal y lo feo. Para el maestro franciscano, el elemento común que recorre las afirmaciones agustinas, dionisianas, o del mismo Damasceno<sup>43</sup>, es el concepto de privación: «lo malo mira a lo creado o a lo increado, y dice en este sentido una privación»<sup>44</sup>. Conviene advertir que dicha privación de aquello que corresponde a un ente por naturaleza no es, estrictamente hablando, *algo* en dicho ser. De hecho, el mal *no es algo en sí*<sup>45</sup>, y si puede otorgársele algún tipo particular de existencia ella sólo será como la que corresponde a la verdad de los llamados entes de razón:

Lo malo, en un sentido *es* y en otro *no es*: en efecto, el ser se dice de un modo múltiple. Por una parte, existe el *ser de razón* según el cual se dice que es cualquier cosa que tiene verdad, es decir [que tiene] adecuación de la cosa y el intelecto. También existe el *ser de naturaleza*, y conforme a este modo se dice que lo malo es algo en virtud de aquello que subyace a la malicia, como la acción mala se dice que es algo en virtud de la acción<sup>46</sup>.

---

<sup>39</sup> Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, trad. Josep Soler (Barcelona: Antoni Bosch, 1980), c. IV, 19.

<sup>40</sup> Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, c. IV, 19.

<sup>41</sup> Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, c. IV, 20.

<sup>42</sup> Dionisio Areopagita, *Los Nombres Divinos*, c. IV, 20. Esta es la doctrina medieval constante sobre el mal: este de suyo no es, sino que lo que existe es bueno y el mal sólo designa su aspecto disminuido.

<sup>43</sup> Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. I, q. II, r.: «Malum est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam eversio».

<sup>44</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. I, q. II, r.: «Malum enim vel respicit creatum vel increatum, ut respectu cuius dicit privationem».

<sup>45</sup> Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. I, q. II.

<sup>46</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. I, q. I: «malum uno modo est et alio modo non est: esse enim dicitur multipliciter. Est enim esse rationis, secundum quem modum quaecumque veritatem habent, id est adaequationem rei et intellectus, dicuntur entia: secundum hunc modum malitia est, cum deformat illud in quo est. Est etiam esse naturae: et secundum hunc modum, ratione eius quod substernitur malitiae, dicitur malum esse aliquid, ut mala actio ratione actionis dicitur esse aliquid».

Se aprecia entonces que, si es posible pensar el mal, ello es porque se le atribuye un cierto grado de realidad como el que corresponde a los seres de razón. Si por el contrario se atiende a la naturaleza misma de una cosa, entonces el mal aparece en virtud del bien al que mengua, y así es claro que la acción *es*, pero el mal no es la acción misma, a la que supone, sino el que dicha acción *no sea* todo lo que debería ser.

De esta manera queda claro para el Halense que el mal manifiesta una especie de transformación anti-natural en los entes, ya que «como lo malo es la corrupción de lo bueno, opera algún cambio transformando las aptitudes naturales en cuasi no-naturales, es decir no corrompiéndolas sino disminuyéndolas, y por ello lo malo es «la subversión de lo que es según la naturaleza hacia aquello que es contra la naturaleza»»<sup>47</sup>.

Con todo, la antinaturalidad que involucra el mal y su consiguiente disminución entitativa, puede darse en diversos planos. En tal sentido conviene considerar el siguiente texto donde el Halense compara al mal con la enfermedad:

Entre la enfermedad corporal y la espiritual hay cierta similitud y cierta disimilitud. Son similares en que una y otra constituyen un defecto de salud, pero son disímiles porque la enfermedad corporal puede ser un defecto del modo, o bien de la especie, o bien del orden, mientras que la enfermedad espiritual supone el defecto de todas estas<sup>48</sup>.

La enfermedad corporal y la espiritual, constituyen sin duda un mal desde el momento que significan la ausencia de la salud debida. Sin embargo, una y otra se distinguen en el grado de afectación que implican: mientras la primera alcanza sólo a alguna de las dimensiones entitativas enunciadas, la enfermedad espiritual degrada a la totalidad del hombre, pues alcanza a la vez al *modo*, a la *especie* y al *orden*.

El *mal físico*, aquel que destaca algún defecto de la naturaleza corporal, no compromete a la totalidad del ente, y si lo disminuye, lo hace sólo en cierto modo: «si se toma la privación como un cambio de lo que es más en menos, según esto se dice que hay una privación del modo, la especie y el orden en algún [aspecto del] ser natural»<sup>49</sup>. El ente menguado por este tipo de mal no queda impedido para el ejercicio de su naturaleza, y por tanto tampoco se halla privado completamente de belleza:

---

<sup>47</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. I, q. II, ad 3: «cum malum est corruptio boni, facit aliquam commutationem, commutando scilicet habilitationes naturales quasi in non-naturales, diminuendo tamen eas, non corrumendo, et sic malum est **¡Error! solo el documento principal.** ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam eversio;**¡Error! solo el documento principal.**».

<sup>48</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, Secunda Pars Secundi Libri, inq. I, tract. II, q. III, c. II ad 1-2: «quodam modo est simile in morbo corporali et spirituali, quodam modo dissimile. In hoc enim est simile quod utrobique est defectus sanitatis; sed in hoc est dissimile quod morbus corporalis aliquando potest esse ex defectu modi, aliquando ex defectu speciei, aliquando ex defectu ordinis; morbus vero spiritualis ponit defectum omnium horum».

<sup>49</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. II, q. III, c. 2, sol.: «Si vero sumatur privatio pro permutatione ab eo quod est magis in minus, secundum hoc dicitur esse h privatio modi, speciei et ordinis in quodam esse naturali».

Los que parecen tener una imperfección según el curso de la naturaleza, como cuando el hombre tiene seis dedos, o que existan dos cabezas [a partir] de un solo cuerpo, y otras cosas del mismo tipo; estas [últimas] son hechas por Dios [al que tienen] como autor, no [en el sentido de] que haya un error en la causa primera sino que [este se halla] en alguna causa particular<sup>50</sup>.

Este hecho es para Alejandro de una importancia capital: si Dios es Autor de *todo ente*, hay en toda creatura cierto grado de belleza, y si alguna causa defectuosa produjo un deterioro de índole físico afectando al modo, a la especie o al orden, con ello no ha tenido el poder de silenciar completamente la belleza que lo transita, lo que significaría aniquilarlo, sino que sólo ha sido causa de una mengua. Esta cuidadosa observación, tan cara al pensamiento agustino, tiene una profunda raíz metafísica: «lo que es ente, –indicará el Halense– porque es de este modo, es llamado también bueno y bello»<sup>51</sup>. Todo lo que es, por el mismo hecho de ser, es bello<sup>52</sup>, y por eso incluso lo que posee el ser físico disminuido no hace sino presentar una belleza reducida que remite constantemente hacia aquella de la que carece. Por ello el autor concluye con una afirmación tomada de la *Civitas Dei* donde se indica lo siguiente: «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»<sup>53</sup>. El mal físico tiene un papel en la belleza del mundo, como la disonancia en la música, pero su comprensión escapa a la mirada de quien carece de la fe, la esperanza y la caridad, como afirmaba Agustín según se indicó más arriba.

Pero además de la enfermedad corpórea que remite al mal físico, el Halense refiere un segundo nivel de morbosidad al que llama enfermedad espiritual<sup>54</sup>, que se verifica en el hombre como el resultado de las elecciones inadecuadas y cuyo fruto es el mal de culpa y el mal de pena: «debe decirse que todo lo malo que hay en la creatura racional o bien es mal de culpa o bien de pena. La creatura racional fue constituida por Dios de manera que si quiere se convierte a Dios y si quiere se aparta; pero si se aparta voluntariamente, se somete a una pena involuntaria»<sup>55</sup>. Como se aprecia, el verdadero mal del hombre puede ser o bien de

---

<sup>50</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tract. II, q. III, c. 3, a. 3, r.: «quae videntur habere imperfectionem secundum cursum naturae, sicut quod homo habeat sex digitos vel quod unius corporis sint duo capita, et ita de aliis, et haec Deo auctore fiunt, non quod apud causam primam sit error, sed apud causam aliquam particularem».

<sup>51</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tract. II, q. III, c. 3, a. 3, s.c.: «quae sunt entia, in eo quod huiusmodi dicuntur bona et pulcra».

<sup>52</sup> Aparece aquí una fundamental línea de estudio desarrollada con profundidad por el Aquinate: la idéntica extensión que tienen los trascendentales. Cf. Tomás de Aquino, *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. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

<sup>53</sup> Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XVI, 8, 2.

<sup>54</sup> La comparación de la enfermedad con el mal de pena es presentada por el Halense en estos términos: «sicut morbo corrumpitur bonum corporis, ita malo culpae sive vitio bonum naturale animi». Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. I, q. VI, c. 2, obj. 1.

<sup>55</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. I, q. VI, c. 1, sol.: «dicendum quod malum omne quod est in rationali creatura, aut est malum culpae aut poenae. Rationalis enim creatura constituta a Deo est

*culpa*, que refiere a una *aversio* libre respecto del Fin Último, o bien de *pena*, que dice el castigo no deseado implicado en dicha aversión. Se trata del verdadero mal, aquel que frustra el sentido esencial de la creatura racional, aquel que imposibilita radicalmente la consecución del fin propio del hombre, apagando con ello la posibilidad de una belleza mayor.

Para el Halense, el mal de culpa entraña tres efectos inevitables que conllevan la privación de tres tipos de bienes:

Está el bien de la potencia o de la virtud, el bien de la aptitud natural [*habitus naturalis*], y el bien de la gracia o de la virtud dada o adquirida. En relación al bien de la gracia, o de la virtud gratuita o moral, se habla de *spoliatio* [despojo]; respecto de la potencia habitual o virtud natural se habla de *vulneratio* [herida], y respecto de la aptitud [*habitus*], que es el medio [entre los dos bienes precedentes] y consiste en el modo, la especie y el orden, se habla de *corruptio*<sup>56</sup>.

Como puede advertirse, el mal de culpa afecta a una totalidad de bienes que van desde los dones gratuitos, como las virtudes teologales, hasta la misma naturaleza humana. Sin embargo, lo que llama la atención es la particular corrupción que opera en ese *vínculo que media* entre los bienes gratuitos y la naturaleza humana, es decir en la aptitud natural, voluntaria y libre que la *creatura racional* posee para vincularse con aquellos bienes sobrenaturales. Es por ello que, en este último caso, el foco de atención no está puesto en el modo, la especie y el orden tomados entitativamente, sino en su aspecto dinámico o *telético*, es decir en su aptitud para desplegar y perfeccionar al hombre mediante la volición efectiva de su Fin: «el mal de culpa no quita ni disminuye el modo, la especie y el orden en cuanto están en la naturaleza, sino en cuanto están en la voluntad, en la medida que es ordenable al bien»<sup>57</sup>.

En efecto, el mal moral, y con ello la fealdad, no implican necesariamente una fealdad física; pero como aquella mengua constituye un apartamiento voluntario del sentido propio de la vida humana, es que se produce un afeamiento más radical aún que el físico. Es por ello que Alejandro no se priva de observar –como se indicó más arriba– que este tipo de mal es *total*, es decir que afecta *simultáneamente* al *modus*, la *species* y el *ordo*.

En un texto breve pero elocuente, la *Summa* precisa qué se entiende por cada una de estas dimensiones cuando se las considera en relación a la voluntad libre:

---

sic ut, si velit, convertatur ad Deum, si velit, avertatur; si vero avertatur voluntarie, subicietur poenae involuntariae».

<sup>56</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. II, q. I, intr.: «Est enim bonum potentiae sive virtutis et est bonum habitudinis naturalis et est bonum gratiae sive virtutis datae vel acquisitae. Respectu ergo e boni gratiae seu virtutis gratuitae aut moralis dicitur spoliatio; respectu vero potentiae habitualis sive virtutis naturalis dicitur vulneratio; respectu vero habitudinis, quae media est, quae consistit in modo, specie et ordine, dicitur corruptio».

<sup>57</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. II, q. III, c. 1, ad 2: «malum culpae non aufert vel minuit modum, speciem et ordinem, secundum quod insunt naturae ipsius animae vel essentiae, sed secundum quod insunt voluntati ordinabili ad bonum».

El *modo* de la voluntad es en cuanto [esta] tiene una disposición [*habitus*] a la suma bondad efectiva de lo Bueno, (...) se dice que es la medida de la voluntad debido a que conforma su voluntad a la Voluntad Divina; (...), de manera que no prefiere su voluntad a la Voluntad Divina, sino que la sigue. De igual manera, se dice que hay *especie* de la voluntad cuando esta tiene su rectitud natural. (...) Por el contrario, se advierte el *orden* en la voluntad por su referencia al fin<sup>58</sup>.

En última instancia, como es fácil colegir, la eficaz ordenación al fin constituye el eje central sobre el que transitan estas tres dimensiones. Ahora bien, es en ese sentido que el mal de culpa produce un efecto totalizante:

La privación [que implica el mal] se dice de dos maneras: o bien la ablación [entendida] universalmente, o bien la permutación de lo que es más en lo menos. Si [se toma] la ablación en sentido universal, conforme a esto la privación es del modo, la especie y el orden en el ser gratuito; en efecto, quien tiene el mal de culpa mortal no tiene ni el modo, ni la especie ni el orden del ser gratuito que es a partir de la gracia *gratum faciens*<sup>59</sup>.

Lo que produce la acción voluntaria deficiente es justamente una *ablatio*, una separación del Fin Último en un sentido totalizante; no se trata sólo de confundir libremente los grados de bondad en las cosas, tomando lo que es menos como si fuera algo más bueno, sino de un apartarse directamente del Fin y con ello también de los medios gratuitamente donados por Dios para disponer a Su consecución. La criatura racional queda entonces sin sentido último, o en otros términos, voluntariamente informe, o *de-forme*, y por tanto presa de una fealdad moral, que como tal, es el caso máximo de fealdad, ya que allí la forma, no en su realización material sino en su realización trascendente, en su *teletización* plena, queda menguada, queda irrealizada: allí la contención, la *speciositas* y la aparición del *deber ser* están opacadas por una decisión libre. ¿Puede haber allí belleza?

Antes de avanzar una respuesta, es preciso advertir que para el Halense, todo tiene su lugar en el universo, el cual, debido justamente a ese orden, se revela completamente bello: sin duda Dios es lo Bello mismo de Quien procede una belleza originaria que transita a las criaturas, a la Encarnación y a los sacramentos, y en ello no se excluyen ni al mal de pena y ni a los monstruos<sup>60</sup>; todo forma parte de esa gran pintura que canta múltiplemente la Belleza

---

<sup>58</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. II, q. III, c. 1, ad 3: «Est enim modus ipsius voluntatis, in quantum habet habitudinem ad summam bonitatem boni effectivam, (...) mensura autem dicitur esse voluntatis in eo quod conformat voluntatem suam voluntati divinae; (...) ut non praeferat voluntatem suam voluntati divinae, sed sequatur eam. Similiter species dicitur esse ipsius voluntatis, secundum quod voluntas habet suam rectitudinem naturalem. (...) Ordo vero attenditur in ipsa voluntate secundum quod refertur ad finem».

<sup>59</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. II, q. III, c. 2, sol.: «privatio dicitur duobus modis: pro ipsa ablatione universaliter vel pro ipsa permutatione ab eo quod est e magis in minus. Si pro ipsa ablatione universaliter, secundum hoc est privatio modi, speciei et ordinis in esse gratuito: habens enim malum culpae mortalis nec habet modum nec speciem nec ordinem esse gratuiti, quod est a gratia gratum faciente».

<sup>60</sup> Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. II, q. III, c. 3. Alejandro dedica todo el capítulo a estos temas.

simple del Creador<sup>61</sup>. Como se dijo, la razón última de todo ello es de orden metafísico, pues *todo ente es bello*<sup>62</sup>.

Ahora bien, ¿qué papel puede tocarle al mal de culpa y al de pena en relación a la belleza? Si bien es cierto que, como había afirmado Dionisio, el mal considerado en sí, *no es*, también es cierto, como advierte el Hiponense, que ese mal puede colaborar a la restauración del orden. En efecto, el mal supone un bien sobre el que se apoya, o mejor, al que mengua, y esa pérdida, lo defectuoso como *ausencia de lo que debería ser*, implica en su dinámica una *tensión a la restauración del orden perdido*. De esta manera, el mal puede reaparecer como belleza a la luz del todo ordenado: «como a partir de lo malo se elige lo bueno, se dice que [aquel] completa en este [aspecto]; y así en este orden se dice bello. Luego, no se dice bello *absolutamente* sino *en orden a*, y así mejor debe decirse que el mismo orden es bello»<sup>63</sup>.

A partir de este principio, Alejandro precisa sus afirmaciones:

El mal de culpa ni en cuanto a su *maldad* ni en cuanto que [implica la] *culpa* colabora *per se* a la belleza del universo (...). Sin embargo, en cuanto el mal de culpa es aquello *a partir de lo que se educa el bien* –como dice Agustín en el *Enchiridion* (c. 11), que Dios no permitiría que se hicieran cosas malas si no edujera a partir de ellas un bien–, y por otra parte, en cuanto al mal de culpa le corresponde la pena, conforme a esto conviene a la belleza del universo; y del mismo modo, en cuanto el bien opuesto se manifiesta más bueno por comparación con el mal<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica* III, inq. I, tract. II, q. III, c.2. Conviene notar la importancia que el capítulo 2 tiene en este sentido. Allí se indaga por la diferencia entre lo bello y lo apto, en manifiesta alusión a 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 especie, y por ello no deben confundirse: «lo bello parece ser designado a partir de la especie 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». «pulcrum proprie ex specie dici sive forma, large accipiendo formam, aptum vero ex coniunctione decenti cum alio».

Estas indicaciones someras parecen advertir que en el primer capítulo se ha explicado lo bello en sí, y en los posteriores al 2 se hablará de lo bello en clave de lo apto, es decir de lo que conviene a la belleza del todo. Nótese, 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 esto 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.

<sup>62</sup> Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tract. II, q. III c. 3, a. 3, s.c.

<sup>63</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tract. II, q. III, c. 3, a. 1, sol.: «tamen nihilominus in quantum ex malo elicitur bonum, dicitur quantum ad hoc conferens: et sic in hoc ordine dicitur pulcrum. Non ergo dicitur pulcrum absolute, sed pulcrum in ordine, immo potius dicendum est: ipse ordo est pulcher». Nótese la clara referencia agustina, en especial la que remite a la tesis central del *De Ordine*.

<sup>64</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tract. II, q. III, c. 6, a. 1, sol.: «Malum enim culpae nec in eo quod est malum nec in eo quod est culpae per se est ad pulcritudinem universi (...). In quantum autem malum culpae est ex qua elicitur bonum –sicut dicit Augustinus, in *Enchiridion* 8, quod non permetteret Deus mala fieri, nisi ex eis bonum eliceret– et iterum, in quantum malo culpae debetur poena, secundum hoc confert ad pulcritudinem universi; item, in quantum bonum oppositum magis apparet bonum ex comparatione mali».

El Halense advierte desde el principio que si se sostiene la existencia de una belleza en la culpa ello no debe ser entendido como una incitación al mal ya que aquella en sí misma no hace a la belleza del universo. En esto se debe ser muy preciso: se trata de una deficiencia que como tal frustra el llamado plenificador del Bien.

Sin embargo, es posible reconocer allí *alguna belleza* si se atiende a tres aspectos singulares. En primer lugar, Alejandro destaca la tensión divina hacia el bien, dinámica donde el mal sólo es permitido en atención a los bienes que de allí puedan educirse. En este caso, la belleza final que se alcanzará, tendrá al mal como momento u ocasión de grandes bellezas.<sup>65</sup>

En segundo lugar, el de Hales retoma otra idea agustina presente en el *De Vera Religione*<sup>66</sup>: la pena aplicada a ese mal gana belleza desde el momento que con ella se revela y restaura un orden, y como se sabe, todo orden es bello. Es claro que el mal no es bello en sí, pero puede serlo si se lo piensa desde otra perspectiva, es decir en cuanto forma parte de un orden y una armonía mayores. En tal sentido la justicia Divina conserva la belleza del todo al ordenar el mal de culpa mediante el castigo: «Porque es causado *justamente* por Dios, y todo lo ocasionado con justicia es bello»<sup>67</sup>. La idea de orden, como restauración por medio de la justicia, es lo que produce el retorno a la armonía: el mal de culpa *implica-reclama* una pena compensadora.

Pero además de esto, en tercer lugar, la presencia del mal hace más evidente al bien, o si se quiere, la fealdad del mal de culpa exalta la belleza de la obra buena: «los opuestos colocados juntos se revelan. Por ello, las cosas buenas se manifiestan más bellas que las malas opuestas. Luego, lo malo conviene a la belleza del universo»<sup>68</sup>.

Finalmente, y atendiendo ya a la *pena*, Alejandro insistirá nuevamente en la tesis de la restauración del orden: tanto la muerte cuanto el castigo eterno por el pecado, constituyen una recompostura del orden que Dios opera por medio de la justicia. En ese sentido, «debe decirse que el mal de pena, a pesar de que es un mal para el que es castigado, no obstante es bello y bueno»<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Esta particular óptica que rige la mirada del hombre de fe, puede apreciarse en una gran cantidad de símbolos cristianos. Piénsese como caso emblemático a la cruz, un instrumento de castigo y muerte, que aparece luego en la imaginería medieval como un símbolo de triunfo y gloria.

<sup>66</sup> Cf. Agustín de Hipona, *De la verdadera religión*, c. 41, n. 77: «pero si [el hombre] se degrada a sí mismo, entra en la hermosura de un orden inferior, esto es, en la justicia penal. No nos extrañemos de que aquí también suene el nombre de hermosura, porque nada hay ordenado que no sea bello».

<sup>67</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tract. II, q. III, c. 3, a. 2, a: «Quia est iuste inflictum a Deo; omne atem iuste inflictum pulcrum».

<sup>68</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tract. II, q. III, c. 6. a. 1, s.c. a: «Opposita iuxta se posita pulcrius elucescunt; ergo bona malis oppositis pulciora apparent; ergo malum confert ad pulcritudinem universi».

<sup>69</sup> Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, inq. I, tract. II, q. III, c. 3, a. 2, sol.: «dicendum est quod malum poenae, licet sit malum illi qui punitur, nihilominus tamen est bonum et pulcrum».

### 3. Originalidad y tradición

Llegados a este punto es conveniente preguntar por la originalidad del planteo sobre lo bello y el mal que ofrece la *Summa Fratris Alexandri*. En tal sentido, quizás lo primero que pueda observarse es que los textos analizados se mueven en un marco claramente definido por la especulación agustina, en primer lugar, y la dionisiana, en segundo<sup>70</sup>: a partir de ambas tradiciones Alejandro ha propuesto una explicación armónica que se torna por demás interesante ofreciendo a quien la recorre una perspectiva optimista del universo.

En efecto, el Halense se cuida de oponer sin más el mal y lo feo a lo bueno y lo bello, habilitando así una fácil tangente hacia la vieja tesis maniquea. No se trata de atribuir el mal a la materia ni a cosa alguna. Muy por el contrario, es preciso advertir que el mal y lo feo son claramente menguas o disminuciones de algo que de suyo es bueno, son fundamentalmente *ausencias de la belleza y del bien debidos*. Pero además, esas ausencias no quedan abandonadas a un caos cósmico sino que son insertadas en un orden que excede a la comprensión de quien se cierra sobre la parte. Como afirma Agustín, si se restringe,

El campo visual y abarcando con sus ojos sólo un azulejo de un pavimento del mosaico, [se terminará censurando] al artífice, como ignorante de la simetría y proporción de tales obras; [se] creería que no hay orden en la combinación de las teselas por no considerar el conjunto de todos los adornos que concurren a la formación de una faz hermosa<sup>71</sup>.

La belleza, siendo el ser mismo, sabe implicar en su despliegue a los silencios y al color negro, a las miserias y desgracias, logrando con ellas un grado mayor.

Esto hace pensar también, en las viejas catedrales góticas. Transidas de una hermosura particular que se eleva como plegaria, aquellos templos supieron incluir en su imagería y arquitectura los aspectos estudiados por Alejandro: junto a las indecibles bellezas que las recorren, se encuentran los monstruos y la deformidad física, que cantan a su modo la gloria del Creador. También se hallan los demonios, como casos arquetípicos de mengua en el bien, y los condenados, como expresiones claras del mal de pena. El pecado, es decir el mal de culpa, al igual que los pecadores, tiene también su lugar en la enorme construcción. Incluso los demonios más pequeños ocupan como gárgolas los voladizos y cornisas externas. Y así, lo que puede disgustar en la parte, halla en el todo su lugar; lo que quizás aparece feo en la

---

<sup>70</sup> No debe entenderse que sólo estos dos autores se hacen presentes en el escrito, 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 el escrito. Sin embargo, es claro al lector atento que Agustín y Dionisio son quienes se destacan como fundamentos de la elaboración especulativa halessiana. En tal sentido Cf. «Prolegomena ad primam secundi Summae Theologicae», en Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, pg. 42: «Ita praeantibus 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 calabatur, Halensis saepe allegetur immo laudetur ut **¡Error! solo el documento principal.** doctor magnus et solidus**¡Error! solo el documento principal.**».

<sup>71</sup> Agustín de Hipona, «Del orden», en *Obras de San Agustín*, vol. I, trad. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1969), I, 1, 2.

fracción, destaca el brillo del todo operando sólo como un momento negativo del orden restaurado.

Esta mirada entusiasta, optimista y claramente bella, *pancálica* si se quiere, es la que se puede hallar también en esa extraña y enorme catedral medieval que es la *Summa Halensis*, en cuyo planeamiento y redacción el colosal maestro de la Orden de Francisco, el *Doctor Irrefragabilis*, tuvo un papel esencial.

### **Bibliografía**

- Aertsen, Jan A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philipe the Chancellor to Francisco Suárez*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Agustín De Hipona. «Del orden». En *Obras de San Agustín*, vol. I. Traducido por Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1969.
- Agustín De Hipona. «De la verdadera religión». En *Obras de San Agustín*, vol. IV. Traducido por Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1956.
- Agustín De Hipona. «Del Génesis a la letra». En *Obras de San Agustín*, vol. XV. Traducido por Balbino Martín. Madrid: BAC, 1957.
- Agustín De Hipona. «Del libre arbitrio». En *Obras de San Agustín*, vol. III. Traducido por Evaristo Seijas. Madrid: BAC, 1963.
- Agustín De Hipona. «La Ciudad de Dios». En *Obras Completas de San Agustín*, vol. XVI. Traducido por Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Madrid: BAC, 1988.
- Agustín De Hipona. «Ochenta y tres cuestiones diversas» en *Obras de San Agustín*, vol. XL. Traducido por Teodoro C. Madrid. Madrid: BAC, 1995.
- Alejandro De Hales. *Summa Theologica* I. Florencia: Quaracchi-Ex Typogrphia Collegii S. Bonaventura, 1924.
- Alejandro De Hales. *Summa Theologica* II. Ed. Florencia: Quaracchi-Ex Typogrphia Collegii S. Bonaventura, 1928.
- Alejandro De Hales. *Summa Theologica* III. Florencia: Quaracchi-Ex Typogrphia Collegii S. Bonaventura, 1930.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Traducido por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Benavides, Verónica. «La influencia de San Agustín en la doctrina de la creación de Alejandro de Hales». *Teología y Vida* 1, Vol. 56 (2015): 9-36.
- De Bruyne, Edgar. *Estudios de Estética Medieval*. Traducido por Armando Suárez, Madrid: Gredos, 1959.
- De Estrasburgo, Ulrico. *Summa de Bono. Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii*. Editado por Kurt Flasch y Loris Sturlese. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1987.
- Dionisio Areopagita. *Los Nombres Divinos*. Traducido por Josep Soler. Barcelona: Antoni Bosch, 1980.
- Doucet, Victorine. «The history of the problem of the authenticity of the Summa». *Franciscan Studies* 3, Vol. 7 (1947): 274-312.
- Eco, Umberto. *Il problema estetico in San Tommaso*. Torino: Edizioni di «Filosofia», 1956.

Eco, Umberto. *Arte y belleza en la estética medieval*. Traducido por Helena Lozano Miralles. Barcelona: Lumen, 1999.

El Canciller, Felipe. *Summa de Bono*. Editado por Nicolai Wicki. Berne: Francke, 1985.

Gilson, Etienne. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

Harrison, Carol. *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Merino, José Antonio y Martínez Fresneda, Francisco. *Manual de Teología Franciscana*. Madrid: BAC, 2003.

Rey Altuna, Luis. *Qué es lo bello. Introducción a la estética de San Agustín*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1945.

Tomás De Aquino. *Summa Theologiae*. Ed. Leonina, Madrid: BAC, 1978.

Enviado: 20 de diciembre de 2019  
Aceptado: 2 de marzo de 2020