

**MATERIA, FORMA Y BELLEZA EN ALBERTO MAGNO. ALGUNAS CLAVES
HERMENÉUTICAS PARA LA COMPRENSIÓN DEL *SPLENDOR FORMAE*
MATTER, FORM AND BEAUTY IN ALBERTO MAGNO. SOME
HERMENEUTICAL KEYS TO UNDERSTANDING THE *SPLENDOR FORMAE***

Hugo Emilio Costarelli Brandi¹

Resumen: Una de las expresiones medievales que ha llegado a ser clásica para describir lo bello es aquella de Alberto Magno donde se afirma que el *pulchrum* es el *splendor formae supra partes materiae proportionatas*. Los trabajos dedicados a la breve expresión por los diversos estudiosos de la estética medieval no siempre han puesto de relieve la importancia que el llamado hilemorfismo albertino tiene en su adecuada interpretación. Es por ello que el presente artículo propone analizar materia y forma en la perspectiva de Alberto, para desde allí ofrecer una mejor comprensión del *splendor formae*.

Palabras clave: Pulchrum. Alberto Magno. Hilemorfismo. Estética medieval.

Abstract: One of the medieval expressions that have become classic to describe the beautiful is that of Albert the Great stating that the *pulchrum* is the *splendor formae supra partes materiae proportionatas*. The papers on the short expression by various scholars of medieval aesthetics have not always emphasized the importance of the so-called hilemorfism albertine has in its proper interpretation. That is why this article aims to analyze matter and form in Albert's perspective, and from there provide a better understanding of *splendor formae*.

Keywords: Pulchrum. Albert the Great. Hilemorfism. Medieval aesthetics.

1. Introducción

Entre las expresiones que han terminado siendo clásicas para designar a lo bello es conocida aquella que Alberto Magno formulara en sus clases sobre el *De Divinis Nominibus* de *Dionisio Areopagita* y que fuera conservada por manos de Tomás de Aquino.

La breve frase, repetida por los especialistas en innumerables lugares, destaca que lo bello es “el esplendor de la forma sustancial o accidental sobre las partes proporcionadas y terminadas de la materia [...] y esto es como la diferencia específica que cumple plenamente la razón de lo bello” (ALBERTO MAGNO, 1972).

Atribuida erróneamente a Tomás de Aquino durante buena parte del siglo XIX y XX (BLANCO, 2001), la frase cobró difusión entre los estudiosos aunque no siempre se intentó un análisis exhaustivo del dispositivo filosófico que la sustenta. En efecto, es común ver explicaciones que abordan el texto desde una perspectiva aristotélica pura atribuyéndosela sin

¹ Prof. y Dr. en Filosofía. Prof. Efectivo Adjunto de la Cátedra de Estética de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo-Argentina). Endereço eletrônico: hugo_brandi@yahoo.com.ar.

COSTARELLI BRANDI, Hugo Emilio. Materia, forma y belleza en Alberto Magno. Algunas claves hermenéuticas para la comprensión del *Splendor Formae*. **Notandum**, São Paulo/Porto, ano XVIII, n. 37, jan./abr., 2015. p. 49-63.

más al Magno (PLAZAOLA, 1973). Sin embargo, los estudios actuales sobre Alberto permiten apreciar que su Aristóteles no coincide punto por punto con el real. En tal sentido, afirma Baldner (2000, s./p.), “[...] la posición de Alberto sobre la materia es sin duda aristotélica, pero es una posición aristotélica anudada con ciertos indicios de los comentaristas árabes”. De igual modo, es común ver al Maestro dominico utilizando “[...] la filosofía aristotélica para explicar una estructura ontoteológica que es esencialmente platónica-neoplatónica” (ANZULEWICZ, 2013, p. 600). Esto ha hecho que algunos estudiosos afirmen que en vez de pensar al Magno como un filósofo aristotélico es mejor sostener que en realidad ha elaborado una *reflexión filosófica* sobre la base del peripatetismo, por lo que hay que ver sus escritos como “[...] una obra en filosofía y no en historia de la filosofía” (TWETTEN; BALDNER, 2013, p. 170).

Desde esta óptica, una adecuada hermenéutica de los conceptos de materia y forma permitirá abordar con tino el significado del *splendor formae*, fin principal que se propone este trabajo. Para ello, se analizarán primero ambas dimensiones de la sustancia en la particular lectura albertina y luego se estudiará cómo es que funcionan dentro de la expresión que describe lo bello.

2. Materia y forma

Cabe aclarar, antes de entrar en tema, que materia y forma constituyen para el siglo XIII un auténtico problema a resolver. En efecto, las líneas predominantes desarrolladas por los autores medievales parecen ser dos: una que propone la existencia de múltiples formas sustanciales en el ente -lo que puede apreciarse especialmente en la escuela franciscana- y otra de posición minoritaria como “[...] la de Alberto y Tomás quienes sostuvieron que hay una forma sustancial que informa la materia prima que es de suyo puramente potencial” (BALDNER, 2013, p. 173). Sin embargo, Alberto no será del todo fiel en este punto ya que, a diferencia del Aquinate, propondrá la introducción de una estructura metafísica singular de cierta originalidad llamada *forma de la corporeidad*.⁸

Como estudioso de la física aristotélica, Alberto arriba al tema de materia y forma a partir de la cuestión del movimiento. Ocupado en el análisis de sus principios, es decir el de los contrarios y el del sustrato, el Magno confiesa desde el comienzo que va a proceder “[...] conforme a la doctrina de Aristóteles, que fue el príncipe de los Peripatéticos” (ALBERTO MAGNO, s./d., p. 49). Para ello elabora una interesante comparación entre la relación género-diferencia específica que vincula a la materia y a la forma. En efecto, en la constitución

de una determinada especie debe suponerse un género y ciertas diferencias; sin embargo, cabe preguntar por el origen de esas diferencias. En ello no podría admitirse una procedencia externa ya que de ese modo se trataría de una determinación incapaz de constituir una esencia. Por ello sólo resta pensar que la diferencia viene del mismo género, donde *preexiste* de un modo *potencial*:

[...] es lícito que una sea la naturaleza del género según lo que [éste] supone, y que otra sea la naturaleza de la diferencia según lo que [ésta] supone; sin embargo, en la *potencia del género está habitualmente la diferencia* como en hábito o *forma confusa* no unida a uno u otro ni distinguida por uno u otro acto. (ALBERTO MAGNO, s./d., p. 50).

Alberto precisa que esta *forma confusa* es y no es lo mismo que la forma de la especie, ya que “[...] no es lo mismo según el *esse* y es lo mismo *en cierto modo* según que es cierta esencia” (ALBERTO MAGNO, s./d., p. 50). ¿Qué significa esta expresión? Es claro que el Magno parece necesitar de un *intermedio* que explique el devenir de la diferencia, de algo que es y no es, o mejor dicho, de algo cuyo ser sea meramente potencial¹², pero que a la vez justifique que “el cambio de las cosas sigue una dirección determinada” (DE RAEYMAEKER, 1933, p. 21)¹³. Esta *forma confusa*, propiamente hablando, no es en cuanto al *esse* ya que no está actualizada, y por ello es distinta de la forma de la especie; por el contrario, tampoco ha de pensarse que no es nada *real* sino que es cierta esencia presente dinámicamente en el género.

Una vez que el autor ha introducido esta singular noción, elabora una delicada comparación con los principios del cambio: “[...] así como es [la relación] entre el género y las diferencias respecto de la especie que ha de ser constituida, [así también] es [la relación] entre la materia y los contrarios respecto de la cosa que debe ser constituida por el devenir y el moverse conforme a la naturaleza” (ALBERTO MAGNO, s./d., p. 50). La comparación debe ser precisada: Alberto destaca que la materia no es aquí una forma general o *confusa*. Por el contrario, “la materia es el *sujeto de las formas en los entes* y tiene en sí el *hábito confuso de las formas*, hábito que es imperfecto e indistinto, y que si se toma en la materia en común está como en un género remoto” (ALBERTO MAGNO, s./d., p. 50). El género y la materia presentan una faceta similar: ambos son una especie de *subiectum* que tiene en sí el hábito confuso de las formas, es decir, la *disposición* a toda forma posible. Esta *habitud*, sin embargo, depende del modo en que se considere la materia, ya que si se la toma en el sentido más esencial, entonces es *dispositio* para toda forma; pero si por el contrario se la considera ya informada por una determinada forma, esa disposición se reduce: “este hábito es la potencia habitual por la cual la

COSTARELLI BRANDI, Hugo Emilio. Materia, forma y belleza en Alberto Magno. Algunas claves hermenéuticas para la comprensión del *Splendor Formae*. **Notandum**, São Paulo/Porto, ano XVIII, n. 37, jan./abr., 2015. p. 49-63.

materia encierra en sí *muchas* o *pocas formas* conforme se hagan próximas o distantes” (ALBERTO MAGNO, s./d.b, p. 50). De este modo, “[...] la materia contiene una enorme colección de formas potenciales todas relacionadas entre sí” (BALDNER, 2013, p. 176), lo que posibilita al Magno explicar -como se dijo-, cualquier clase de cambio.¹⁸ Atiéndase con más detenimiento a esto último.

La presencia de esta *forma confusa* en la materia, *habitud* de cualquier forma, constituye uno de los principios del cambio que conviene analizar bajo dos coordenadas. La primera es la del cambio accidental y sustancial dentro de los límites próximos de la especie: en tal sentido se comprende que un árbol florezca o que engendre otro idéntico. La segunda coordenada de análisis es la que va más allá de la inmediatez del cambio donde es posible ver, por ejemplo, que un mineral termina siendo un ser vivo, como ocurre en el caso de un largo proceso de cambio. El sustrato último donde todas estas formas están contenidas como una *colección dinámica* es la *forma corporeitatis* radicada en la materia que “es una *cosa formal* que no se halla fuera de la materia pero que es diferente de la materia. Alberto acepta que la privación es algo formal, real y distinto de la materia” (BALDNER, 2013, p. 178)¹⁹. Esa forma es mera disposición, potencia, *habitud*, pero como opuesta en la esencia, no en el *esse* sino en el *posse*; es un extremo real del movimiento, el cual en su devenir hará del *poder ser un ser*.

El Magno no deja de subrayar el particular grado de realidad que tiene esta *habitud* de la *forma confusa* al poner de relieve su carácter de *privación*: “[...] es lícito [afirmar] que en atención a lo que la privación es, sea nada, pero sin embargo, en atención a que deja una *aptitud formal*, es algo, y así principia el movimiento de la cosa móvil” (ALBERTO MAGNO, s./d.b, p. 52). De esta manera, la privación no es la pura potencia que Aristóteles reclamara para la materia, sino siendo un no-ser es también una aptitud para ser cuyo rango ontológico tiene que ver con el grado de información²¹.

Con todo, es preciso advertir que si bien Alberto afirma la existencia de esta forma confusa en la materia, también subraya la incapacidad de ser por sí en la materia: “[...] la materia nunca está separada de todas las formas, lo que es debido a su imperfección [ya] que no alcanza el ser sin la forma; y esta imperfección no deja nunca a la materia y por ello siempre será en acto con la forma” (ALBERTO MAGNO, s./d.b, p. 28). La forma de la corporeidad es real, la materia también, pero en sí mismas no son más que un *posse*, un poder ser que sólo es pleno en la actualidad que brinda la forma.

Pero volviendo al tema, dado que “[...] la *forma de la corporeidad* sustancial *nunca deja a la materia* y *está en ella* antes de todo movimiento y mutación” (ALBERTO MAGNO,

s./d., p. 327), cabe preguntar qué es lo que ella le aporta. Ya se ha mencionado que es un especie de fuente de las formas; pero además Alberto le atribuye otras propiedades entre las que se destaca el desplegar la materia espacialmente y otorgarle con ello divisibilidad: “[...] la materia no está toda en cualquier ser materializado sino que conviene [a cada uno] por partes, y esto es porque no extiende su materia sino bajo su primera forma que es la de la corporeidad y por ella se hace divisible” (ALBERTO MAGNO, s./d., p. 30). La primera forma *en y por la que se despliega* la materia en vistas de la forma esencial, es la de la corporeidad. Ella da al ente su *posse* cuantitativo, la mera *dimensionalidad* relativa a una forma, que sólo será actuada en modo pleno por la forma sustancial. Esa dimensionalidad, ofrece dinámicamente la posibilidad de la división, ya que en la extensión hay potencia de partes. Sin embargo, la dimensionalidad no es en la *forma corporeitatis* algo concreto, es decir, tales dimensiones precisas, sino una mera *ratio* dimensional; se trata de un esquema *dinámicamente* estructurante “[...] tomado no según el *esse* sino según la *razón de la medida de la cantidad*” (ALBERTO MAGNO, s./d., p. 300). Si esto no fuera así, “[...] la materia sería un compuesto en sí mismo, el cual, dice Alberto, se corrompería en cada generación” (PAZ LIMA, 2012, p. 45). De igual modo, la continuidad presente en la *forma corporeitatis* no será la continuación concreta actual sino la potencia de ser continuo.

Esta *ratio extentionis* da también a todo cuerpo tridimensionalidad: “[...] la sustancia corpórea se constituye de materia y de tal forma de la corporeidad que toma a su cargo en todo sentido a la medida de los tres diámetros. Y en esta forma ningún cuerpo difiere de otro cuerpo ni es más cuerpo uno que otro” (ALBERTO MAGNO, s./d., p. 327).

Pero donde el Magno parece integrar las funciones principales de la *forma corporeitatis* de un modo más preciso es en un apartado de la *Summae Theologiae* (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1)²⁸. Allí, preocupado en aclarar cuál es el origen de la forma en los cambios, presenta su solución apoyándose en el pensar del Estagirita quien afirma “[...] que la forma está en la materia en potencia formal y efectiva” (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1). Tal expresión no debe hacer pensar que la materia sea causa de la forma o viceversa. ¿Cómo debe entonces entenderse? Su respuesta es una síntesis de toda la física y metafísica clásicas pero leídas a través de los ojos de un hombre de fe³⁰.

Para ello advierte en qué sentido la forma está virtualmente contenida en la materia: “[...] en la materia hay *ciertos principios formales y efectivos* que hacen que sea materia de este [ente] o materia de aquel [ente] según la [relación de] analogía que tenga a ésta o a aquella forma” (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1). Estos principios formales presentes

en la materia, es decir la *forma corporeitatis*, están vinculados a tres cosas. La primera de ellas es el poder del primer motor, de los segundos y terceros, que Alberto asocia al poder de los cuerpos celestes vinculados esencialmente al concepto de luz³²: esta “[...] potencia está presente en la materia por la relación de la luz celestial [de los cuerpos celestes] a la materia y por cuya potencia los principios que están en la materia mueven y cambian la materia hacia esta especie o hacia aquella” (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1). Hay una relación entre los diversos motores, cuerpos celestiales, y la materia del mundo sub-lunar³⁴: esa *habitus* está dinámicamente presente en la materia y es uno de los tres aspectos que justifica la actualización de nuevas formas en la materia³⁵.

El segundo tipo de potencia que está presente en la materia bajo la *forma corporeitatis* es la de los cuatro elementos: “[...] el calor del fuego que divide y purifica la materia, la humedad del aire que vitaliza [aire vital] la materia [...], la humedad corporal del agua que continúa las partes de la materia y la sequedad de la tierra que contienen las partes de la materia en figura y consistencia” (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1).

El tercer tipo de potencia presente en la materia es la llamada *formativa*: “[...] que a partir del generante está en la semilla [y es] desde la cual se hace la generación” (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1). En efecto, “las inteligencias celestes [...] fecundan con su *virtus formativa* la materia, insuflándole formas en su estado inicial (incoado) el cual puede desarrollarse con la ayuda del agente extrínseco” (RODOLFI, 2004, p. 116).

Alberto explica la unidad de estos tres principios formales presentes en la materia de la siguiente manera:

[...] la [potencia] formativa mueve *quasi instrumentalmente* a las potencias elementales [los elementos] mediante la potencia y la información. Las potencias elementales [a su vez] están potencialmente dispuestas en relación a los cuerpos celestes. Y en todas estas cosas domina la causa primera según la providencia con la que produce cada cosa en el ser. (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1).

Así ninguno de los tres principios formales presentes en la materia puede explicar el cambio ni la aparición de una nueva forma por sí solo; es la *virtus formativa* la que inicia este proceso pero supone y organiza a la naturaleza calórico-aérea-húmeda-terrena a la que *mueve*.⁴⁰ A su vez, los cuerpos celestes tienen el papel de motores segundos, terceros, etc., pero siempre demandan un Dios que gobierne por *providencia* produciendo cada cosa en su ser. De esta manera Alberto asegura también dos cosas importantes: el orden de los entes y la regularidad de los cambios físicos. En efecto:

[...] debido a los diversos modos en los cuales los influjos celestes son recibidos en la materia, nacen los entes que están ordenados según una escala de mayor a menor perfección. [...] pero también... por los influjos volcados sobre el mundo terrestre a través del movimiento eterno e inmutable de las estrellas y planetas resulta de hecho una trama de leyes y de causas necesarias que constituyen a la naturaleza física como un todo regulado. (STURLESE, 1996, p. 98).

Nótese sin embargo que este influjo no sucede del mismo modo en el caso del hombre ya que allí es Dios quien directamente crea “[...] a su imagen y semejanza, no a imagen y semejanza de las potencias celestiales, o de los elementos o de las potencias formativas de los que engendran” (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1). En efecto, si bien el Magno acepta el influjo de los astros en la constitución de la dimensión corpórea en el hombre, no obstante su posición es clara: “[...] el intelecto tiene un origen divino, y en esta relación privilegiada con lo divino consiste la especificidad y la nobleza de la naturaleza humana” (STURLESE, 1996, p. 103).⁴³

Con todo, concluye Alberto en relación a los entes creados distintos del intelecto humano, que “[...] en todas las cosas estos principios son introducidos [*influxa sunt*] a la materia de las cosas generables, por los cuales la materia se hace *conveniente* a esta o aquella forma, y por los cuales la misma forma es producida en el ser” (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1).

Para terminar este punto conviene notar que la forma de la corporeidad que se acaba de analizar es propia de las realidades materiales del mundo sublunar. En efecto, el Magno, apoyado en su lectura del Estagirita, sostiene que la materia prima de los astros y la de los cuerpos terrestres debe ser distinta: “Aristóteles dice con frecuencia que no hay una [misma] materia de los cuerpos celestiales y de los corruptibles. Los cuerpos celestes tienen una corporeidad de ciertas dimensiones y medidas pero esto no viene de aquellas dimensiones que nacieron de la potencia de la materia” (ALBERTO MAGNO, *DC*, 1.3.4). Es preciso recordar que la *dimensionalidad* de los cuerpos viene de la forma de la corporeidad, de manera que si los cuerpos celestes no toman esa dimensión de allí, es porque en ellos no está:

[...] existe la materia prima de los cuerpos celestiales que carece de una forma de la corporeidad implícita y [existe] la materia prima de la tierra que tiene una forma de la corporeidad inherente. La materia prima está, por supuesto, absolutamente privada de forma pero alguna materia prima tiene implícita la corporeidad y otra no. (BALDNER, 2000, s./p.).

La ausencia de la forma de la corporeidad en los cuerpos celestes implica una serie de características que conviene analizar.

En primer lugar, si no hay forma de la corporeidad, es claro que no se hallarán presentes una multiplicidad de formas potenciales que -como se dijo- constituyen uno de los principios del movimiento. Es por ello que los cuerpos celestiales, teniendo materia prima, no tienen movimiento en sí, o mejor dicho, al no tener opuestos en sí, son indestructibles: en los cuerpos sublunares “[...] la materia no está contraída toda a uno de los contrarios, como la materia de las cosas perpetuas que son ingenerables e incorruptibles” (ALBERTO MAGNO, s./d.b, p. 74).

En segundo lugar, no teniendo movimiento en sí, poseen no obstante movimiento local aunque de un modo singular: “[...] debido a que el movimiento de los cuerpos celestiales es un movimiento corporal y debido a que las Inteligencias son los motores, los cuerpos celestes tienen por requisito determinadas dimensiones pero sin embargo no reciben sus formas sustanciales por mediación de la corporeidad” (ALBERTO MAGNO, DC, 1.3.4). El movimiento local tiene su origen en la inteligencia que mueve tal cuerpo, y sus dimensiones, como se anticipó, no vienen de la forma, ya que ni hay *forma corporeitatis* ni la inteligencia moviente es forma de ese cuerpo.

De alguna manera, los cuerpos celestiales, antes de ser movidos por las inteligencias, ya fueron constituidos como sujetos completos que pueden ser movidos [por ellas]. Presumiblemente, el Creador creó a la vez los cuerpos celestiales y sus motores y los unió, no al modo de la materia y la forma sino como la cosa movida y el motor. (BALDNER, 2000, s./p.).

Así, para concluir el presente apartado, se puede afirmar sumariamente que, [...] la incoación de la forma, la influencia astral, la causalidad intelectual, la determinación formal del *esse* creado y el determinismo astrológico son, como se ve, los diversos azulejos de un único mosaico que Alberto intenta componer para garantizar la legalidad del orden de la naturaleza, de la ciencia física y del método del racionalismo filosófico. (STURLESE, 1996, p. 100).

3. Splendor formae supra partes materiae proportionatas

Se ha indicado en la introducción de este trabajo que la expresión albertina que dice lo bello habla de un “esplendor de la forma sustancial o accidental sobre las partes proporcionadas y acabadas de la materia” (ALBERTO MAGNO, 1972, p. 38-41). Esta fórmula, tiene, a partir de lo expuesto más arriba, todo un trasfondo que ahora conviene relacionar.

Para hacerlo, conviene partir del texto citado en el apartado anterior perteneciente a la *Summae Theologiae* donde se indicaba que “[...] en todas las cosas estos principios son

COSTARELLI BRANDI, Hugo Emilio. Materia, forma y belleza en Alberto Magno. Algunas claves hermenéuticas para la comprensión del Splendor Formae. **Notandum**, São Paulo/Porto, ano XVIII, n. 37, jan./abr., 2015. p. 49-63.

introducidos [*influxa sunt*] a la materia de las cosas generables, por los cuales la materia se hace *conveniente* a ésta o a aquella forma, y por los cuales la misma forma es producida en el ser” (ALBERTO MAGNO, *ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1). Al ocuparse del cambio, Alberto indicó que la materia prima de las cosas corporales sublunares, siendo pura potencia, necesitaba de una especie de enlace que la vinculara a la forma sustancial. Esa *habitud*, como se dijo, era la *forma corporeitatis*, también llamada *forma confusa*, que en definitiva permitía la *convenientia* de la materia a la forma sustancial. Además, esta forma no sólo daba la tridimensionalidad y divisibilidad a la materia sino también la posibilidad de todo cambio (sustancial o accidental) en función de que poseía una serie de principios dinámicos o *habitudines*: el principio generativo, los cuatro elementos, y la pasividad frente a los diversos motores universales y el Primer Motor.

Ahora bien, cuando el Magno habla de *splendor formae supra partes materiae proportionatas*, tiene en mente esta singular cosmología cuya consideración permite revelar el sentido de la expresión. Como se ha dicho, entre forma y materia hay un tercer *quid* vinculante que constituye el verdadero *regulador* de la *convenientia*: la materia es de suyo potencia, la forma, por el contrario, es acto, ¿por qué la forma no podría simplemente informar toda la materia y así esplender en ella? La respuesta está en la *forma corporeitatis*: porque esa relación está mediada y este medio puede disponer bien o mal la relación, de lo que resultará un ser más o menos bello.

En efecto, cuando la relación entre el principio generativo y los elementos presentes en la materia bajo la forma de la corporeidad es *adecuada* o *conveniente*, es decir, cuando el uso cuasi-instrumental que el principio generativo hace de los cuatro elementos encuentra en ellos una adecuada disposición, y a la vez esa relación está bien dispuesta frente a los diversos motores, es entonces que un ente es bello. Esto significa que “[...] la forma como tal luce en sí misma y revela su superior esplendor en lo material precisamente como determinante y como generadora de proporciones” (VON BALTHASAR, 1986, p. 346) pero sólo cuando existe una adecuada *habitud* aportada por la forma de la corporeidad. Por el contrario, cuando ella falta, cuando alguna de todas estas *habitudines* no es conveniente, aparece la fealdad cuya manifestación puede ser múltiple y siempre consiste en una especie de *opacamiento* de la forma: allí el agente es deficiente, o los elementos están mal dispuestos y el todo silencia su relación a la Causa.

De esta manera, si la causa primera de la belleza es la forma, pues a mayor información, mayor belleza, la causa de la fealdad está del lado de la materia en virtud de la *inconvenientia* de

COSTARELLI BRANDI, Hugo Emilio. Materia, forma y belleza en Alberto Magno. Algunas claves hermenéuticas para la comprensión del Splendor Formae. **Notandum**, São Paulo/Porto, ano XVIII, n. 37, jan./abr., 2015. p. 49-63.

la *forma corporeitatis*.

Ahora bien, en estas disposiciones relacionales que se han destacado entre el principio generativo y los cuatro elementos no debe perderse de vista la vinculación a los diversos motores y al Primer Motor. En efecto, Dios es lo Bello y en su actividad creadora reproduce su belleza:

[...] debe decirse que la belleza es en Dios y es la suma y primera belleza, desde la cual la naturaleza de la belleza se difunde en todas las cosas bellas, y que es la forma de las cosas bellas, como se dijo más arriba sobre la naturaleza de [su] conocimiento. En efecto, Él es su belleza, y ésta es la condición del primer agente, que obre por su esencia aunque ejemplarmente en todas las cosas. (ALBERTO MAGNO, 1972, p. 75-80).

El primer Agente Bello no puede dejar de obrar según lo que es, por ello Alberto indica que la creación es bella y cada ente posee en sí un grado de belleza que Lo representa. Esta dependencia necesaria a Dios fundante es la primera relación de todo ente, su primera posibilidad de belleza.

Ahora bien, este Bello Primero se brinda ejemplarmente en multiplicidad de bellezas: “[...] a causa de la belleza dada por Él mismo a todos los existentes, es decir a los causados, conforme a la propiedad de uno y otro, porque la naturaleza de la belleza, que es una en sí como lo que fluye de un [solo] principio, es apropiada por cada [ente] según su propia naturaleza” (ALBERTO MAGNO, 1972, p. 49-50). El *Superpulchrum* no puede ser contenido por un solo ser sino que debe multiplicarse en indefinidas formas de belleza que Él mismo pone en cada ser creado como posibilidad de desarrollo pleno de la forma. Esa *posibilidad*, esa *belleza dinámica*, es mediada por la forma de la corporeidad.

Así, cuando un ente es bello se asiste a una particular iluminación: allí espande no sólo una determinada naturaleza en virtud de la forma, sino que además causalmente brilla la actividad del principio germinativo, el orden de los elementos y por encima de todo deslumbra ejemplarmente la Causa Primera. En breve, un ente bello dice en modo pleno un fragmento del universo, es decir, la parte, y el todo.

Respecto de la belleza humana, conviene recordar que el Magno asocia la gestación de la dimensión corporal al influjo de los astros: si ciertos cuerpos inertes e incluso animales terminan pareciéndose al hombre o al contrario, si los hombres conciben seres deformados ello es porque el influjo de los motores es tan intenso que promueve o impide la corporeidad humana incluso por encima de la potencialidad material: “no ignoramos que hay ciertos lugares en el cielo en los cuales, cuando convienen los astros impiden que la figura humana sea

generada en la materia propia y eficaz” (ALBERTO MAGNO, *M*, l. II, tr. 3, c. 2). De esta manera, el alma creada por Dios de modo directo, como principio intelectual y como forma, entra en relación con una materia organizada que además de presentar una serie de limitaciones frente a esa forma, está afectada por los astros. Esto hace que los cuerpos humanos tengan una mayor o menor belleza justamente en función de la proporción que allí se da: “[...] en todo caso [...] entre el principio intelectual y la materia...” se da una correspondencia, y ello en tal medida que en los hombres se marcan corporalmente ciertas diferencias de dotación individual” (CRAEMER-RUEGENBERG, 1985, p. 104). Esas medidas y proporciones singulares serán más o menos bellas según haya una mayor o menor proporción entre materia limitada por las *formae corporeitatis*, el principio intelectual y los astros. Más aún, derivado de esa relación aparecerán incluso los diferentes caracteres y temperamentos que en todas sus variantes son fuente de mayor o menor belleza: “el cuerpo humano recibe la influencia de los astros que se concretizan en inclinaciones de tipo caracterológico y temperamental” (STURLESE, 1996, p. 102). En este sentido se comprende que Alberto, cuando propone la fórmula del *splendor formae* agrega como ejemplo que singulariza la expresión a la belleza del cuerpo humano, haciéndose así eco de la definición agustiniana⁵⁹: “[...] como [sucede con] el cuerpo [que] se dice bello por el resplandor del color sobre los miembros proporcionados” (ALBERTO MAGNO, 1972, p. 38-41).

En la misma línea explicativa, los cuerpos celestes poseen una belleza mayor que la de los seres sublunares. En efecto, al no haber en ellos ninguna forma de la corporeidad, la forma sustancial tiene con la materia una vinculación directa que hace que ese ser sea perfecto, completamente actual, sin cambios -salvo el local-, único y que por tanto está en el mayor grado de esplendor posible a la forma que lo mueve: “la perfecta acomodación del cuerpo celeste a la inteligencia también celeste descansa en su inmunidad a todo cambio (excluido el cambio de lugar)” (CRAEMER-RUEGENBERG, 1985, p. 105).

De este modo, los cuerpos celestes y sublunares dicen ejemplarmente la belleza del Creador. Pero la fórmula albertina, entonces, alcanza sólo a los seres creados donde puede haber algún tipo de proporción entre materia y forma. En aquellos cuyo ser es puramente espiritual, como ocurre con los ángeles, la belleza sería plena debido a la ausencia de cualquier limitación respecto de la especie, aunque no serían la belleza absoluta ya que con todo se hallarían dentro de las limitaciones de una determinada especie.

4. Conclusión

El presente trabajo ha querido aportar una clave hermenéutica en la lectura del *splendor formae* albertino. De este modo, se ha recorrido el concepto de forma y materia tal como lo presenta el Magno, para luego aplicar sus afirmaciones a la interpretación de la descripción de lo bello. Sobre estos supuestos, el *splendor formae supra partes materiae proportionatas* se ha tornado más comprensible, revelando la sutil inteligencia del Magno para reunir en pocas palabras una tradición neoplatónica y una aristotélico-árabe pero sintetizadas de un modo singular.

Ahora bien, esta lectura, rica y coherente en la totalidad del pensar albertino presenta, no obstante, algunos inconvenientes que los especialistas han advertido y cuyas implicancias afectarán la especulación posterior.

En primer lugar, hay que notar el peligroso dualismo que ronda los conceptos de materia y forma. En la lectura albertina, la materia es algo en virtud de la forma de la corporeidad, tiene una particular entidad que parece darle como tal una cierta oposición a la forma⁶². Es verdad que Alberto introduce la *forma corporeitatis* como un nexo necesario para la consecución del ser pleno y la belleza; sin embargo, cabe preguntar hasta qué punto ese vínculo entifica la materia y la pone en cierta oposición con la forma. Si esto es así, entonces lo que se compromete es la unidad del ente⁶³.

En segundo lugar, lo dicho también conspira contra la unidad de la belleza de los seres materiales sublunares. Es cierto que no se puede reclamar para ellos la belleza unitaria de los astros, pero también es cierto que lo bello en cuanto tal es un *todo que supera a las partes*. Es el ente bello y no una mera relación de conveniencias lo que esplende ante la mirada humana.

En tercer lugar, queda también comprometido el valor de la belleza singular. Si ésta es realmente un todo singular, en el planteo albertino la singularidad, aportada precisamente por la materia y la forma de la corporeidad, es un elemento que parece oponerse al universal de la forma. En breve, la frase del Magno parece decir que lo bello es el universal y que el singular pierde belleza frente a aquel, justamente en virtud de la materia dimensionada por la forma de la corporeidad.

Es por ello que una comprensión de la materia y la forma en el modo propuesto presenta grandes luces, fruto del genio albertino, junto a diversos problemas que también se deben notar. Quizás sea Tomás de Aquino quien lleve a término todas estas intuiciones de su maestro y extraiga el oro precioso de sus afirmaciones llevando a lo bello al plano de los trascendentales.

COSTARELLI BRANDI, Hugo Emilio. Materia, forma y belleza en Alberto Magno. Algunas claves hermenéuticas para la comprensión del Splendor Formae. **Notandum**, São Paulo/Porto, ano XVIII, n. 37, jan./abr., 2015. p. 49-63.

Referencias bibliográficas

ALBERTO MAGNO, **De Caelo** (*DC*, 1.3.4). Ed. Coloniensis 5, 1.

ALBERTO MAGNO, **Mineralia** (*M*, l. II, tr. 3, c. 2). Ed. Borgnet: s./l., s./d. col. 2.

ALBERTO MAGNO. **Physicorum** (libr. 1, tr. 3, cap. 3). Ed. Borgnet: s./l., s./d. col. 1.

ALBERTO MAGNO. **Physicorum** (libr. 1, tr. 3, cap. 3). Ed. Borgnet: s./l., s./d.b. col. 2.

ALBERTO MAGNO. **Summae Theologiae** (*ST*, II pars, tr. 1, q. 4, a. 1). Ed. Borgnet: s./l., s./d. col 1.

ALBERTO MAGNO, Super Dionisii De Divinis Nominibus, c. 4, 72, 38-41. In: ALBERTI MAGNI. **Opera Omnia, t. XXXVII/1, Editio Coloniensis**. Ed. P. Simon: Münster, 1972.

ANZULEWICZ, Henryk. Plato and Platonic/Neoplatonic sources in Albert. In: RESNICK, Irvn M. (Ed.). **A companion to Albert the Great**. Theology, Philosophy and the Sciences. Brill: Leiden-Boston, 2013.

BALDNER, Steven. Sources of St. Thomas' Teaching on Prime Matter, or Albert and Thomas on Matter. Conferencia pronunciada en el Thomistic Institute - Jacques Maritain Center, jul. 2000. Disponible en: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/baldner.htm>. Acceso em 18 abr. 2014.

BALDNER, Steven. The composition of form and matter in natural substances. In: RESNICK, Irvn M. (Ed.). **A companion to Albert the Great**. Theology, Philosophy and the Sciences. Brill: Leiden-Boston, 2013.

BLANCO, Pablo. **Estética de bolsillo**. Palabra: Madrid, 2001.

CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid. **Alberto Magno**. Herder: Barcelona, 1985, pg. 104.

DE RAEYMAEKER, Louis. Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique. **Revue néo-scolastique de philosophie**, 37, 1933, pg. 21.

PAZ LIMA, Jimena. Alberto Magno y la revisión de la teoría hilemórfica de Aristóteles. **Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval**, 5, 2012.

PLAZAOLA, Juan. **Introducción a la Estética. Historia-Teoría-Textos**. BAC: Madrid, 1973.

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

STURLESE, Loris. **Storia della Filosofia Tedesca nel Medioevo**. Il secolo XIII. Leo S. Olschki: Firenze, 1996.

TWETTEN, David; BALDNER, Steven. Albert's Aristotelian Paraphrases. In: RESNICK,

COSTARELLI BRANDI, Hugo Emilio. *Materia, forma y belleza en Alberto Magno. Algunas claves hermenéuticas para la comprensión del Splendor Formae. Notandum*, São Paulo/Porto, ano XVIII, n. 37, jan./abr., 2015. p. 49-63.

Irven M. (Ed.). *A companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*. Brill: Leiden-Boston, 2013.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria. Una estética teológica. IV*. Trad. de Gonzalo Gironés. Encuentro: Madrid, 1986.

⁸ No es posible en este punto hacer un completo rastreo de los orígenes de esta forma y su incoación en la materia, lo que demandaría un trabajo aparte. Sin embargo, baste advertir que “la doctrina de la incoación de la forma [...] nace del intento de conciliar las *rationes seminales* agustinas con el principio aristotélico-averroístico según el cual las formas son extraídas de la potencia de la materia; y fue desarrollada por Alberto Magno [...]” (NARDI, Bruno. *Studi di filosofia medievale*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1960, pg. 27).

¹² Cfr. BALDNER, Steven. *Sources of St. Thomas' Teaching...*: “[...] esta «forma de la corporeidad» ni es sustancial ni es accidental. En el caso de los elementos, Alberto sostiene que las formas elementales no son ni sustanciales ni accidentales sino algo transitorio, un tercer quid”.

¹³ El autor nota que más allá de lo discutible que esto pueda parecer esto, permite explicar al Magno por qué los cambios en una determinada especie tienden a ir siempre en el mismo sentido.

¹⁸ En este punto, Alberto se mueve en un campo particular donde busca conjugar la perspectiva de la fe con la de la filosofía, fundamentalmente árabe, que propone una “irradiación eterna de las formas sobre la materia. A esta doctrina [...] Alberto opone la teoría de inspiración aristotélica de la incoación de las formas. [...] Lo que es creado dentro de la materia no es la forma sino la incoación de una forma y ésta al mismo tiempo que la materia, dentro del tiempo y no eternamente” (Cfr. DE LIBERA, Alain. *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*. Vrin: Paris, 2005, pg. 178). De igual manera sostiene Anzulewicz que “[...] las formas de la realidad concreta, constitutivas para ella, ya están puestas en la materia de la que fueron sacadas” (ANZULEWICZ, Henryk. *Albertus Magnus como mediador entre Aristóteles y Platón. Anamnesis*, 42, 2011, pg. 20).

¹⁹ Cfr. NARDI, Bruno, *Studi di filosofia...*, pg. 29: “En otros términos, la privación es pensada por Alberto como una forma confusa e indeterminada pero intrínseca a la materia”.

²¹ Cfr. RODOLFI, Anna. *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*. Sismel-Edizioni del Galluzzo: Firenze, 2004, pg. 102: “[...] lejos de ser la absoluta indeterminación de la que habla Aristóteles, la materia asume algunas determinaciones como la corporeidad que es el presupuesto de las sucesivas determinaciones”.

²⁸ Conviene advertir en este punto que el texto de la *Summae* pertenece a una etapa en el pensamiento albertino donde, supuesta la lectura del *Liber de Causis* y siempre desde la mirada del creyente, se inclina más por una perspectiva dionisiana de la iluminación: “Alberto expresa la teoría dionisiana de la *analogia recipientium* a través de la tesis «aristotélica» de la luz como «hipóstasis de los colores»” (DE LIBERA, Alain. *Métaphysique et noétique...*, pg. 182). Esto explica el modo en que procederá respecto del influjo de los motores y la continuidad del universo.

³⁰ Es importante notar que si bien Alberto asume el aristotelismo y el neoplatonismo, lo hace desde la convicción de la fe, y por ello no llama la atención que responda estas cuestiones en medio de una suma de *Teología*. En tal sentido afirma Anzulewicz que “el pensamiento de Alberto demuestra una estructura teológica correspondiente al modelo neoplatónico, estructura que remite a Dios como principio y fin de cada movimiento, [...]. Resulta, por tanto, secundaria la prevalencia de ciertas posiciones filosóficas en Alberto pues decide subordinarlas a este principio según el criterio de la razón y de la conformidad con la fe cristiana” (ANZULEWICZ, Henryk. *Albertus Magnus como mediador...*, pg. 20).

³² Cfr. STURLESE, Loris. *Storia della Filosofia Tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Leo S. Olschki, Firenze, 1996, pg. 98: “En realidad, en ningún lugar de su producción filosófico-científica Alberto mostró duda alguna sobre el hecho que el mundo terrestre estuviese gobernado por el primer motor a través del influjo formal transmitido por los entes inmateriales, que eran ángeles o inteligencias”.

³⁴ Cfr. NARDI, Bruno. *Studi di filosofia medievale*, pg. 27: “Para Alberto Magno, las formas que fluctúan en la materia son irradiadas por la inteligencia del Primer Motor. Sin embargo, Éste no imprime la forma ideal en la materia sino por medio de las inteligencias celestes cuyo oficio es determinar la influencia universal de la Primera Causa de grado en grado de manera de adaptarla al nacimiento de las cosas particulares en el mundo sublunar”.

³⁵ Cfr. ANZULEWICZ, Henryk. La doctrina de la emanación en Alberto Magno. *Anamnesis*, 43, 2012, pg. 85-86: “La creación del mundo de la nada, a decir del libro del Génesis, se consumó en la obra de los seis días; después ya nada nuevo se creó. En cambio, la propagación de la creación implica una actividad de la naturaleza que debe ordenarse y depende para lo creado del movimiento de la esfera celeste [...]. A lo largo de la serie de motores, desde los últimos movimientos hasta los primeros se remiten a Dios como primer motor cuya fuerza y esencia opera hasta el último miembro de la jerarquía de los seres”.

⁴⁰ Cfr. ANZULEWICZ, Henryk. *La doctrina de la emanación...*, pg. 85: “[...] Alberto sostiene [...] con Aristóteles que la materia está potencialmente dotada de las formas de todas las cosas; dichas formas se entresacan de la materia por la fuerza de los elementos, del cielo y de las *semina*”. Es interesante notar cómo el principio fuertemente

dionisiano de la continuidad ontológica de la creación no sólo da unidad al universo sino que también justifica la pluralidad de formas contenidas en la materia ya que “el elemento inferior es el comienzo del elemento superior, y éste se encuentra incoativamente dentro del inferior” (DE RAEYMAEKER, Louis. *Albert le Grand, philosophe...*, pg. 23).

⁴³ Este punto corresponde a uno de esos temas que los estudiosos de Alberto han desarrollado *in extenso* y que aquí sólo se menciona sin tematizar demasiado en atención a los fines específicos de este trabajo. En tal sentido se puede ver el trabajo de Etienne GILSON («L'âme raisonnable chez Albert le Grand», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (14) 1943-45, pgs. 5-72), y el de Alain DE LIBERA (*Albert le Grand et la Philosophie*, Vrin, Paris, 1990, pgs. 215-266).

⁵⁹ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Cartas. T. VIII, Epistola 3, 4*, Carta a Nebridio, trad. Lope Cilleruelo OSA, BAC, Madrid, 1986: “Y ¿qué es la hermosura del cuerpo? Proporción de partes, con cierta suavidad de color”.

⁶² Cfr. PAZ LIMA, Jimena. *Alberto Magno y la revisión...*, pg. 51: “la materia prima no es pura potencia ni [algo] absolutamente simple sino más bien una realidad actualizada, compuesta por distintas formas”.

⁶³ Cfr. BALDNER, Steven. *The composition of form and matter...*: “Alberto dice que cualquier sustancia lo es porque la forma está unida a la pura potencia de la materia. Pero cuando miramos a lo que Alberto dice sobre la materia y la privación hallamos una multitud de formas o proto-formas que constituyen una real composición en la materia antes de la forma sustancial”.

Recebido em 30/04/2014

Aprovado em 03/10/2014