



SOTERIOLOGÍA DE LA BELLEZA EN ALEJANDRO DE HALES

SOTERIOLOGY OF BEAUTY IN ALEXANDER OF HALES

HUGO COSTARELLI BRANDI
Universidad Nacional de Cuyo
Universidad Gabriela Mistral

Recibido: 16/02/2023 Aceptado: 22/01/2024

RESUMEN

Es manifiesto que ante lo bello el hombre experimenta un placer muy particular nacido de la contemplación. Sin embargo, ¿es posible afirmar que dicha contemplación de la belleza tiene de suyo la capacidad de plenificar al hombre, de hacerlo *ser sí mismo*? El presente trabajo toma esta pregunta como eje para responderla desde la óptica propuesta por la *Summa Halensis* y otras obras del maestro franciscano Alejandro de Hales. Para ello se estudia la naturaleza de lo bello, su percepción por parte del hombre, los problemas que dicha percepción encuentra en el hombre caído para luego relevar la cura propuesta por el *Irrefragabilis* a tales males.

Palabras clave: Alejandro de Hales, belleza, cura del alma, estética medieval.

ABSTRACT

It is evident that in front of beautiful man experiences a very particular pleasure born of contemplation. However, is it possible to affirm that such contemplation of beauty has in itself the capacity to fulfill man, to make him himself? The present work takes this question as an axis to answer it from the perspective proposed by the *Summa Halensis* and other works of the Franciscan master Alexander of Hales. To do this, we study the nature of the beautiful, its perception from man, the problems that such perception encounters in fallen man, and then relieve the cure proposed by the *Irrefragabilis* to such evils.

Keywords: Alexander of Hales, Beauty, Medieval Aesthetics, Soul Care.

I. LA PELIGROSIDAD DE LO BELLO

Entre los diálogos platónicos que se suelen vincular bajo el nombre de *aporéticos*, es posible dar con uno cuyo escaso conocimiento –al menos frente al *Banquete*, el *Fedro* y la *República*– contrasta con la profundidad de su contenido. Me refiero puntualmente al llamado *Hippias Mayor*. La calificación de *aporético*, nacida de su desconcertante final, parece bien merecida ya que habiendo dialogado con Hippias para delimitar *lo bello en sí*, Sócrates concluye sorpresivamente que *lo bello es difícil*. No son pocos los que han visto en ello no sólo una provocación o una burla sino también la ostentación de un exquisito ejercicio dialéctico.

Sin embargo, algunos especialistas¹ han observado que finalizar el diálogo con la expresión *lo bello es difícil*, es tanto una profunda ironía para con el sofista, cuanto una notable advertencia al ingenuo lector: es posible delimitar lo bello desde la *armonía*, la *perfección* y el *placer de la vista y el oído*, pero con ello se debe advertir que dicha realidad no es ninguna de esas cosas por separado, ni tampoco su mera adición. Lo *bello* siempre será mucho más que los conceptos humanos, pues precisamente existe en un nivel de realidad que los trasciende por completo.

Esta misma observación, vertida con maestría por Platón, ha sido recogida por Dostoievsky en su conocida novela, *El Idiota*. Allí, el príncipe Mischkin, principal protagonista del escrito, es invitado a opinar sobre la belleza de Aglaya Ivanovna, una hermosa joven de la elite rusa. Su respuesta merece la pena ser atendida:

[...] Mas Aglaya Ivanovna resulta una beldad tan extraordinaria [–indica Mischkin–] que se siente temor de mirarla aunque sólo se trate de intentar conocerla.

1 Cfr. Maria Teresa Liminta, *Il problema della bellezza. Autenticità e significato dell'Ippia Maggiore di Platone*, (Milano: Celuc, 1974).

—Bien; pero ¿y su carácter? —insistió la generala.

—*Juzgar la belleza es difícil*. Aún no me siento con fuerzas para hacerlo. *La belleza es un enigma*².

El breve párrafo, al menos en principio, desconcierta. ¿Cómo es posible afirmar que Aglaya sea sumamente bella y luego no poder hacer lo propio respecto de su carácter? ¿Es que acaso hay dos bellezas sin relación alguna?; o de un modo más metafísico, si la belleza conlleva unidad, ¿cómo podría pensarse una hermosura tal que sea origen de la división? ¿Sería en todo caso *belleza* propiamente hablando?

Quizás la mejor respuesta a estos cuestionamientos, al menos en principio, sea la que proponen Sócrates y Mischkin: *lo bello es difícil*. En primer lugar, es difícil porque se trata de algo originario, algo que recorre las cosas generándolas sin quedar limitado por ninguna. Platón lo llamaría el *autó tó kalón*³, esa realidad que siendo el origen de todo lo bello no puede ser contenido totalmente por cosa alguna.

Pero si lo bello es difícil para delimitar conceptualmente, no es sin embargo menos patente. El maestro de Aristóteles lo había advertido en discusión con Fedro al indicar que “sólo la belleza ha tenido la suerte de ser lo más manifiesto y lo más amable”⁴. En definitiva, su indefinibilidad sólo parece compararse con su evidencia.

Pero se llega así al problema central. Esa *patencia* de lo bello, ¿permite a *todo hombre* alcanzarlo adecuadamente en una primera observación? Quizás la respuesta a este interrogante se haga presente si se atiende con cuidado a la *mirada del observador*⁵.

No pretendo con esto transitar la compleja encrucijada en la que se debatió la modernidad en torno a si la belleza era una realidad o una atribución del sujeto

2 Fiodor Dostoievsky, *El Idiota*, c.VII, trad. J. López-Morillas, (Buenos Aires: Alianza, 1999) 53.

3 Platón, *Banquete* 211e, trad. M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, G. García Gual, (Madrid: Gredos, 2000).

4 Platón, *Fedro* 250d-e, trad. M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, G. García Gual, (Madrid: Gredos, 2000).

5 En este punto, es por demás interesante el trabajo de Tat'jana Kasatkina (“Il mondo lo salverá la bellezza”, en *Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche*, ed. por Alessandro Rovetta e Marija Desjatova, (Bari: Edizioni di Pagina, 2013) 56). Allí la autora subraya que la dificultad de juzgar la belleza radica en la mirada del hombre, la cual podría verla sólo desde un aspecto reducido, perdiendo así tanto a la belleza cuanto al propio ser de quien mal la contempla: “La bellezza è indifesa davanti a chi la guarda, nel senso che è l'osservatore a stabilire la forma del suo manifestarsi concreto”.

trascendental⁶. No. Lo que quisiera subrayar es que la mirada humana puede hacerse de la belleza como corresponde o perderse en cualquiera de sus aspectos⁷; o dicho de otro modo, los hombres podemos alcanzar con la belleza lo real, o extraviarnos en la hipertrofia del fragmento, perdiéndonos con ello a nosotros mismos.

Este parece ser el eterno problema en torno a la *percepción* de la belleza: la necesidad imperiosa de una preparación, de una disposición particular que permita llegar a ella en su totalidad, al menos en la posible al hombre, y cuya ausencia sólo resultaría en la depreciación tanto de aquella cuanto del contemplador mismo. Esta preocupación ha constituido el motivo central de las diversas cautelas propuestas por muchos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía⁸, y el *Doctor Irrefragabilis* no ha sido en esto una excepción.

En la conocida *Summa Theologica*, texto que se le atribuye⁹, Alejandro busca establecer los límites intelectuales de lo uno, lo verdadero, lo bueno y lo

6 Cfr. Emmanuel Kant, *Crítica del Juicio*, I, 1, § 2, trad. José del Perojo, (Buenos Aires: Losada, 1992): “Se ve fácilmente que cuando digo que un objeto es bello y muestro tener gusto, me refiero a lo que de esa representación haga yo en mí mismo y no a aquello en que dependo de la existencia del objeto”.

7 Cfr. Costantino Esposito, “Che cosa ci fa conoscere la bellezza”, en *Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche*, ed. por Alessandro Rovetta e Marija Desjatova, (Bari: Edizioni di Pagina, 2013) 172: “[...] questa capacità umana di vedere comprendendo e giudicando non garantisce automaticamente di percepire la voce della bellezza”.

8 **¡Error! Solo el documento principal.** Tómense, por caso, dos ejemplos bien conocidos: el de Platón y el de Agustín de Hipona. Para el primero, tal como indica en su *Simposio*, es precisa una preparación para el encuentro con lo bello que recorre una serie de escalones que van de un cuerpo bello al *autó tó kalón* (cfr. Platón, *Banquete* 210a-211a). Respecto del segundo, son conocidas tanto las observaciones de su *De Ordine*, donde destaca el papel de las artes liberales para alcanzar adecuadamente la belleza (cfr. Agustín de Hipona, *De Ordine* I. II, 19, 51, trad. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1994): “Mas cuando el alma se arreglare y embelleciera a sí misma, haciéndose armónica y bella, osará contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma verdad”), cuanto las afirmaciones vertidas ya siendo Obispo de Hipona donde subraya la necesidad de las virtudes teologales como condición indispensable para percibir adecuadamente la belleza (Cfr. Agustín de Hipona, *De Vera Religione* 54, 106, trad. de Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1975): “[...] 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”).

9 Cfr. Victorin Doucet, “The history of the problem of the authenticity of the Summa”, *Franciscan Studies*, 7/3 (1947) 274-312. El autor, luego de un prolijo análisis concluye en la p. 310: “1. Los libros I, II y III han sido compilados, en su gran mayoría, antes de 1245 o antes de la muerte de Alejandro. 2. Entre las principales fuentes de esos libros están los escritos de Juan de la Rochella y las *Quaestiones* de Alejandro; ninguna fuente posterior al año 1245 ha aparecido hasta ahora. 3. El carácter compilatorio de estos libros está más allá de toda duda”. En general, los estudiosos del tema sostienen que Alejandro supervisó el proyecto completo pero que hubo varios autores. En el mismo sentido cfr. 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 Rochela, 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”.

bello. Pero es llamativo cómo esta consideración metafísica está animada por una intencionalidad teológica y con ello una *soteriológica*. La consideración de estos trascendentales tiene como fondo la importancia tanto de su conocimiento como *vestigii*, cuanto de su carácter perfeccionador para el hombre considerado como *imago Dei*. Puesto en otros términos: para la *Summa Halensis* los trascendentales se hallan en la realidad como huellas del Creador, pero es preciso acceder a ellos de un modo particular, con una mirada que permita reconocerlos en su verdadero carácter de *huella*, logrando así no sólo su percepción completa y adecuada sino también y con ello un perfeccionamiento del mismo contemplador.

Es en este punto donde el presente trabajo quiere ubicarse analizando no sólo las características de lo bello, sino además las condiciones necesarias al contemplador para hacer de esa actividad una acción sanadora. Es por ello que, en primer lugar, delimitaremos lo bello, luego avanzaremos con su advertencia por parte del hombre y los problemas en ello implicados, para concluir finalmente atendiendo a su carácter soteriológico.

II. QUID SIT PULCHRUM

A fin de establecer qué sea lo bello, dentro de la *Summa fratris Alexandri* o *Summa Halensis* conviene detenerse en al menos dos lugares: en la primera parte del primer libro¹⁰ y en la segunda parte del segundo libro¹¹. 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.

10 Cfr. Alejandro de Hales, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa Theologica (SH) I* (Florencia: Quaracchi Collegii S. Bonaventura, 1924), In1, Tr3, Q3, M1, Ar2, p. 162. 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. Para citar la obra del Irrefragable, se ha adoptado la guía propuesta por Simon Maria Kopf y Lydia Schumacher, en *The Summa Halensis. Sources and context*, coordinado por Lydia Schumacher (Berlín/Boston: De Gruyter, 2020), IX.

11 Cfr. Alejandro de Hales, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa Theologica (SH) II* (Florencia: Quaracchi Collegii S. Bonaventura, 1928), In1, Tr2, Q3, pp. 99-109. 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.

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*”¹², “si la *intentio* de la verdad difiere de aquella de la entidad, de la unidad y de la bondad”¹³, y “si lo bueno es lo mismo que el *ens*”¹⁴. Siguiendo la misma tónica, al aplicarse a lo bello indagará por el lugar que éste 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”¹⁵; 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 *especiosísimo* equivale a hermosísimo (*formosísimo*)”¹⁶. 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 verdadero¹⁷, y “entonces lo bello y lo verdadero no se diferencian”¹⁸. ¿Cómo resolver este problema? Atiéndase por lo pronto a la distinción *pulchrum-verum*.

12 Alejandro de Hales, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C2, p. 113.

13 Alejandro de Hales, *SH I*, In1, Tr3, Q2, M1, C2, p. 139.

14 Alejandro de Hales, *SH I*, In1, Tr3, Q3, M1, C1, Ar1, p. 160.

15 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.

16 Agustín de Hipona, “De la verdadera religión” c. 18, n. 35, en *Obras de San Agustín, vol. IV*, trad. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1956).

17 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, *SH I*, In1, Tr3, Q2, M1, C2, p. 139).

18 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr2, Q3, C1, (n. 75), arg.2, p. 99: “[...] si ex parte formae, cum veritas similiter accipiatur ex illa parte, non differunt verum et pulchrum”.

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”¹⁹ o como precisa en otro lugar:

[...] como existen en la creatura tres cosas, es decir el *modo (modus)*, la *especie (species)* y el *orden (ordo)*, parece que la especie es aquello por lo que principalmente se delimita a la belleza, y por ello solemos llamar *especioso (speciosus)* a lo bello. Pero la especie se toma de parte de la forma; luego, lo bello viene de parte de la forma²⁰.

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*:

[...] 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*²¹.

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”²²; allí no se pretende más que eso, pues se trata del plano donde la forma despliega al *esse* 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 particularidades 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

19 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr2, Q3, C2 (n. 76), p. 100: “videtur pulcrum proprie ex specie dici sive forma, large accipiendo formam”.

20 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr2, Q3, C1, (n. 75), arg. 2, p. 99: “Cum enim tria insint creaturae, modus, species et ordo, species maxime videtur illud esse secundum quod determinatur pulcritudo: unde speciosum pulcrum dicere solebamus; sed species sumitur ex parte formae; ergo pulcrum ex parte formae”.

21 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr2, Q3, C1, (n.75), Respondeo, p. 99: “[...] veritas est dispositio ex parte formae relata ad interius, pulcritudo vero est dispositio ex parte formae relata ad exterius”.

22 Alejandro de Hales, *SH I*, In1, T3, Q2, M1, C2, (n. 88), p. 139: “[...] unde veritas est indivisio esse et eius quod est”.

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 contener²³ [–algo–] en sí, sería conveniente para la contemplación”²⁴.

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* grado de plenitud. Pero si esto es cierto, también lo es que con ello se arriba a una caracterización psicológica del *pulchrum*²⁵.

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*²⁶. 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*²⁷. El ente individual,

23 El verbo *habere* ha sido traducido como *contener*, con la intención de subrayar que lo bello implica la totalidad pletórica 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”.

24 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr2, Q3, C1, (n. 75) Respondeo, p. 99: “[...] solebamus enim pulchrum dicere quod in se habebat unde conveniens esset in aspectu”.

25 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. Cfr: Umberto Eco, *Il problema estetico 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). Cf. Hugo Costarelli Brandi, “Belleza, vida activa y vida contemplativa”, *Cauriensia* 12 (2017): 287-320.

26 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr2, Q3, C1, (n. 75) Respondeo, p. 99: “[...] conveniens esset in aspectu”.

27 Cfr. Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philipe 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.

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*²⁸. 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.

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”²⁹. 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*”³⁰.

Es preciso advertir que lo bello supone a lo bueno en cuanto comparte con éste el aspecto placentero, o si se quiere, su relación a un apetito que puede ser satisfecho. Sin embargo, 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

28 Cfr. Alejandro de Hales, *SHI*, In1, Tr3, Q3, M1, C1, Ar2, (n. 103), p. 163.

29 Agustín De Hipona, “Ochenta y tres cuestiones diversas” q. 30, en *Obras de San Agustín*, vol. XL, trad. Teodoro C. (Madrid: BAC, 1995). La cursiva es nuestra.

30 Alejandro de Hales, *SHI*, In1, Tr3, Q3, M1, C1, Ar2, (n. 103), Respondeo, p. 162: “[...] Differunt tamen: nam pulchrum dicit dispositionem boni secundum quod est placitum apprehensioni, bonum vero respicit dispositionem secundum quam delectat affectionem”.

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”³¹.

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*³², es decir, de aquella actividad donde el acto mismo es su fin.

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

Con todo, antes de continuar, conviene hacer algunas últimas precisiones en torno a lo bello. Para la *Summa Halensis*, la belleza, tal como se la ha caracterizado en las cosas, no es en ningún caso algo autogenerado, sino que se trata

31 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr3, Q3, M1, C1, (n. 75), Respondeo, p. 99: “[...] 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”.

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

de una realidad que tiene su origen fuera de sí. Del mismo modo que el Areopagita distinguiera entre Lo Bello y la belleza³³, así también el Halense distingue entre la Belleza Increada y la creada, reconociendo a la primera causalidad para con la segunda. En efecto, la *Summa* sostiene que lo Bello Fontal, es decir Dios, se comunica a la obra creada ya que “así como del Sumo Bien [proviene] lo bueno, así también de lo Sumo Bello [viene] lo bello”³⁴. Esta expansión de lo Bello en la creación tiene como correlato la generación de *impressiones de la belleza* de la Trinidad en las cosas creadas, las que reciben –conforme a la especulación agustina³⁵– el nombre de *vestigios*: “la belleza de la creatura es cierto *vestigio* para llegar por medio del conocimiento a la Belleza Increada”³⁶.

Para la *Summa Halensis*, “el vestigio, en efecto, es considerado según las *disposiciones más comunes* y menos conformantes de la cosa de la cual es el vestigio”³⁷. Como se observa, éste se refiere a lo *más común*, es decir a aquello que puede extenderse a *todo ente*, y por esto se corresponde mejor con los *communissima* que con una especie o un género. En efecto, la Divina Esencia o la Trinidad misma,

[...] tiene en sí *rationes*, como la de *lo que es el ser, lo verdadero y lo bueno* en grado sumo, que siendo lo mismo en Dios, se distinguen sin embargo en las cosas creadas, y así [éstas] tienen *cierta similitud* respecto de su causa como si fueran ciertas *impressiones*, y a causa de esto son llamadas con el nombre de *vestigio*, no por la figuración sino por la misma *ratio*³⁸.

33 Cfr. Dionisio Arepagita, *Los nombres Divinos* IV, 6, 151, trad. Pablo A. Cavallero (Buenos Aires: Losada, 2007): “Lo Bello y la belleza no son discernibles en la Causa que ha comprendido en uno la totalidad por entero. Pero al discriminar esto respecto de todos los entes en participaciones y participantes, decimos que es Bello el que participa la belleza y belleza la participación de la causa hacedora de belleza de lo enteramente Bello”.

34 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr2, Q. III, C3, A3, (n. 79), Contra (b), p. 101: “sicut enim a summe bono bonum, ita a summe pulcro pulcrum”.

35 Cfr. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VI, 10, 12, trad. Luis Arias (Madrid: BAC, 1985): “[...]es, pues, necesario –indicará el Hiponense– conocer al Hacedor *por las criaturas* y descubrir *en éstas*, en una cierta y digna proporción, el *vestigio* de la Trinidad”.

36 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr2, Q. III, C5, (n. 81), arg.b, p. 103: “[...] Pulcritudo ergo creaturae est vestigium quoddam perveniendi per cognitionem ad pulcritudinem increatam”.

37 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C3, (n. 36) Ad obiecta 1, p. 46: “[...] Vestigium enim attenditur secundum dispositiones communiores et minus conformantes rei, cuius est vestigium”.

38 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C2, (n. 35) Respondeo, p. 45: “[...] summa Trinitas, nihilominus habet in se rationes, ut quod summe est et quod summe verum est et quod summe bonum est, quae licet idem sint in Deo, nihilominus tamen distinguuntur in re creata, et sic quamdam habent similitudinem respectu suae causae quasi essent quaedam impressiones, et propter hoc dicuntur nomine vestigii, non propter figuracionem, sed propter ipsam rationem”.

De este modo, los vestigios que la acción creadora deja en las cosas, son *ciertas impresiones* de la *ratio* de lo *uno*, de lo *verdadero* y de lo *bueno* que son plenas e indivisibles en la Trinidad misma, mientras que “en las otras creaturas [distintas del hombre] permanece la razón de vestigio según la unidad, la verdad y la bondad”³⁹. Lo mismo ocurre con la belleza, ya que “así como lo bello se dice según un más y un menos –afirmará Alejandro–, así también [ocurre con] lo bueno y con el ente, pues lo incorruptible se dice que es más ente que lo corruptible; por ello el ente, lo bello y lo bueno, *que son causas del vestigio*, son designadas según un más y un menos”⁴⁰.

III. EL PAPEL DE LA BELLEZA EN LA ACTUALIZACIÓN DE LA IMAGO DEI

Una vez que se ha transitado el camino de lo bello, conviene abocarse a lo que implica, a los ojos del Halense, su percepción. Para ello es imprescindible observar desde el comienzo que el hombre tiene en el concierto de la creación un lugar privilegiado, ya que no es sólo un vestigio más, sino que a él corresponde ser *imago Dei*:

[...] no se dice que el hombre es *ad imaginem Dei* ni según el cuerpo ni según la parte sensible sino según la parte inteligente o racional; y por ello es lícito que se encuentre allí una cierta similitud de la Trinidad, aunque no se diga [de él que propiamente sea] *imagen*, ya que esta *imagen* es la similitud expresada tanto cuanto le es posible a la creatura⁴¹.

La Verdadera Imagen de Dios Padre es, sin duda, el mismo Verbo, la Segunda Persona Trinitaria. Sin embargo, el hombre, en el grado que corresponde al ser racional, tiene en sí no sólo una imagen de la Unidad de la Esencia Divina, sino también una que espeja la trinidad de Personas por medio de una trinidad de potencias: “[...] destinada por naturaleza a la *asimilación* divina, tanto cuanto

39 Alejandro de Hales, *SH II*, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar2, (n. 338) Respondeo, p. 410: “[...] In aliis enim creaturis remanet ratio vestigii secundum unitatem, veritatem et bonitatem”.

40 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C4, (n. 37), Contra b, p. 47: “[...] pulcrum dicitur secundum magis et minus, et bonum secundum magis et minus, et ens secundum magis et minus: nam incorruptibile magis dicitur ens quam corruptibile; ergo ens, pulcrum, bonum, quae sunt causa vestigii, dicuntur secundum magis et minus”.

41 Alejandro de Hales, *SH II*, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar5, (n. 340), Respondeo 1, p. 413.

es posible a la creatura, el alma racional siendo una en esencia tiene tres potencias. [...] las tres potencias del alma son la memoria, la inteligencia y la voluntad”⁴².

Siguiendo a la sentencia joánica que plantea el sentido de la vida humana como una *asimilación* al Creador⁴³, la *Summa Halensis* subrayará, por una parte, que la posible similitud del hombre con el Dios Trinitario, algo que *le corresponde por naturaleza*, tiene en su base a las tres potencias indicadas; mas por otra parte, advertirá con ello que tal asimilación demandará el ejercicio de dichas potencias sobre un objeto particular. En efecto, si bien los vestigios como tales (unidad, bondad, verdad y belleza) están presentes a toda la creación, no obstante, el hombre como *imago Dei*, tiene la tarea de actualizar su trinidad de potencias vinculándolas con los vestigios *para reconocer* allí al Creador. De este modo, el *ejercicio* propio de la imagen, ese que humaniza al cumplir con el fin que le es marcado en su naturaleza *asimilándose* a Dios, consiste en reconocerLe en los vestigios. Esto significa que lo reclamado para el hombre no es sólo una mera actividad racional –lo que ha sido siempre una constante en la filosofía– sino una tal que tenga a Dios mismo como objeto:

[...] es lícito que se considere cierta trinidad según la parte inferior [del alma], es decir en cuanto [ella] recuerda, entiende y ama estas cosas inferiores; sin embargo, no es llamada *imago* según aquella [trinidad], en efecto, la *imago* no se dice en virtud de cualquier trinidad de potencias sino sólo según aquella que *recuerda, entiende y ama a Dios*⁴⁴.

Fiel a la conocida distinción agustina entre *ratio inferior* y *ratio superior*⁴⁵, la *Summa Halensis* entiende que la *imago Dei* se ejerce, o mejor, encuentra su sentido en la medida que las potencias propiamente humanas advierten con sus actos específicos en los vestigios a Dios, es decir que reconocen en la unidad de las cosas al Padre como *Unum*, en su verdad al Hijo como *Verum* y en su bondad

42 Alejandro de Hales, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* I, d. 31, n. 32 (Florenca: Quaracchi, 1951).

43 Cfr. *I Jn.* III, 2: “[...] Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum manifestatum est quid erimus; scimus quoniam, cum ipse apparuerit, *similes ei erimus*, quoniam videbimus eum, sicuti est”.

44 Alejandro de Hales, *SH* II, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar5, (n. 340), Ad objecta 1, p. 413. La cursiva es nuestra.

45 Cfr. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XII, 3, 4: “Pero es menester descubrir una trinidad en la naturaleza íntegra del alma; de suerte que si faltase la acción de las temporales, a cuya obra es necesaria una ayuda, pues para esto ha sido delegada una parte de nuestra mente en calidad de administradora de estas cosas inferiores, no se podría encontrar la trinidad en un alma indivisa. Hecha esta distribución, encontramos no sólo la trinidad, sino *la imagen de Dios en la región superior del alma*, que pertenece a la *contemplación de las cosas eternas*; porque en la parte delegada para la acción en lo temporal puede encontrarse una trinidad, pero no la imagen de Dios”. La cursiva es nuestra.

al Espíritu Santo como *Bonum*. Esto permite sostener que “para la *Summa*, la razón superior es el lugar de la imagen de Dios y por consiguiente de los trascendentales que la constituyen”⁴⁶.

Lo bello también encuentra aquí su lugar. Como se advirtió en el apartado anterior, el Halense no ha dudado en colocarlo a la altura del *ens* y del *bonum*, dándole así una posición preponderante en relación a los vestigios. Respecto de su rango, la *Summa* indica que “lo que es ente, porque es de este modo, es llamado también bueno y bello”⁴⁷. Todo lo que es, por el mismo hecho de ser, es bello⁴⁸, y por eso incluso lo que posee el ser disminuido no hace sino presentar una belleza reducida que remite constantemente hacia aquella de la que carece.

Si sobre ello se tiene en cuenta lo sostenido en el apartado anterior, se comprenderá que la *imago Dei*, para el caso particular de la belleza, implica la actualización del intelecto en cuanto éste percibe gozosamente en una especie de intuición mediada una forma que se ha actualizado en un grado singular. Allí, la actividad contemplativa sobre lo *bello-vestigio*, pone al hombre en el camino al que fuera destinado por naturaleza. Sin embargo, esto no ocurre siempre así.

IV. PROBLEMAS EN LA PERCEPCIÓN DE LO BELLO: LA CAÍDA ORIGINAL

En los apartados anteriores se han revisado las características esenciales que lo bello presenta a los ojos de la especulación halesiana. Con ello se ha indicado también tanto el papel que la inteligencia juega en su percepción, cuanto el particular acto con el que alcanza al ente bello. Sin embargo, aún cuando la advertencia de lo bello sea natural y proporcionada a las potencias del hombre, siendo por ello de vital importancia para la realización de la propia existencia humana desde el momento que tal actividad cumplimenta la *imagen de Dios* en el hombre, Alejandro observa que tal percepción de lo bello puede eludir aquello para lo cual ha nacido, puede, en definitiva, cerrarse sobre su dimensión placentera sin por ello advertir al vestigio en lo real. Este inconveniente, al que se hizo

46 Lydia Schumacher, *Early Franciscan Theology. Between Authority and Innovation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) 90.

47 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr2, Q. III, C3, A3, (n. 79), Contra (a), p. 101: “[...] et quae sunt entia, in eo quod huiusmodi dicuntur bona et pulcra”.

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

alusión al comienzo del presente trabajo, responde –en la perspectiva halesiana– a un problema teológico en el cual conviene detenerse, al menos brevemente.

Se ha indicado que en orden a la realización de la *imago*, es imperiosa la advertencia de los trascendentales. Ellos constituyen, como se observó, los *vestigios* fundamentales que permiten acceder al Creador. Ahora bien, como *impressiones* de la acción Creadora, estas huellas no se ofrecen como una simulación o como un engaño, sino que dicen en mayor o menor grado la Actualidad, Belleza y Bondad del Creador⁴⁹. Sin embargo, no es extraño que algunos hombres no reconozcan al vestigio sino que permanezcan en uno de sus aspectos quebrando con ello su sentido originario: “es posible considerar de dos modos tanto a las creaturas visibles cuanto a la invisibles. En efecto, es posible considerarlas en razón de la belleza o de la delectabilidad que hay en ellas, *no refiriéndolas a Dios, a partir de Quien la tienen, y conforme a ello, hay ocasión de error*. Por el contrario [es posible considerarlas] en cuanto tienen belleza a partir de la Belleza Suma y delectabilidad a partir de la Suma Delectabilidad, y es conforme a este modo que los vestigios conducen hacia Aquél del cual son vestigios”⁵⁰.

Fiel a la consigna agustina sobre la bondad de toda la creación, el Halense reconoce que el vestigio no falla en su naturaleza sino que, de existir un problema, este debe atribuirse al contemplador. En efecto, los vestigios no engañan ni pueden hacerlo en la medida que sólo reflejan la *impressio* de la Causa. El engaño, si lo hay, parece corresponder al sesgo operado por el contemplador que, advirtiendo la belleza y delectabilidad de lo creado, la encierra en los propios límites de la *impressio* sin advertir su apertura hacia la Causa. Deslumbrado por la *ratio delectabilis* presente en el vestigio, el hombre puede quedar atrapado, y de ese modo aquél “no es referido hacia aquello a lo cual debería ser referido sino que se permanece allí de un *modo desordenado*”⁵¹.

49 Cfr. Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C6, (n. 39), Respondeo, p. 48: “[...] manente natura creata, remanet ratio vestigii nec omnino tollitur”.

50 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C7, (n. 40), Respondeo, p. 49: “[...] est dupliciter considerare has creaturas visibiles et etiam invisibiles. Contingit enim eas considerare ratione pulcritudinis sive delectabilitatis quae est in eis, *non referendo illam ad Deum a quo habent: et secundum hunc modum est occasio erroris*. Alio vero modo in quantum habent pulcritudinem a summe pulcro et delectabilitatem a summe delectabili: et secundum hunc modum vestigia manuducunt ad illum cuius sunt vestigia”.

51 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C7, (n. 40), Ad objecta 2, p. 49: “[...] non refertur ad id ad quod referendum esset, sed ibi inordinate quiescitur”.

Esta última indicación sobre el posible desorden asociado a la contemplación de lo bello, plantea la necesidad de considerar su raíz y causa; y ello obliga a transitar brevemente el problema de la falta originaria.

En efecto, para la *Summa Halensis* el pecado original, una realidad cuya existencia viene justificada por efectos tales como el temor o el dolor y por la necesidad de diversas acciones purificativas propuestas en la Sagrada Escritura⁵², implica en sí tanto a una *culpa* cuanto a una *pena*⁵³. La primera, “es la carencia de la debida justicia o cierta deformidad con la que el alma misma se deforma”⁵⁴. La segunda, nacida de la primera, fue, en primer lugar, “la carencia de la visión de Dios”⁵⁵, y en segundo lugar, la *concupiscencia*, que “es la misma pena”⁵⁶.

Para la *Summa Halensis*, la concupiscencia “es cierta inclinación que permanece en la naturaleza humana a partir de la corrupción del pecado”⁵⁷. Dicha inclinación, que es raíz tanto de la *infirmetas*, cuanto de la *ignorancia* y de la *malicia*⁵⁸, afecta globalmente al hombre haciendo que “todas las potencias estén corruptas”⁵⁹. En efecto, si bien Alejandro advierte que la falta originaria no cambió la estructura antropológica de Adán, no obstante señala que sí operó una modificación en la *disposición* de dichas potencias⁶⁰, una tal que terminaría

52 Cfr. Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, M1, (n. 220), pg. 232. En este apartado la *Summa* enumera un conjunto de experiencias humanas negativas, como las indicadas más arriba, junto a una serie de textos de la Escritura donde se verifican diversas acciones purgativas tanto del Antiguo cuanto del Nuevo Testamento. A partir de ellas, concluye: “conforme a esto, si se pregunta por la existencia del pecado original, decimos que sí” (*Sol.*).

53 Cfr. Silvana Vecchio, “Passions and Sins. The Summa Halensis and John of La Rochelle”, trad. Hilary Siddons, en *The Summa Halensis. Doctrines and Debates. Vol. 66*, ed. por Lydia Schumacher (Berlín/Boston: De Gruyter, 2020) 216: la razón “can only block their path by denying them the permission of the higher part of the soul, these movements are in any case structurally disordered and are the sign of sin and the punishment that follows on from it”.

54 Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, M2, C1, (n. 221), p. 236: “[...] Culpa est carentia debitae iustitiae sive deformitas quaedam, qua ipsa anima deformatur”.

55 Alejandro de Hales, *SH* III, Inq. 2, Tr3, Q2, M1, (n. 220), p. 232: “[...] scimus enim quod orinali culpae duplex fuit debita poena: una quae est carentia visionis Dei”.

56 Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, M2, C1, (n. 221), p. 236: “[...] concupiscentia vero est ipsa poena”.

57 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 1, q. 23, m. 5, §22 (Florentiae: Quaracchi-PP. Collegii S. Bonaventurae, 1960) 406 : “[...] est quaedam pronitas quae relinquitur in natura humana ex corruptione peccati”.

58 Idem.

59 Alejandro de Hales, *SH* III, In2, Tr3, Q2, M7, C3, A2, (n. 238), Solutio, p. 254: “[...] Ad quod dicendum quod omnes vires sunt corruptae”.

60 Cfr. Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T.1, q.16, d.1, m.2, p. 235: “[...] dico quod eadem potentia, quae primo fuit possibilis ante culpam ad patiendum, fuit post necessaria ad patiendum; ipsa tamen dispositio non est eadem”.

afectando directamente a su relación. Si las facultades sensibles, en particular los apetitos concupiscible e irascible, estaban destinados a integrarse con la razón mediante una sujeción jerárquica, desde la caída originaria “el dominio de la razón es reemplazado con el *impulsum fomitis*, la tendencia desordenada a satisfacer los placeres de los sentidos”⁶¹. Estas potencias, destinadas por naturaleza al placer, no constituirán, en todo caso, una mera *parte* que discute con otra, como puede ser la razón, lo que podría resultar en un maniqueísmo clásico. Lejos de ello, la *Summa* sostiene que aquella concupiscencia “es una *pronitas spiritus rationalis ad peccatum*”⁶², es decir una disposición al pecado que se da *en el espíritu* racional, ya que la noción de pecado implica el obrar voluntario: “[...] el pecado propiamente está en la voluntad, pero como a menudo la voluntad es determinada por la concupiscencia, por ello [esta última] pertenece más a la razón de pecado”⁶³. En todo caso, la concupiscencia inclinará el acto libre racional hacia una satisfacción muy particular, una que fragmenta lo real reduciéndolo sólo a su dimensión placentera: “[...] debe atenderse que la causa del error por parte del hombre radica allí porque [las cosas] tienen cierta *ratio delectabilis*; esto es [así] a partir de cierto efecto dejado en la misma creatura por Quien es el Sumo Delectable, y por esto se dice que ‘tienen algo del brillo envolvente de tu luz’; y porque allí hay más delectación de la que correspondería, por ello se dice que es una delectación ilícita”⁶⁴.

He aquí el punto central donde la posibilidad de frustrar al vestigio bello, encuentra su justificación. Como se afirmó en el primer apartado, uno de los límites que permiten caracterizar a la belleza es el del placer contemplativo. Este placer, originado en una singular contención de la forma, surge como un índice preciso de que la actividad contemplativa ha alcanzado una actualidad única. Pero el placer es sólo un indicativo *concomitante a la actualidad intelectual*; en otras palabras, lo principal *es la actualidad contemplativa* que en la misma advertencia de lo bello debería ser conducida más allá de la inmediatez de tal o cual ente bello. En todo caso, el signo no debería ser confundido con la realidad significada. Es en este punto donde la *concupiscencia*, como pena por la falta originaria, puede desviar el movimiento ascendente hacia la propia satisfacción,

61 Vecchio, “Passions and Sins. The Summa Halensis and John of La Rochelle”, 216.

62 Alejandro de Hales, *SH III*, In2, Tr3, Q2, M7, C5, (n. 242), Solutio, p. 257.

63 Alejandro de Hales, *SH III*, In2, Tr3, Q2, A2, Solutio, (n. 224), p. 240: “[...] peccatum proprie est in voluntate, concupiscentia autem penes voluntatem determinatur, et ideo magis ad rationem peccati pertinet”.

64 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C7, (n. 40), Ad obiecta 2, p. 49: “[...] attendendum est quod ibi tangit causam erroris ex parte hominis et quod habent aliquam rationem delectabilis, hoc est ex quodam effectu relicto in ipsa creatura a summe delectabili, et ideo dicitur quod ‘habent aliquid de circumfulgentia lucis tuae’; et quia plus est ibi delectationis quam congrueret, ideo dicitur illicita delectatio”.

hacia un placer muy noble y humano, sin dudas, pero que desgaja al vestigio del Creador, a la belleza de lo Bello.

Las consecuencias de este operar, repercuten no sólo en la inteligencia misma, sino en la *imago* toda. Alejandro advierte que esta particular *prinitas*, afectando a las potencias, infiere directamente en la *imago Dei* y en su realización: “advierte que el [pecado] original recibe una múltiple denominación. En efecto, es llamado ‘macula’ en cuanto deforma la *imagen de Dios*”⁶⁵.

Se ha advertido más arriba que la *imago Dei* en el hombre no consiste sólo en la presencia de tres potencias racionales, como son la memoria, la inteligencia y la voluntad. La Trinidad es imaginada por el hombre en la medida que esa trinidad de potencias opera de la manera en que Dios le prescribió, es decir recordándolo, conociéndolo y amándolo en los vestigios. El Halense es muy preciso en este punto; preguntando si el alma es *imago tan sólo* cuando se *convierte* hacia Dios, responde de manera tajante: “*concedenda est haec*”⁶⁶. Y al indagar si el alma es *imago* como potencia, hábito o acto, responde que “*est imago secundum actum*”⁶⁷. Esto permite apreciar la gravedad de una delectación sesgada en la contemplación: ella, al desprender el vestigio del Creador adhiriéndose a la inmediatez del placer, algo reclamado por la *concupiscentia*, aún cuando ese placer sea posible por venir del *Sumo Delectable*, malogra la *imago* al no actualizarla, al tomar lo bello como motivo para reconvertirse sobre el placer obtenido de la creatura. De allí la relevancia que adquiere el ejercicio de la *imago* y los efectos nocivos para su realización por parte del pecado original.

Ahora bien, si la situación humana es tal como la que aquí se ha presentado, ¿es posible escapar de semejante espejismo operado por la concupiscentia? ¿Puede el hombre, en última instancia, advertir adecuadamente al *pulchrum* y con ello actualizar la *imago*? Responder a este cuestionamiento supone transitar por el camino de la *sanatio animae*.

65 Alejandro de Hales, *Glossa In quator libros sententiarum Petri Lomabrdi*, T. 2, Dist. 30, 7.b (Florentiae: Quaracchi-PP. Collegii S. Bonaventurae, 1952) 287: “[...] nota quod originale multiplicem sortitur nuncupationem. Dicitur enim ‘macula’ in quantum deformat imaginem Dei”.

66 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 1, q. 26, m. 4, §21, p. 475.

67 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 1, q. 26, m. 5, §22, p. 475.

V. SANANDO AL HOMBRE PARA EL ENCUENTRO CON LO BELLO

En el apartado anterior se destacó cómo el pecado original trajo para los hombres el declinar libre hacia un placer que escapa a la racionalidad humana. En ese sentido, la falta originaria no habría arrojado sólo *ignorancia* sobre la razón sino fundamentalmente una disposición habitual a preferir lo placentero descuidando la realidad total de los vestigios, arruinando con ello su sentido originario, y más grave aún, frustrando la actualización de la *imago Dei* en el hombre. De allí que la percepción de lo bello, aún siendo adecuada y proporcional a las potencias humanas, se presentaría con la posibilidad de un importante sesgo, uno que desplazaría al contemplador más hacia el placer de lo bello que hacia la consideración de lo bello-vestigial mismo.

Sin embargo, Alejandro advirtió también que era posible considerar las cosas en “otro modo, en cuanto tienen belleza a partir de lo Sumo Bello y deleitabilidad del Sumo Delectable”⁶⁸, es decir que, más allá de la caída originaria es posible una adecuada advertencia de dichos vestigios. Sin embargo, ¿cómo será posible alcanzar ese *otro modo*? Pues bien, el Halense sostiene que para ello es necesaria una particular *terapia*, una singular *cura del alma* que restituya al hombre a ese grado para el cual fue inicialmente pensado por Dios.

En las *Quaestiones Disputatae antequam fratrem esset*, el Halense dedica toda una *quaestio* a la *Imago Dei*⁶⁹. Allí, entre otros temas, y supuesta tanto la caída originaria cuanto la imposibilidad de alcanzar por el propio esfuerzo la restauración, afirma que ésta última consiste en otorgar al alma el “poder obrar perfectamente hacia su fin”⁷⁰. Esta clase de obrar, perdido con el pecado original, no puede, por esto mismo, apoyarse en las potencias caídas sino que precisa de una elevación y sanación operada directamente por Dios a través de un hábito sobrenatural que se verifica tanto a nivel del alma cuanto al de sus potencias. Así como el alma humana es el principio vital que opera su perfección por medio de las potencias, así también la gracia es la vida del alma que opera a través de las virtudes. Por ello, dado que la caída impide el perfecto obrar hacia el fin, es necesario que para la restitución de la *imago* “se considere a la gracia en cuanto está [presente] en las virtudes”⁷¹. De esta manera, la sanación se opera tanto en

68 Alejandro de Hales, *SH II*, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C7, (n. 40), Respondeo, p. 49: “[...] alio vero modo in quantum habent pulcritudinem a summe pulcro et delectabilitatem a summe delectabili”.

69 Cfr. Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 1, q. 26, p. 464 y ss.

70 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 1, q. 26, d. 2, m. 1, §32, p. 477.

71 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 1, q. 26, d. 2, m. 1, §32, p. 477: “[...] attenditur secundum gratiam secundum quod est in virtutibus”.

el alma cuanto en sus potencias, pero en particular resulta como efecto nacido de “la gracia que está en las virtudes teologales, debido a que éstas se refieren inmediatamente a la imagen de similitud, es decir a Dios”⁷². Si la restauración de la *imago* implica una operación perfecta hacia el Fin, en tal sentido sólo a la fe, a la esperanza y sobre todo a la caridad nacidas de la gracia, corresponde el realizarla.

El mismo pensamiento expuesto en la *quaestio* XXVI, puede hallarse también en la LV. Allí, ocupado en el tema de la *sanatio mentis*, el Halense vuelve sobre la idea de ese *obrar perfectamente hacia su fin*. Dando por sentado que el pecado original es una particular enfermedad que debe ser sanada, el autor establece una analogía entre la sanación corporal y la anímica. En efecto, al igual que para la primera se demanda la aplicación de una medicina conforme a la prescripción del médico, junto a la obediencia y confianza del enfermo, para lograr la segunda se demandarán las mismas condiciones. Por ello el Halense define esta particular *sanatio mentis* como la “reparación del alma hacia el estado de salud conforme a las potencias; en efecto, la *sanitas* es la conmensuración de las potencias según sus afecciones hacia sí y hacia Dios”⁷³. Si se recuerda lo indicado sobre la restauración de la *imago*, se advertirá la presencia de la misma argumentación: obrar perfectamente hacia el fin implica esta particular *commensuratio* que ordena adecuadamente las *affectiones* hacia uno mismo y hacia Dios.

Como se observó en el apartado anterior, la ruptura de dicha *commensuratio* fue operada por el pecado original cuyos efectos alumbrarían para el género humano tanto a la ignorancia cuanto a la concupiscencia. Es por ello que justamente allí es donde se debe operar la *curación*, y ello nos lleva de nuevo al tema de la gracia.

Alejandro sostiene que la *sanatio* es doble: “una es del pecado por la infusión de la gracia; la segunda es de la enfermedad del pecado”⁷⁴. La primera *sanatio* es obrada por la fe infundida con la gracia: “se dice que el ojo de la

72 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 1, q. 26, d. 2, m. 1, §33, p. 478: “[...] gratiam quae est in virtutibus theologicis; quia hae immediate referuntur ad imaginem similitudinis, scilicet Deum”.

73 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 2, q. 55, m. 1, §2, Quaracchi: PP. Collegii S. Bonaventurae, Florentiae, 1960, p. 1050: “[...] reparatio animae ad sanitatem secundum vires; sanitas autem est commensuratio virum secundum affectiones suas ad se et ad Deum”.

74 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 2, q. 55, m. 2, §5, p. 1051: “[...] una est a peccato per infusionem gratiae; secunda ab infirmitate peccati”.

mente es sanado por la fe, siempre que se tome ‘fe’ por la gracia de la fe”⁷⁵. En esta gracia, que no puede ser en ningún caso merecida, el Halense destaca a la fe ya que ella remueve la *ignorancia* que es pena de la falta original. Esta virtud teologal, se propone entonces como el *verdadero conocimiento de las cosas*, ese que siendo el modo en que Dios conoce lo real, es comunicado a los hombres para que asumiéndolo, habiten lo real, evitando así incurrir en realidades men- guadas y por tanto erróneas tales como las que propone la ignorancia originaria movida por la concupiscencia.

La segunda *sanatio*, está vinculada a dos aspectos que conlleva la *infirmi- tas*: la inhabilidad para obrar el bien y la debilidad para resistir el mal. Cuanto a lo primero, “sanar las virtudes, por las cuales el hombre es hecho más y más apto [para tender] al bien”⁷⁶. Respecto de lo segundo, el Halense destaca el papel de los sacramentos, en particular el de la Penitencia y el Bautismo⁷⁷.

Pero en atención al tema del presente trabajo, conviene detenerse en la pri- mera de las *sanaciones* descritas. Alejandro ha indicado que ésta es obrada por la gracia en la medida que con ella se infunden las virtudes, en particular, la fe. A partir de ello advierte que así como en el alma humana, las potencias que de ella fluyen guardan un orden entre sí, así también ocurre con la gracia y las virtudes:

En principio, la *sanatio* comienza con un acto de la gracia. [...Ella...] tiene un acto que es iluminar al intelecto o al conocimiento, con el que cautiva su intelecto, que no cree a su razón sino que se apoya totalmente en la gracia; y no sigue su voluntad sino a la gracia que mueve. Esta es la fe que obra por *dilectio*, y por ello no se excluye allí la caridad. Luego, en vista de que la fe está en el libre arbitrio, en cuanto iluminación está en la razón y en cuanto dilección en la voluntad, por esto se le atribuye la *sanatio*. En efecto, el libre arbitrio con el que nos movemos, es una facultad de la razón y de la voluntad⁷⁸.

75 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 2, q. 55, m. 2, §5, p. 1051: “[...] dicitur quod per fidem sanatur oculus mentis, si sumatur ‘fides’ pro gratia fidei”.

76 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 2, q. 55, m. 3, §9, p. 1052: “[...] sanant virtutes, per quas habilitatur magis et magis ad bonum”.

77 Idem, p. 1053.

78 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 2, q. 55, m. 8, §30, p. 1060: “Incipit ergo sanatio in primo actu gratiae. Habet autem unum actum gratia illuminare intellectum sive cognitionem, quo captivat intellectum suum, non credendo suae rationi, sed innititur totaliter gratiae; et non sequitur suam voluntatem, sed gratiam moventem. Haec autem est fides operans per dilectionem; unde non excluditur ibi caritas. Quoniam ergo fides est in libero arbitrio: quoad illuminationem in ratione, et quoad dilectionem in voluntate, ideo fidei attribuitur [sanatio]. Liberum enim arbitrium, quo movemur, est facultas rationis et voluntatis”.

Este texto permite observar cómo la gracia opera, a través de las virtudes, una sanación que se extiende desde el alma a sus potencias; particularmente a esas que dicen la *imago*: al intelecto y a la voluntad. Si como se indicó más arriba, la “*sanitas* es la conmensuración de las potencias según sus afecciones hacia sí y hacia Dios”⁷⁹, este texto destaca cómo la gracia logra a través de las virtudes teologales la verdadera *commensuratio* de las potencias entre sí y en relación a Dios: la fe, como efecto primero de la gracia no es sólo un conocimiento sino que, por tratarse de un saber que no halla evidencia absoluta, necesita completar el asentimiento de modo libre por medio de una volición. He aquí la dimensión voluntaria de la fe, que movida por el amor a Dios, es decir por la caridad, asiente al dato revelado no por su evidencia sino porque *quiere creer al Dios que ama*. El amor sobrenatural, también devenido con la gracia, opera completando así el libre acto de fe.

Que la gracia logre la conmensuración en las potencias, implica tanto la adquisición de un conocimiento completo y no sesgado, cuanto el restablecimiento del orden en los afectos. La fe, en efecto, se propone como un conocimiento verdadero que expande los apretados límites del conocer humano promoviendo con ello la ruptura del sesgo operado por la concupiscencia –que se traduce en ignorancia–, posicionando así al hombre en el todo de lo real. Desde la fe, las cosas bellas aparecen comprendidas como *creadas*, es decir como realidades queridas por un Ser que no sólo las ha puesto en la existencia y las conserva, sino que además ha dejado en ellas una huella o vestigio de Sí mismo. Por otra parte, el restablecimiento del orden de los afectos supone que la afectividad sensible quede integrada a la razón bajo la guía de la voluntad. La *dilectio* que opera la caridad, una que ordena todo el querer humano hacia Dios y al prójimo por Dios, asume la sensibilidad en un nivel superior, uno del que se ocuparán los llamados *sentidos espirituales*⁸⁰.

A partir de lo dicho, se podrán comprender las características de ese *otro modo* que Alejandro reclamaba como condición para el conocimiento provechoso de lo bello. El doble aspecto de la *commensuratio* de la gracia permite

79 Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 2, q. 55, m. 1, §2, p. 1050: “[...] reparatio animae ad sanitatem secundum vires; sanitas autem est commensuratio virium secundum affectiones suas ad se et ad Deum”.

80 No es el posible desarrollar este extensísimo e interesante punto en el presente trabajo. En tal sentido se puede revisar la *quaestio* dedicada al tema en las *Quaestiones Disputatae “Antequam esset frater”*, T. 1, q. 31 y en la *Summa Theologica*, T II, Inq. 4, tr. 1, sect. 2, q. 3, t. 1, m. 3 (pg. 459). También puede verse: A. Boyd Taylor Coolman, “Alexander of Hales”, en *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity* ed. por Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); y también el trabajo de Lydia Schumacher, *Early Franciscan Theology. Between Authority and Innovation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) 89-96.

abordar la belleza de las cosas en el marco de la fe y desde una afectividad ordenada por la gracia. De esta manera, se evitan los dos problemas que podrían malograr su advertencia. Por una parte, se evita el sesgo al que se hizo referencia más arriba: lo bello no es considerado en ruptura con el origen, muy por el contrario, es visto como un caso de la Belleza Fontal, como una singular huella de Aquella. Por otra parte, el ordenamiento iniciado en la fe que se extiende a la caridad, aleja la posibilidad de tomar como fin de la contemplación al placer mismo y no a la visión de lo bello. Y como se puede colegir fácilmente, esto redundará en una restauración de la *imago Dei*.

VI. LA BELLEZA SALVADORA

Si ahora se retoma la pregunta inicial de este trabajo, es decir aquella que indagaba por el carácter soteriológico de la belleza, la respuesta, en atención a lo desarrollado, deberá ser sin dudas un tajante *sí*, aunque con ello será preciso también hacer una serie de cautelas.

En primer lugar, conviene indicar que lo bello como tal, en cuanto es manifestación de una forma contenida que se abre a la contemplación gozosa del intelecto, no puede en ningún caso ser entendida como un mal ni como algo peligroso. Más aún, siendo el objeto adecuado o proporcionado a una potencia humana, su capacidad de actualizar al intelecto significa una forma de promover la humanidad, o en otras palabras, de cumplimentar la *imago Dei*.

En segundo lugar, se debe notar que la caída originaria ha complicado la adecuada advertencia de lo bello. Si como se observó particularmente para la belleza, era posible al hombre desplazarse de su consideración como vestigio a su dimensión puramente placentera, allí sólo el remedio de la gracia y con ello el de la fe y la caridad, puede restaurar la mirada y los afectos para así advertir a lo bello en su *precisa medida*. Por una parte, la fe podrá sanar al intelecto de su ignorancia originaria; podrá advertirle que toda beldad es *creada* y que como tal no hace sino portar una belleza que no le es propia. Este será el inicio de un ordenamiento afectivo interior: lo bello creado no podrá ser buscado como definitivo ni como mero objeto de consumo placentero. La debilidad y concupiscencia originarias, sanadas ahora por las virtudes teologales, hallarán su adecuada medida en aquella que propone la caridad. Con todo, esto no significará en ningún caso la negación del placer de lo bello mismo, algo que el Halesense ha subrayado como central en su caracterización del *pulchrum*, sino que promoverá un *ordenamiento* de ese placer conforme al lugar que le corresponde como realidad creada.

Así, para el hombre de fe, al menos a los ojos del Halense, la belleza puede salvar, ya que se revela como una realidad que al tiempo que conduce al Creador, actualiza la *imago Dei*. Por el contrario, para el no creyente, para aquel que no tuviera la fe dada en la gracia, la belleza sería ambigua: podría activar el intelecto, pero no podría desde allí, dada la caída que se verifica en las potencias, reconocer al vestigio como tal. La concupiscencia terminaría jugando a favor de un placer que reduciría lo bello a lo placentero, y así, lejos de alcanzar la realidad, se incurriría en una mirada parcializante.

Quizás un pasaje del Quijote sirva para finalizar ilustrando el presente trabajo. Entre los hechos llamativos del *caballero de la triste figura* se cuenta aquel donde el Ingenioso, habiendo llegado a una posada “vio a las dos distraídas mozas que allí estaban, que a él le parecieron dos hermosas doncellas, o dos graciosas damas, que delante de la puerta del castillo se estaban solazando”⁸¹. Y así, vuelto el seco y polvoroso rostro hacia ellas, les dice: “[...] non fuyan las vuestras mercedes, ni teman desaguizado alguno, porque a la orden de caballería que profeso no toca ni atañe hacerle a ninguno, cuanto más a *tan altas doncellas*, como vuestras presencias demuestran”⁸².

El gesto desconcierta a los asistentes y a las mozas mismas quienes “como se oyeron llamar doncellas, cosa tan fuera de su profesión, no pudieron tener la risa”⁸³, tornando la situación hilarante para todos los que creen estar posicionados en lo real. No se puede llamar doncellas ni tratar con tanto respeto y dignidad a esas conocidas meretrices. Sin embargo, el Quijote persevera. Lo llamativo es que unos capítulos más adelante, cuando nuestro héroe es capturado y enjaulado (*sic*), quienes salen a llorarlo sinceramente son aquellas mujeres.

Creo que bien cabe al Quijote lo afirmado en este apretado trabajo. Es preciso comprender que la *sanatio* operada por la gracia y las virtudes, conecta plenamente con lo real, o dicho de otra manera, hace que el hombre se vincule de un modo íntegro con la belleza vestigialmente presente en las cosas. Esa vinculación permite al Ingenioso Hidalgo ver en esas mujeres lo que ni ellas ven en sí; él revela a los habituados ojos de los presentes una verdad y belleza que no habían notado: esas mujeres son dignas, esas mujeres son valiosas, esas mujeres son imágenes de Dios. El Quijote, mirando con los ojos de la fe, actualiza su *imago Dei*, y al hacerlo no sólo se perfecciona, sino que redime a la creación devolviendo la dignidad a quienes la han desatendido.

81 Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, I, c. 2 (Madrid: Gredos, 2015) 28.

82 Idem.

83 Idem.

De esta manera se entiende que quien bajo el influjo de la gracia experimenta como *imago* la belleza en una perspectiva vestigial, es quien alcanza adecuadamente su carácter soteriológico originario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aertsen, Jan A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philipe the Chancellor to Francisco Suárez*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Alejandro de Hales. *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum. Summa Theologica (SH) I*. Florencia: Quaracchi Collegii S. Bonaventura, 1924.
- Alejandro de Hales. *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum. Summa Theologica (SH) II*. Florencia: Quaracchi Collegii S. Bonaventura, 1928.
- Alejandro de Hales. *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi 1*. Florencia: Quaracchi-PP. Colegii S. Bonaventurae, 1951.
- Alejandro de Hales, *Glossa In quator libros sententiarum Petri Lomabrdi 2*. Florentiae: Quaracchi-PP. Colegii S. Bonaventurae, 1952.
- Alejandro de Hales, *Quaestiones Disputatae "Antequam esset frater"* T. 1. Florentiae: Quaracchi-PP. Colegii S. Bonaventurae, 1960.
- Agustín de Hipona. *De Ordine*. Traducido por Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1994.
- Agustín de Hipona. "De la verdadera religión". En *Obras de San Agustín, vol. IV*, traducido por Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1956.
- Agustín de Hipona. *De Trinitate*. Traducido por Luis Arias. Madrid: BAC, 1985.
- Agustín de Hipona. "Ochenta y tres cuestiones diversas". En *Obras de San Agustín, vol. XL*, traducido por Teodoro C. Madrid. Madrid: BAC, 1995.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Traducido por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Gredos, 2015.
- Costarelli Brandi, Hugo. "Belleza, vida activa y vida contemplativa". *Cauriensia* 12 (2017): 287-320.
- De Bruyne, Edgar. *Estudios de Estética Medieval. Vol. 3*. Traducido por Armando Suárez. Madrid: Gredos, 1958.
- Dionisio Arepagita. *Los nombres Divinos*. Traducido por Pablo A. Cavallero. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Dostoievsky, Fiodor. *El Idiota*. Traducido por J. López-Morillas. Buenos Aires: Alianza, 1999.
- Doucet, Victorin. "The history of the problem of the authenticity of the Summa". *Franciscan Studies* 7/3 (1947): 271-312.
- Eco, Umberto. *Arte y belleza en la estética medieval*. Traducido por Helena Lozano Miralles. Barcelona: Lumen, 1999.

- Eco, Umberto. *Il problema estetico in San Tommaso*. Torino: Edizioni di "Filosofia", 1956.
- Esposito, Costantino. "Che cosa ci fa conoscere la bellezza". En *Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche*, editado por Alessandro Rovetta e Marija Desjatova, 165-180. Bari: Edizioni di Pagina, 2013.
- Kant, Emmanuel. *Crítica del Juicio*. Traducido por José del Perojo. Buenos Aires: Lo-sada, 1992.
- Kasatkina, Tat'jana. "Il mondo lo salverá la bellezza". En *Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche*, editado por Alessandro Rovetta e Marija Desjatova, 51-62. Bari: Edizioni di Pagina, 2013.
- Liminta, Maria Teresa. *Il problema della bellezza. Autenticità e significato dell'Ippia Maggiore di Platone*. Milano: Celuc, 1974.
- Merino, José Antonio y Martínez Fresneda, Francisco. *Manual de Teología Franciscana*. Madrid: BAC, 2003.
- Platón. *Fedro*. Traducido por M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo y G. García Gual. Madrid: Gredos, 2000.
- Platón. *Simposio*. Traducido por M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, G. García Gual. Madrid: Gredos, 2000.
- Schumacher, Lydia. *Early Franciscan Theology. Between Authority and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Vecchio, Silvana. "Passions and Sins. The Summa Halensis and John of La Rochelle". Traducido por Hilary Siddons. En *The Summa Halensis. Doctrines and Debates. Vol. 66*, editado por Lydia Schumacher, 211-226. Berlín/Boston: De Gruyter, 2020.

Hugo Costarelli Brandi
Escuela de Humanidades
Universidad Gabriela Mistral
Av. Andrés Bello, 1337
7500533 Providencia, Santiago (Chile)
<https://orcid.org/0000-0001-8102-5418>