

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Alberto Magno
Su figura y su obra
II

Vol. 6 – 2013

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo

SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

SCRIPTA MEDIAEVALIA integra el Núcleo Básico de Publicaciones Científicas Argentinas y es reseñada e indexada en: International Medieval Bibliography, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Medioevo Latino y Latindex.

SCRIPTA MEDIAEVALIA integra el Repositorio Bibliográfico de la Universidad Nacional de Cuyo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/>

Este volumen se publica gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Argentina \$ 70 – Exterior: U\$ 70

La información sobre los modos de pago puede solicitarse a la dirección de la revista: ruben.peretorivas@fullbrightmail.org

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo

Centro Universitario

C.C. 345 – 5500 – Mendoza (Argentina)

Tel. 0261 – 413 5000 int. 4093 – Fax: 0261 438 0457

E-mail: cefm@logos.uncu.edu.ar

Web: <http://ffyl.uncu.edu.ar/cefm>

Todos los derechos reservados

ISSN N° 1851-8753

Director:

Rubén PERETÓ RIVAS

Secretaria de Redacción:

Gabriela DE LOS ÁNGELES CARAM

Coordinador Editorial:

Ceferino MUÑOZ

Secretario Técnico:

Fernando MARTÍN DE BLASSI

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk ANZULEWICZ (Albertus-Magnus Institut)

Francisco, BERTELLONI (UBA)

Juan CRUZ CRUZ (Navarra),

Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET)

Marilena MANIACI (Cassino)

Jürgen MIETHKE (Heidelberg)

Héctor PADRON (UCSF)

COMISION EDITORIAL

Patricia CINER (UNSJ)

Laura CORSO DE ESTRADA (UCA – CONICET)

Enrique CORTI (UNSAM – CONICET)

Santiago GELONCH VILLARINO (UNCuyo)

Silvana FILIPPI (UNR – CONICET)

Manuel LÁZARO PULIDO (Universidade de Porto)

Ignacio LUCERO (UNCuyo)

Jorge MARTINEZ BARRERA (PUCChile)

Silvia MAGNAVACCA (UBA – CONICET)

Rubén PERETO RIVAS (UNCuyo – CONICET)

Francisco REGO (UNCuyo)

ÍNDICE

ARTÍCULOS

Investigación actual acerca de Alberto Magno. Inventario referido a la hermenéutica. <i>Henryk Anzulewicz</i>	11
Contribuciones de Alberto Magno y Tomás de Aquino a la noción de <i>ratio rei</i> . <i>Santiago Argüello</i>	43
Observaciones sobre la belleza y su trascendentalidad en Alberto Magno. <i>Hugo Costarelli Brandi</i>	65
El conocimiento humano acerca de Dios según el pensamiento de Alberto Magno. <i>Pablo Santiago Furlotti</i>	79
El atributo divino de simplicidad en la <i>Summa theologiae</i> de Alberto Magno. <i>Juan José Herrera</i>	91
La cuestión de la naturaleza y unicidad del tiempo en Alberto Magno. Una aproximación al problema de las fuentes. <i>Olga L. Larre de González</i>	113
La recepción del concepto de acedia en la obra de Alberto Magno. <i>Rubén Peretó Rivas</i>	127
Boecio y Alberto Magno. Presencia del <i>De hebdomadibus</i> en el <i>De bono</i> . <i>Eduardo José Rosaz</i>	139
RESEÑAS	155
GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS	173

ARTÍCULOS

Investigación actual acerca de Alberto Magno Inventario referido a la hermenéutica

HENRYK ANZULEWICZ

Resumen: El interés científico por Alberto Magno ha crecido enormemente a nivel mundial desde el final de los años '90. Esto se deja ver en la cantidad de estudios acerca de su obra y su repercusión, en la traducción de sus escritos del latín a las lenguas modernas, así como en el progreso del proyecto de largo plazo de la edición histórico-crítica de sus obras completas *Alberti Magni Opera Omnia*. El último informe de investigación sumario de 1999 documenta el comienzo de este desarrollo. Se echa de menos una mirada panorámica sobre la continuación de su transcurso y sobre la presente situación de la investigación. Con la actual contribución se intentará remediar, en principio, este déficit en un punto importante. En una breve mirada retrospectiva sobre las primeras interpretaciones acerca del pensador Alberto Magno, entre otras, las de Martin Grabmann, Bernhard Geyer y Étienne Gilson, nosotros presentamos un primer y selectivo inventario concerniente a la hermenéutica de su comprensión en la investigación actual. Esta mirada panorámica muestra, con algunos ejemplos destacados, las líneas de desarrollo y los desplazamientos en la interpretación de la obra y el pensar del *Doctor Universalis*, al tiempo que resalta y aprecia los avances de la investigación en este campo, los cuales han sido favorecidos a través de su creciente interdependencia mundial.

Palabras clave: Alberto Magno – estado de la investigación – hermenéutica – estructura de pensamiento – sistema de pensamiento.

Abstract: The scientific interest for Albert the Great has increased worldly since the end of the '90. That is evident in the huge essays

©*Scripta Mediaevalia*. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013),
pp. 11-42. ISSN: 1851-8753

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

on his works and its echoes, the translation of his writings from Latin to the modern languages, and the ceaseless advances of the historic-critic edition of his complete works: *Alberti Magni Opera Omnia*. The last research report of 1999 shows the beginning of this progress. But anyway, it is necessary a panoramic view of the current situation of the research. In this paper, I intent to give an answer to this necessity. After a short view of the first interpretation on Albert the Great, like those of Martin Grabmann, Bernhard Geyer and Étienne Gilson, I present a first and selective report about the hermeneutic of his understanding in the current research. This panoramic view shows, throw some examples, the development and changes in the hermeneutic of *Doctor Universalis* works and thought, and highlight the advances in the research on this field.

Key words: Albert the Great – Research situation – Hermeneutic – Structure of thought – System of Thought

I

El último informe de investigación sumario sobre Alberto Magno fue publicado hace alrededor de trece años. Éste se extendía sobre la literatura científica, publicada entre los años 1986-1998, y referida al *Doctor Universalis*, a su vida, su obra y su repercusión.¹ Ciertamente el informe no ofrecía un inventario actual e íntegro, pero proporcionaba un panorama relativamente abarcador y representativo sobre el estado y las líneas de desarrollo de la investigación en este ámbito especial. Por ello, no sólo se restringía a una presentación de nuevos trabajos científicos, sino que también se entendía, en cierta medida, como un informe crítico, evaluador y empeñado en otorgar un reconocimiento. En esto se diferenció de todos los informes anteriores, breves y publicados esporádicamente, sinopsis de literatura científica y bibliografías.² Si el redactor de ese inven-

1 H. ANZULEWICZ, «Neuere Forschung zu Albertus Magnus. Bestandsaufnahme und Problemstellungen», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66 (1999) 163-206.

2 Las respectivas bibliografías e informes de investigación sobre Alberto Magno han sido apuntadas en I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Albertus*

tario logró sustentar con este procedimiento un punto de vista objetivo, es algo sobre lo que se puede tener opiniones dispares. Posteriormente él pudo constatar que algunos autores se declaraban explícitamente de acuerdo con la representación y valoración de sus trabajos, mientras que otros, especialmente aquellos cuyo aporte había sido considerado de manera crítica, aunque no daban su parecer al respecto, en algunos casos modificaban las interpretaciones de su propia comprensión de Alberto, de su obra y pensar. Esta observación permite deducir que un inventario crítico de la investigación acerca de Alberto Magno aparecido de tiempo en tiempo junto a un panorama general sobre su situación actual facilita, también, cierto marco de orden de carácter formal y de contenido. Si, pues, un inventario de la investigación pudiera servir como guía, como estímulo de pensamiento y como correctivo, él autor realizaría una contribución útil y constructiva en esa investigación.

La actualmente inexistente continuación de semejante informe es un déficit, que no puede ser reparado por medio de revisiones particulares, que se diseminan en distintas revistas y aparezcan de modo irregular. Esta falta debe ser atribuida, en primera línea, al Albertus-Magnus-Institut – no tenemos otra opción aquí que la obligación de hablar de autocrítica –. Este instituto se ve todavía, desde su modernización a mediados de los años ‘90 del siglo pasado, en la obligación no sólo de elaborar una edición crítica de las obras completas de Alberto Magno, sino también de promover y afianzar la investigación plena y la transmisión de su pensamiento.³ La condición para ello es, comprensiblemente, un conocimiento abarcador y el registro lo más completo posible de publicaciones científicas

Magnus (infra, nota 42), pp. 193-194. El informe de literatura científica más reciente acerca de Alberto Magno es el estudio dedicado a la ética y se reduce a la publicación de un libro (S.B. CUNNINGHAM, *Reclaiming Moral Agency*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008) y cuatro artículos; cf. E. MITEVA, «Some Recent Contributions in the Study of Albert the Great's Ethics», *Quaestio* 10 (2010) 348-358.

3 Cf. «Statut des Albertus-Magnus-Instituts», Absatz 1, in *Amtsblatt des Erzbistums Köln* 152 (2012) 3.

y actividades en este campo. A través de esta publicación, el Albertus-Magnus-Institut obtiene la oportunidad tanto de ampliar su percepción investigativa, hasta ahora enfocada predominantemente en Europa, cuanto de alcanzar una mirada *in situ* de la investigación sobre Alberto Magno floreciente en el continente sudamericano. Los europeos podemos así dejarnos inspirar por esta parte del mundo y las experiencias allí obtenidas. Los contactos ya existentes, personales e institucionales, se han mostrado, entre tanto, fructíferos para aquellos de nosotros que hemos tenido la oportunidad de trabajar en proyectos comunes y de realizar estadias de investigación en nuestros lugares de trabajo intercambiando resultados de conocimiento.

Si intentamos ahora delinear una imagen de Alberto Magno, de su obra y su pensamiento mediante un sistema de coordenadas que ponga a disposición la investigación actual, notamos inmediatamente que semejante tarea, considerando la cantidad de nuevas publicaciones que deberían ser tenidas en cuenta, no puede lograrse en un estrecho límite de espacio. Debemos restringirnos a algunas tendencias y aspectos que actualmente dominan la investigación y que parecen precisar esencialmente los rasgos fundamentales del *Doctor Universalis*, desde la perspectiva de un observador situado en medio de esta investigación. Para ello son especialmente convenientes los interrogantes hermenéuticos relativos a una comprensión integral de la persona, la obra y el pensamiento sobre el que se basa y, además, la apreciación de su significado histórico para las disciplinas científicas particulares con sus respectivas circunstancias, así como para las doctrinas del bien común y la paz. Nosotros intentaremos, a continuación, contornear con algunos ejemplos la imagen de Alberto Magno, ante todo, bajo el mencionado aspecto hermenéutico a la luz de la nueva investigación y sobre el relieve de las representaciones más antiguas; al mismo tiempo que podremos apoyarnos en algunos trabajos propios preliminares.⁴ Si el marco externo de investigación lo permite, en el

4 El breve aporte «Albertus Magnus – Der Denker des Ganzen» puede ser denominado aquí como programático y considerado dentro de la nueva investigación. Más detalles sobre esto en lo que sigue, nota 37.

siguiente paso tomaremos algunas piezas particulares de esta imagen miscelánea para presentarlos en su nuevo resplandor.

II

El gran número de escritos y su inmensa extensión, así como el carácter multidisciplinario de la obra de Alberto Magno son las causas de un notable incremento de la literatura de investigación, junto con un (enormemente incrementado en el tiempo reciente) interés histórico-científico y sistemático por este autor, el cual se explica, en parte, en el desarrollo del proyecto editorial de largo plazo Alberti Magni Opera Omnia. De este interés irradia una imagen más clara de Alberto, debida a las variadas facetas de su persona y obra. La diferencia con respecto a la investigación anterior se manifiesta con claridad en las más recientes indagaciones y en muchos sentidos, ante todo, con respecto a la pregunta por la autonomía y la consistencia sistemática del pensamiento y la obra, ineludibles de ahora en adelante. Desde los años '80 Alberto Magno es muy raramente representado, sí lo hizo Martin Grabmann y la tradición de la neoescolástica, como el mero allanador de caminos de su genial alumno y consumidor de la obra comenzada por el maestro; el cual “no poseía, por cierto, las mismas peculiaridades conformativas, sintéticas e intelectuales, propias de la capacidad creativa, que Tomás de Aquino”.⁵ La determinación de la relación de Alberto y Tomás es, no obstante, tema de discusión en esta comprensión neoescolástica e incluso en el presente. Considerada un «planteo permanente», es, a veces, investigada detalladamente, y otras, tratada de modo superficial y juzgada sin la exposición objetiva, según el modo de la investigación más antigua.⁶

5 M. GRABMANN, «Der Einfluss Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben», in ID., *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. II, Hueber, München 1936, p. 325.

6 Cf. P.D. HELLEMEIER, *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*, Aschendorff, Münster 2011, esp. 31-37. H. ANZULEWICZ, «Alberts Konzept der

En la nueva literatura de investigación hay, en parte, criterios e interpretaciones ambivalentes que, por un lado, acreditan a nuestro autor una «apertura a tradiciones de pensamiento heterogéneas» y el desarrollo de una «filosofía autónoma», pero ellos, sin embargo, no son capaces de especificar su autonomía.⁷ Estas interpretaciones remiten probablemente la indeterminación filosófica sistemática a la apertura de pensamiento reclamada para Alberto.⁸ Su actitud imparcial y abierta ante todo empeño de conocimiento científico le posibilitó un constructivo, aunque crítico, encuentro con distintas tradiciones. Esto vale especialmente para la herencia filosófica y científico natural de Aristóteles, el legado del *archidoctor philosophiae*,⁹ que Alberto valora en el mayor grado, así como para el ideario peripatético greco-arábigo y la tradición tanto teológica cuanto filosófica del platonismo y neoplatonismo, mediado, entre otros, por Agustín, el Pseudo-Dionisio Aeropagita, Boecio y el *Liber de causis*.¹⁰

En este contexto, se plantea el interrogante de cómo la concepción de autonomía filosófica en Alberto Magno puede ser puesta en consonancia con la de recepción de conocimientos, concepción que ha sido expresada con las palabras: «su pensar es, sin ser reflexivamente consciente de ello, al mismo tiempo aristotélico y neoplatónico». ¹¹ A este punto de vista, de una

Bildung durch Wissenschaft», in L. HONNEFELDER (ed.), *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*, Berlin University Press, Berlin 2011, pp. 382-384 (Anotaciones. pp. 538-539).

- 7 J.A. AERTSEN, «Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996) 127.
- 8 Ya mucho antes que la «apertura a tradiciones de pensamiento heterogéneas» reclamada para Alberto (J.A. Artsen, loco cit.), W. Kluxen mencionó cautamente «el concepto de síntesis» de Alberto, que él entendió como «abierto y elaborado»: W. KLUXEN, «Albert der Große», in *Staatslexikon*, editado por der Görres-Gesellschaft, Bd. I, Herder, Freiburg / Basel / Wien 1985, col. 88-91, aquí 89-90.
- 9 Albertus Magnus, *De causis proprietatum elementorum*, ed. P. HOSSFELD (*Alberti Magni Opera Omnia* V/2), Aschendorff, Münster 1980, p. 49 v. 15-16.
- 10 AERTSEN, loco cit.
- 11 Id., «Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große

extraña gentileza que descalifica filosóficamente a Alberto, se debería objetar, que el pensador, ya en la temprana obra *De homine* sabía distinguir claramente entre ambas corrientes filosóficas. Él tenía conocimiento, también, de que la procedencia aristotélica, en sentido estricto, del *Liber de causis* había sido puesta en duda por sus contemporáneos y que éste finalmente, como él posteriormente aclaró en un comentario a esa obra, se trataba de una compilación, cuyo redactor era Avendaud. En tanto que Aristóteles era «la fuente originaria, en cuyas aguas otras corrientes se habían vertido, las cuales, sin embargo, habían recibido su curso principal de Aristóteles» (P. Hossfeld).¹²

Martin Grabmann, si bien no atribuye a Alberto Magno una falta de conciencia filosófica sistemática, no encontró, no obstante, en sus estudios ninguna respuesta definitiva a la pregunta de si Alberto era aristotélico o, más bien, neoplatónico. Sin embargo, vio en él – junto con Tomás de Aquino – al creador del «aristotelismo cristiano» y – sin participación del Aquinate – al fundador del neoplatonismo en la escolástica dominicana alemana.¹³ Grabmann hizo una memorable observación que

und die Lehre von den Transzendentalien», in W. Senner et alii (eds.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin 2001, p. 108.

- 12 Albertus Magnus, *De homine*, edd. H. Anzulewicz et J.R. Söder (*Alberti Magni Opera Omnia XXVII/2*), Aschendorff, Münster 2008, p. 584 v. 25-27; id., *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser (*Alberti Magni Opera Omnia XVII/2*), Aschendorff, Münster 19932, p. 59 v. 11-18. P. Hossfeld, «Der Liber de causis-Kommentar Alberts und seine naturphilosophischen Kommentare», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 6 (1995) 40. Otras indicaciones de la respectiva afirmación sobre Alberto en H. Anzulewicz, «Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung», in S. Gersh / M.J.F.M. Hoenen (eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, de Gruyter, Berlin / New York 2002, p. 207.
- 13 Grabmann, «Der Einfluss Alberts» (así como en la nota 5), pp. 325-326: «Die Schöpfer dieses christlichen Aristotelismus, der dann auch für den Ausbau der spekulativen Theologie Verwendung fand, sind nun Albert der Große und Thomas von Aquin. [...] Albert der Große hat nicht bloß als Schöpfer des christlichen Aristotelismus der Scholastik große Initiative gezeigt und als der erste den averroistischen Aristotelismus Sigers von

se afirmó de modo semejante, también, en algunos otros autores, aunque en distinta medida. Él la expresó con las palabras: «Alberto figura entre aquellos grandes hombres, que tanto más grandes se hacen, cuanto más se los conoce».¹⁴ Un desarrollo que se despliega según este modelo, vemos en la comprensión e interpretación de Joseph Bernhart y Georg Wieland, entre otros. Este desarrollo que roza el núcleo de la pregunta por una adecuada hermenéutica de Alberto, será presentado a continuación de modo breve.

III

De modo semejante a como en otro tiempo Carl Prantl (†1888), quien, en su muy estimada *Historia de la Lógica en Occidente*, apreciaba a Alberto Magno como un muy erudito proveedor de materia de pensamiento, pero al que le faltaba la capacidad para desarrollar concepciones propias¹⁵, así también Joseph Bernhart (†1969), en su monografía sobre la mística *filosófica* de la Edad Media, echó de menos no sólo un proyecto en la obra de Alberto Magno, sino sobre todo un pensamiento propio. Creyó poder fundamentar su juicio mediante un desacuerdo contrario entre las dotes del *Doctor Universalis* para el saber empírico y la especulación, al tiempo que sometió su obra completa y su método de trabajo a una crítica tan aguda como demoleadora:¹⁶

Brabant in einer energischen Gegenschrift abgelehnt, er ist auch der Begründer des Neuplatonismus in der deutschen Dominikanerscholastik und hat, wie wir ja im Verlaufe der Abhandlung sehen werden, dadurch auch auf die deutsche Mystik entscheidend eingewirkt.»

14 Ibid. pp. 325, 326, aquí: 338.

15 Cf. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. 3, G. Fock, Leipzig 1927, p. 89: «Auch Albertus Magnus (geb. 1193, gest. 1280) war ein unklarer Kopf und nicht befähigt, irgend eine grundsätzliche Auffassung hinauszudenken, soweit dieselbe reicht».

16 J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, E. Reinhardt, München 1922 (reimpreso Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1980), pp. 146-147.

La obra de su vida es igual a las agitadas aguas de un fontanal, el cual recibe agua por todos lados y en todas las direcciones la distribuye: siempre activo, siempre fascinante para el espectador a través de la lucha consigo mismo. Ávido de todo lo que se puede conocer, dotado en igual medida tanto para lo empírico como para la especulación, sometido, en parte a las propias ideas, en parte a opiniones ajenas, impulsado inconscientemente desde lo profundo de su deseo de conocimiento hacia la meta de su misión, buscó afanosamente la síntesis entre los obstáculos interiores para su inteligencia, y los exteriores constituidos por un poderoso campo de enemigos de la innovación. Esto no pudo permanecer sin efecto sobre sus escritos. Él soldó la variedad, que había recibido, no en un todo compacto, sino que salta del curso de una tradición de pensamiento al de otras, se transforma rápidamente, apunta agudas objeciones al propio lado, se hace cargo de opiniones ajenas sin decirlo, como si proclamara las suyas propias. Todo eso no le impidió, ciertamente, elaborar una obra completa, cuyos rasgos fundamentales concurren con la gran meta del platonismo de su tiempo, y depurar al aristotelismo de la herejía averroísta. Él es aristotélico, aún así, está bajo la fuerte influencia de los escritos platónicos que conocía; combate el intuicionismo agustiniano y el voluntarismo del pensamiento causal, sin permanecer fiel, generalmente, a sus consecuencias; polemiza con la doctrina neoplatónica de la emanación, para trabarse siempre de nuevo en sus hilos.

En un artículo posterior sobre Alberto Magno publicado por primera vez en 1952 y diez años después reimpresso sin modificaciones, J. Bernhart no se pregunta más por una intuición fundamental de la obra de este autor, sino que lo presenta desde el comienzo de sus explicaciones como la figura erudita más grande del medioevo alemán. Alberto comenzó, destaca Bernhart, «la renovación de la ciencia de su tiempo desde el espíritu de la explicación aristotélica del mundo».¹⁷ Como pensador pre-

17 ID., «Albertus Magnus», in G. FREIHERR VON PÖLNITZ (ed.), *Lebensbilder*

cursor permaneció a la sombra de su alumno, cuyo «legítimo prestigio», juzga Bernhart, «opacó en parte o totalmente al artífice del auténtico proyecto creativo». Al igual que Grabmann, Bernhart sostiene la determinación neoescolástica de la relación maestro y alumno, al tiempo que adjudica a Tomás la «grandeza del consumidor», quien se encuentra en deuda con el iniciador de la obra. Es sin duda consecuente, pero falso, cuando afirma que Alberto haya fallado en su afán de una síntesis de la tradición agustiniana-neoplatónica y la aristotélica, debido a que «no sólo la materia de su saber era demasiado abarcante y fragmentaria, sino también la competencia del método deductivo del teólogo y el inductivo del investigador de la naturaleza para edificar un sistema ya de por sí demasiado anquilosado».¹⁸

Hubo sólo una media verdad, que Bernhart supo afirmar: Alberto inició una nueva época gracias a su «gran talento crítico para el saber empírico» y su audaz «recepción del mundo conceptual aristotélico, la cual desarrolló en sucesivo progreso una autonomía de la investigación, que no parece estar ya comprometida con los contenidos de la religión bíblica».¹⁹ Es indiscutible en esta afirmación, la atribución exigida para Alberto de una cesura epocal de la historia de la ciencia en el mundo latino. Pero él no era simplemente el iniciador y el protagonista del proceso de una cientificación del pensamiento y la fundamentación teórico-científica tanto de la teología cuanto de todas las ciencias seculares, para las cuales reclamaba consecuentemente, y en cada caso, su derecho propio y su autonomía, sino que también él mismo consumó ese proceso con su obra. Por esto es una subestimación hablar de Alberto como una figura de umbral y *sólo* de su significado histórico-filosófico, como reiteradamente ha ocurrido en los tiempos más recientes. Como precursor de la historia del pensamiento en Occidente logró más

aus dem Bayerischen Schwaben, Hueber, München 1952, pp. 57, 66-67 (Reimpreso en *id.*, *Gestalten und Gewalten*, Echter, Würzburg 1961, pp. 29, 39).

18 *Ibid.* pp. 80-81, 85-86 (Reimpreso *id.*, *Gestalten und Gewalten*, pp. 53, 58).

19 *Ibid.* p. 86 (Reimpreso *id.*, *Gestalten und Gewalten*, pp. 58-59).

que la mera obtención o fundación de un umbral significativo para la filosofía ante todo de modo histórico. Deberíamos hablar en mucha mayor medida de una cesura histórico espiritual que Alberto asentó y abrió para una nueva época de la historia de la ciencia, mientras que no sólo fundamentaba un radical programa autónomo filosófico,²⁰ sino que establecía una nueva comprensión científica y un sistema abarcante de las ciencias, el cual no se dejaba reducir al concepto de filosofía, considerado en sentido amplio. Hacia esta perspectiva debe, ante todo, dirigirse la investigación, lo que prepara para ella, evidentemente, dificultades de distinto origen.²¹ Se ofrecen, para ello, como punto de partida y tutela las más recientes indagaciones, entre otras, aquellas acerca del concepto de formación a través de la ciencia en el pensamiento de Alberto Magno o acerca de su compleja comprensión del espacio, del todo interesante para la ecología sostenible de nuestro presente, y sus textos relativos al sistema de la ciencia, en el cual también la teología toma un lugar, de por lo menos igual condición, como ciencia junto a otras ciencias.²²

- 20 Cf. G. WIELAND, «Albert der Große. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie», in Th. KOBUSCH (ed.), *Philosophen des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, p. 130. Respecto de la conexión causal entre el despliegue de la doctrina de la ciencia teológica y de la nueva determinación de la relación de la teología, por un lado, y filosofía, incluyendo todas las ciencias seculares, en Alberto Magno cf. H. ANZULEWICZ, «Zwischen Faszination und Ablehnung: Theologie und Philosophie im 13. Jh. in ihrem Verhältnis zueinander», in M. OLSZEWSKI (ed.), *What is 'Theology' in the Middle Ages?*, Aschendorff, Münster 2007, pp. 150-156; ID., «Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung», in L. HONNEFELDER et alii (eds.), *Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen*, Aschendorff, Münster 2009, pp. 219-221.
- 21 Cf. H. ANZULEWICZ, «Albertus Magnus (1200–1280)», in S. CÜPPERS (ed.), *Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen*, Marzellen, Köln 2004, pp. 31-67, aquí: 61-64.
- 22 ANZULEWICZ, «Alberts Konzept der Bildung durch Wissenschaft» (así como supra, nota 6), pp. 382-397 (Anotaciones y literatura: pp. 538-548); cf. también en esa antología los aportes publicados de L. Honnefelder, M. Burger, A. Bertolacci, H. Möhle, und S. Donati. ID., «Entre especulación y

Ya para Joseph Bernhart está claro que ese proceso de científicización del pensar conceptual y racional impulsado y -agregamos nosotros-, completado por Alberto no muestra ni una sombra de fisura entre el creer y la razón; más bien era su convencimiento, como el de toda la escolástica, que el conocimiento de Dios y el del mundo están, en su última fundamentación, en una recíproca relación causal.²³ En relación con este hecho yerran todos los intentos realizados en la nueva investigación, de estilizar al ulterior filósofo y científico de la naturaleza Alberto como un pensador ilustrado, de modo que deban cuestionarse su «efectivo compromiso religioso» y su interés por la teología. El aspecto que parece poner al filósofo Alberto en contra del anterior teólogo, es, sin embargo, más bien un grotesco fenómeno aislado en la investigación sobre Alberto, que fuera de su mención no merece ninguna atención posterior. También ha perdido respaldo en la nueva investigación crítica la creencia de que Alberto pudiera haber realizado un giro en su pensamiento presumiblemente alrededor del año 1250 con el *Comentario a la Ética nicomáquea* de Aristóteles, en el cual habría cambiado su ocupación en la teología y su interés teológico por el «racionalismo filosófico» y la filosofía. Esta nueva investigación se muestra en otra luz y se comprende de una manera fundamentalmente diferente.²⁴ Los cambios de posturas

experiencia. Concepción de Alberto Magno sobre el espacio», *Anámnesis* 45 (2013), 33-54.. *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltex-te in Übersetzung*, Lateinisch-Deutsch, editado por el Albertus-Magnus-Institut, Aschendorff, Münster 2011.

- 23 BERNHART, «Albertus Magnus», p. 68 (Reimpreso ID., *Gestalten und Gewalten*, p. 41): «Ob er vom Seinsbegriff oder von Schneekristallen spricht, von dem göttlichen Seelenfunken oder der Notwendigkeit der Leibesübungen, immer läuft der Faden vom Gegenstand des Hier und Jetzt zum jenseitig wirkenden Urheber der diesseitig gültigen Ordnung»; *ibid.* p. 80 (Reimpreso ID., *Gestalten und Gewalten*, p. 53): «Auch nicht die Ader eines Sprunges, der auf Spannung oder Bruch seines geistlichen Lebens zu deuten wäre, ist an seinem Werk zu erkennen».
- 24 Cf. P. THEISS, *Die Wahrnehmungspsychologie und Sinnesphysiologie des Albertus*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997, p. 28; P. THEISS-ABENDROTH, «Die *scientia de anima* des Albertus Magnus: Empirie und Spe-

esbozados son resultados de investigaciones y discusiones, que en los últimos años se han intensificado y en los que han participado más autores. Joseph Bernhart, por su parte, corrigió su originaria y radicalmente negativa valoración de Alberto de modo manifiesto a través de algunos esfuerzos de investigación. Y así, obtuvo una imagen positiva, más armoniosa, la cual, empero, como aquí hemos contorneado, aún permanece deficitaria en gran medida.

IV

También en Georg Wieland es posible apreciar una creciente agudeza en su mirada sobre la obra de Alberto. Ella resulta, en lo esencial, de la profundización de sus propias intuiciones, las cuales obtuvo en las investigaciones acerca de la ontología y metafísica, así como la ética del *Doctor Universalis*. Esto le permitió, en primer lugar, poner parcialmente en duda la tesis defendida no sólo por Joseph Bernhart, sino también por algunos pesos pesados de la investigación como Bernhard Geyer y Étienne Gilson, la cual tesis proclamaba: «en el mundo de pensamiento de Alberto las diversas corrientes del aristotelismo,

kulation in der Hochscholastik», *Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Nervenheilkunde* 16 (2010) 504-505. El autor y defensor de la hipótesis del giro de pensamiento y del “racionalismo científico” de Alberto Magno es Loris Sturlese; su interpretación tropieza crecientemente con la crítica y, al final, no pierde respaldo a causa de una resignificación, fundamentada históricamente, de su hipótesis, la cual se basa en una intuición, como el mismo consigna, cf. L. STURLESE, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, C.H. Beck, München 1993, pp. 332-342; ID., *Vernunft und Glück. Die Lehre vom «intellectus adeptus» und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen*, Aschendorff, Münster 2005, pp. 9-10 con nota 23. Acerca de la crítica de esta tesis cf., entre otros, J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Aschendorff, Münster 2001, p. 375. Acerca de una resignificación de la hipótesis del giro, fundamentada histórica y sistemáticamente cf. H. ANZULEWICZ, «Alberts Konzept der Bildung durch Wissenschaft» (así como supra, nota 6), pp. 393-394 con nota 42 (pp. 542-543).

del neoplatonismo arábigo y de la tradición agustiniana corren una junto a la otra». En su indagación sobre el concepto de ser, Wieland afirma, en oposición a la opinión predominante, que «la doctrina de Alberto acerca del *esse* como acto de la forma no sería una adición de elementos de distinto origen, sino una concepción unitaria».²⁵ Señala con fuerza que, bajo esta reconsideración el comentario de Alberto Magno a la *Metafísica* no representa ninguna «recopilación material» ni persigue ninguna finalidad apologética en servicio de la ortodoxia, sino que se deja guiar solo por el pensamiento, dedicándose a la filosofía en un alto nivel bajo la reconsideración de todas las alcanzables y valiosas deliberaciones filosóficas.²⁶ Wieland se limita, sin embargo, a pensar que los nuevos conocimientos por él obtenidos explican definitivamente sólo el cuestionamiento de su investigación, mientras que una cantidad de temas, que Alberto desarrolla en el comentario a la *Metafísica*, requieren una explicación ulterior.

Wieland realizó una labor precursora, semejante a la que llevó a cabo respecto de la doctrina del ser y la metafísica, con la investigación de los principios de la ética como disciplina filosófica autónoma en el siglo XIII y su carácter de ciencia, así como del rol que Alberto juega en esta cuestión.²⁷ Ambos estudios se convirtieron en punto de desenlace y piedra fundamental para investigaciones venideras acerca de la metafísica y ética

25 G. WIELAND, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen*, Aschendorff, Münster 1992, p. 112. Cf. B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Mittler & Sohn, Tübingen 1951, p. 416. É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, p. 278: «Albert has used philosophy rather than changed it. Unlike his pupil Thomas Aquinas, he has left philosophy practically as he had found it in the philosophers. For this reason, his own philosophical positions are a free blending of Aristotle, Avicenna, Alfarabi, Gabirol, and, on the Christian side, Augustine and Denis».

26 WIELAND, op. cit., p. 112.

27 G. WIELAND, *Ethica – scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster 1981.

del *Doctor Universalis*. Las investigaciones acerca de las cuestiones centrales de la metafísica en su *Comentario* y en otras de sus obras, entre ellas especialmente en el *Liber de causis et processu universitatis a prima causa*, fueron iniciadas por Beroald Thomassen y proseguidas por otros eruditos, entre otros, Alain de Libera, Ludger Honnefelder, Timothy Noone, Alessandra Beccarisi, Amos Bertolacci, Jan A. Aertsen y, finalmente, por un grupo de investigadores en torno a David Twetten²⁸. La ética y la filosofía política de Alberto Magno, que juntas cubren el campo de la filosofía práctica, se cuentan hoy entre las partes de su sistema relativamente mejor investigadas. Esta circunstancia se debe a numerosos estudios, entre los cuales, en el espacio de habla alemana, se destacan los trabajos de Georg Wieland y la indagación de Jörn Müller, la que, junto con los sucesivos artículos del otro autor mencionado, reflejan la situación actual de la investigación sobre la ética de Alberto Magno. Dignos de

28 B. THOMASSEN, *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen*, Aschendorff, Münster 1985. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005. L. HONNEFELDER, «Metaphysik als Erste Wissenschaft: Die kritische Rezeption der aristotelischen Metaphysik durch Albert den Großen», in ID., *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee* (así como supra, nota 6), pp. 332-353 (Anotaciones: pp. 520-524). T. NOONE, «Albert the Great's Conception of Metaphysical Knowledge», in L. HONNEFELDER et alii (eds.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Aschendorff, Münster 2005, pp. 685-704. A. BECCARISI, «Statuto della metafisica e teoria dell'intelletto nelle opere di Alberto il Grande», *Quaestio* 5 (2005) 391-411. A. BERTOLACCI, «A New Phase of the Reception of Aristotle in the Latin West: Albertus Magnus and His Use of Arabic Sources in the Commentaries on Aristotle», in L. HONNEFELDER (ed.), *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee* (así como supra, nota 6), pp. 259-276 (Anotaciones y literatura: pp. 491-500). J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Brill, Leiden / Boston 2012. D. TWETTEN et alii, «Albert the Great on Metaphysics», in I.M. RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great*, Brill, Leiden / Boston 2013, pp. 541-721 (Los coautores de capítulo sobre la metafísica son, junto a D. Twetten, J.A. Artsen, H. Anzulewicz, A. Bertolacci, Th. Bonin, I. Moulin, T. Noone, F.J. Romero Carrasquillo, B. Tremblay y R.E. Vargas).

mención son las muy singulares investigaciones de Mechtild Dreyer, Tobias Hoffmann, Franz-Bernhard Stammkötter, Collen McCluskey y Martin Tracey, así como un pequeño estudio de Flavia Dezutto sobre los fundamentos doctrinales y fuentes del pensar moral filosófico del *Doctor Expertus*. Para un panorama abarcador de la situación más reciente de la investigación y las publicaciones acerca de la ética de Alberto Magno habría que volver sobre los resultados y bibliografías de las investigaciones, que han sido presentados al principio en el mencionado informe de literatura científica.²⁹

Al primero de los avances obtenidos en los últimos años en la investigación de la filosofía política de Alberto Magno contribuyeron especialmente Gianfranco Fioravanti, Christoph Flüeler, Francis Cheneval, Mechtild Dreyer, Matthew S. Kempshall, Hans-Joachim Schmidt y Stefano Perfetti, así como dos especialistas argentinos, Francisco Bertelloni y José Ricardo Pierpauli.³⁰ Los estudios de estos dos autores acerca

29 MITEVA, «Some Recent Contributions» (así como la nota 2). No se encuentra allí una referencia sobre el estudio de F. Dezutto, por eso aquí las indicaciones bibliográficas: F. DEZZUTTO, «Fundamentos doctrinales de la reflexión moral en San Alberto Magno», in G. BURLANDO (ed.), *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2009, pp. 235-247.

30 G. FIORAVANTI, «*Politiae Orientalium et Aegyptiorum*. Alberto Magno e la *Politica* aristotelica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Ser. 3, vol. 9/1 (1979) 195-246. CH. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politika im späten Mittelalter*, Grüner, Amsterdam 1992. F. CHENEVAL, «Considérations presque philosophiques sur les commentaires de la *Politique* d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin», in F. CHENEVAL / R. IMBACH / TH. RICKLIN (eds.), *Albert le Grand et sa réception au moyen âge*, Universitätsverlag, Fribourg 1998 (*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45), pp. 56-83. M. DREYER, «*Bellum dicitur quasi minimum bonum*. Zur sittlichen Beurteilung des Krieges bei Albertus Magnus», in G. BEESTERMÖLLER / H.-G. JUSTENHOVEN (eds.), *Friedensethik im Spätmittelalter*, Kohlhammer, Stuttgart 1999, pp. 10-23. M.S. KEMPSTALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1999. S. PERFETTI, «Imagini della *Repubblica* nei commenti medievali alla *Politica* di Aristotele: i casi di Alberto Magno

de la filosofía política de la Edad Media y especialmente de la perspectiva política de Alberto Magno se diferencian de las investigaciones de otros autores en un punto importante, a saber, en el enfoque de la cuestión hermenéutica. El núcleo de esta cuestión radica en la fundamentación onto-teológica de las perspectivas políticas, un rasgo que constituye la diferencia con la teoría de Aristóteles como el modelo decisivo de la filosofía política de la Edad Media. Mientras Bertelloni presenta este aspecto en el marco de sus estudios acerca de los principios del pensar político en la alta escolástica en vistas, principalmente, al prestigio de Tomás de Aquino³¹, Pierpauli dedica su atención

e Tommaso d'Aquino», *Mediaevalia. Textos e estudos* 20 (2001) 81-94. H.-J. SCHMIDT, «Politische Theorie und politische Praxis. Albertus Magnus und die städtische Gemeinde», in W. SENNER et alii (eds.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren* (así como la nota 11), pp. 343-357. De F. Bertelloni y J.R. Pierpauli existen más aportes, de los cuales aquí se ha señalado sólo una selección: F. BERTELLONI, «De la política como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam* (Alberto Magno receptor de la *Politica* de Aristóteles)», *Patristica et Mediaevalia* 12 (1991) 3-32; ID., «Die Rolle der Natur in den *Commentarii in Libros Politicorum Aristotelis* des Albertus Magnus», in A. ZIMMERMANN / A. SPEER (eds.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Bd. II, de Gruyter, Berlin / New York 1992, pp. 682-700; ID., «Presupuestos de la recepción de la *Politica* de Aristóteles », in F. DOMÍNGUEZ et alii (eds.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, M. Nijhoff, The Hague 1995, pp. 35-54. J.R. PIERPAULI, «El significado de lo político en el Prólogo de Alberto Magno al Comentario de la Política de Aristóteles», *Filosofía oggi* 81 (1998) 33-41; ID., «Die praktische Vernunft als *vis ordinativa*. Albert und Thomas im Vergleich», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 66 (1999) 73-87; ID., «*Ordo naturae et ordo politicus* unter ontotheologischer Perspektive bei Albert dem Großen», in W. SENNER et alii (eds.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren* (wie Anm. 11), pp. 327-341; ID., «Die Theorie der Gewalt bei Albertus Magnus», in G. MENSCHING et alii (eds.), *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 51-64; ID., *Racionalidad práctica y filosofía política. Los modelos de Alberto Magno y de Tomás de Aquino y su significado para la Filosofía Política actual*, Lancelot, Buenos Aires 2007.

31 F. BERTELLONI, «Die thomatische onto-theologische Auffassung der Poli-

en todas las investigaciones acerca de la filosofía política de Alberto Magno a la fundamentación onto-teológica.

En consideración con los aportes investigativos de Georg Wieland y su mirada sobre la obra del *Doctor Universalis*, habría que señalar la actitud cautelosa, que acostumbraba adoptar para Alberto mismo, pero no, evidentemente, a los resultados comprobables de su investigación. De este modo es conveniente manifestar que, en una publicación de enciclopedia aparecida en 1993 acerca de Alberto Magno, juzga su obra y puntos de vista con gran cautela:³²

“La pregunta de si Alberto, en los comentarios a Aristóteles, presenta su propio punto de vista o si ha sustentado —como él a veces enfatiza expresamente— la opinión de los peripatéticos, generalmente no puede responderse. Hay pasajes con tomas de posición personales, observaciones propias y correcciones de posiciones filosóficas. Aún así eso depende para él —en una perspectiva general— del hecho de poder representarse las doctrinas de los autores comentados sin determinar siempre la concordancia con la creencia cristiana. Por eso toma en consideración la autonomía metódica, por él mismo sustentada, pero se atiene a su falibilidad y considera la doctrina cristiana como la verdad fundamental. La consecuencia de ese método está a la mano: la obra de Alberto no despliega ningún cierre sistemático, sino que está abierta para las variadas iniciativas de procedencia aristotélica, neoplatónica y arábiga. Por ello, esto puede servir como punto de desenlace de otras corrientes. El aristotelismo científico de la Facultad de Artes vincula a Alberto como el representante de la mística especulativa alemana. En la historia de la botánica y la zoología, por su parte, Alberto ha tomado un lugar permanente.”

tik in ihrem historischen Zusammenhang», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988) 331-352.

32 G. WIELAND, «Albertus Magnus», in W. KASPER et alii (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I, Herder, Freiburg ³1993, col. 338-339.

Incluso antes, en el año jubilar albertino de 1980, Wieland efectuó una apreciación semejante en un reconocimiento público de la significación que tiene el *Doctor Universalis* para la historia de la filosofía. Declaró que la labor filosófica del dominico se relativiza considerablemente ante el trasfondo del posterior desarrollo de la filosofía medieval. Alberto habría estado ausente en el diálogo filosófico durante cientos de años y habría permanecido interesante en un sentido meramente histórico. Los intentos emprendidos en el pasado de asegurar el presente perdurable y la validez de su tradición de pensamiento habrían fallado, ya que su proyecto no fue capaz de triunfar sobre sistemas de proyectos más competitivos. Su verdadera labor y su importancia permanente para el presente consiste en que contribuyó al quiebre de la filosofía del Occidente latino y a su establecimiento como una validez autónoma. La inconsistencia sistemática atestiguada por Wieland respecto de la obra y pensamiento de Alberto tuvo, según su punto de vista, efectos ante todo positivos en tanto que, como representante de distintas corrientes filosóficas, fue capaz de anudarlas en un único patrimonio, el cual, sin embargo, ya estaba destinado a caer pronto víctima de la racionalización del pensamiento por él iniciada.³³

Trabajos posteriores de Wieland acerca del concepto de hombre que poseía el *Doctor Universalis* y de su fundamentación de una filosofía autónoma tratan aspectos aislados de la antropología con especial atención por la unidad del hombre como cuerpo y alma o por la relación del cuerpo y el alma, así como la doctrina del intelecto y su lugar en la filosofía de Alberto Magno. Ellos acentúan el carácter selectivo de la doctrina albertina de la perfección y felicidad del hombre; dejan en claro que la interpretación sustentada por Alberto del hombre como intelecto se diferencia de la posición de Tomás de Aquino, quien de forma más decidida acentúa la remisión del alma espiritual al cuerpo. Estas investigaciones problematizan, finalmente, las dificultades que resultan de un «programa filosófico de autonomía

33 ID., «Albert der Große und die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 34 (1980) 590-607.

radical» para la teología y revelan el significado del proyecto de una, no sólo metódicamente autónoma, sino también existencial categoría perteneciente a una filosofía perfeccionadora del sujeto; un concepto que Alberto como teólogo desarrolló en oposición a las pretensiones de sus más notables colegas contemporáneos. Pero lo que aquí llama la atención por su novedad en comparación con interpretaciones anteriores de Wieland acerca de la metafísica de Alberto, es la constatación enteramente acertada y su fundamentación de que, como ya Ingrid Craemer-Ruegenberg hizo verosímil, «el verdadero interés de Alberto (...) apunta a una metafísica teológica».³⁴

V

Siendo la escolástica circunscripta a una época de «violenta disputa en torno a la comprensión cósmica-total de la realidad»,³⁵ fue Alberto uno de los pocos pensadores posteriores a Aristóteles que emprendieron el intento de una explicación científica de la realidad del ser en su totalidad y que llevaron a cabo su proyecto con éxito. A causa de esta labor epocal, como actualmente ha sido apreciada desde el enfoque histórico científico, la posteridad lo homenajeó como *Doctor Universalis*. Como, naturalmente, este homenaje le tocó en suerte es evidente el hecho de que no se pueda indicar para ello un motivo especial, ni siquiera una acción o una circunstancia determinada; y fue la investigación desde el trabajo pionero de Martin Grabmann la que hizo el cuestionamiento fundamental en este

34 ID., «Albert der Große. Der Entwurf» (así como supra, nota 20), pp. 125-139, aquí p. 132. Cf. ID., *Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen*, Aschendorff, Münster 1999; ID., «Albertus Magnus und die Frage nach dem menschlichen Glück», *Studia Mediewistyczne* 34-35 (1999-2000) 117-127. CRAEMER-RUEGENBERG, *Albertus Magnus*, C.H. Beck, München 1980, pp. 61-66 (Nueva impresión: Benno, Leipzig 2005 [así como infra, nota 42], pp. 74-80).

35 BERNHART, «Albertus Magnus», pp. 81-82 (Reimpresión ID., *Gestalten und Gewalten*, p. 54).

aspecto.³⁶ En la explicación de Grabmann el universalismo de Alberto Magno es referido, primariamente, a una amplia fuente de conocimiento, alcance y grado de dominio de la materia de estudio y de las ciencias. En la investigación reciente se alude a otro aspecto de su universalismo, el cual he expresado indirectamente, por medio de las palabras de Joseph Bernhart, con las ya mencionadas disputas de la escolástica en torno a la comprensión total de la realidad. En un breve artículo aparecido en el año 2000 bajo el título de *Alberto Magno- El pensador de la totalidad*, he destacado este principio holístico y sistemáticamente relevante como un rasgo esencial del pensamiento de Alberto y he intentado expresarlo del siguiente modo:³⁷

“Con el nombre de Alberto Magno son homenajeadas, primeramente, la grandeza de espíritu, la originalidad y el excepcional desarrollo del teólogo y filósofo de la Orden Dominicana; el título *Doctor Universalis* señala la amplitud de su horizonte de pensamiento, su universalidad y la peculiaridad de su pensar. Que el título compruebe la amplitud de su interés científico y su competencia multifacética, es algo generalmente conocido y no necesita ninguna explicación. Hay, sin embargo, otro aspecto que se expresa en la denominación *Doctor Universalis*, el cual hasta ahora, parece, nunca ha sido considerado y apreciado en la comunidad de investigación. Se piensa aquí en un rasgo esencial de su pensamiento, una propiedad intelectual que caracteriza su actividad reflexionante y que lo legiti-

36 M. GRABMANN, «Der Einfluss Alberts des Großen auf das mittelalterliches Leben», *Zeitschrift für katholische Theologie* 52 (1928) 153-182, 313-356 (Separata pp. 1-74, aquí: 5sq., 18-26); reelaborado, complementado y actualizado: ID., *Mittelalterliches Geistesleben* (así como la nota 5), pp. 324-412, aquí: 328sq., 345-353. Cf. A. LAUER, «Namen und Ehrennamen Alberts des Großen», in *Albert von Lauingen. 700 Jahre † Albertus Magnus. Festschrift 1980*, hg. vom Historischen Verein Dillingen an der Donau, Leo-Druck Gundelfingen, Lauingen 1980, pp. 41-43.

37 H. ANZULEWICZ, «Albertus Magnus – Der Denker des Ganzen», *Wort und Antwort* 41 (2000) 148-154, aquí: 148-149.

ma como pensador de la totalidad. Se trata de un principio universal de su pensar que se hace accesible en una consideración total de la realidad del ser analizada y de sus objetos particulares. No sólo la amplitud de su interés investigativo y su mirada abarcante, sino también un visión panorámica sobre los objetos, que han sido reflexionados por él, son las marcas caracterizantes de su pensamiento.”

Se debe poner en claro, además, cómo es entendida por Alberto Magno esta visión panorámica de la realidad y sus objetos particulares, o más exactamente, qué estructura hermenéutica es utilizada en su explicación. Si, por ejemplo, se hace del hombre objeto de consideración científica, es concebido, por un lado, como un todo, es decir, como una unidad de cuerpo y alma, y por otro lado, es considerado a partir de su origen, en proceso de su perfeccionamiento existencial, moral e intelectual bajo condiciones contingentes y en su fin último, el cual corona el perfeccionamiento de la existencia en la contingencia. El concepto de hombre es adquirido en una perspectiva integral, epistémica y onto-teológica, cuya profundidad y alcance son determinadas, por un lado, mediante las ciencias humanas y las ciencias y la filosofía de la naturaleza, así como por la metafísica y, por otro lado, mediante la fe revelada bíblico-cristiana y la teología. La estructura hermenéutica que se halla en la base de la interpretación tanto del hombre, como de la realidad del ser total y creada, es la estructura de reflexión neoplatónica, adaptada al cristianismo, *Exitus-Perfectio-Reductio*; una estructura cuyos segmentos particulares, especialmente los objetos temporal, espacial y materialmente determinados son explicados principalmente en referencia a la filosofía de Aristóteles. Esta estructura que surge de la obra de Alberto Magno mediante el análisis de algunos de sus conceptos clave y que se muestra como característica de su pensar,³⁸ es no sólo el resultado de

38 Cf. ID., «Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie», in J. HAMESSE / C. STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 367-396; ID., «Pseudo-Dionysius Ar-

una reconstrucción. La encontramos, en efecto, explícita en la obra del *Doctor Universalis*, en la que oficia como un principio de orden, superior y formal, de conceptos particulares y de su comprensión de la relación entre el mundo y Dios, así como de la totalidad de su sistema. Nosotros, entre otros, hemos hecho hincapié sobre este punto en relación con la recién mencionada interpretación del hombre y la doctrina de la creación, en su interpretación emanatista en el *Comentario a las Sentencias*.³⁹

Ahora debe realizarse una aclaración conceptual del término «sistema» o «sistema de pensamiento» aplicado por nosotros en consideración a la obra y pensamiento de Alberto Magno. Estos han sido utilizados en conexión con los términos «estructura de pensamiento» o «estructura de reflexión», «modelo de pensamiento» y «principio estructural del pensamiento». Con estos conceptos se ha expresado un modelo característico del pensar y la obra de Alberto Magno, bajo cuya aplicación él pudo abarcar mentalmente la realidad del ser en totalidad y explicarla en tres pasos onto-teológicos. Estos tres pasos que corresponden a la perfección de los entes y que al mismo tiempo simbolizan una estructura hermenéutica, comprenden el *Exitus* de las creaturas desde su origen trascendental, su *Perfectio* bajo las

eopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen», in T. BOIADJIEV et alii (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 251-295; ID., «*Ab eodem in idem*. Verständnis und hermeneutische Funktion der Kreislaufformel bei Albertus Magnus», in P.J.J.M. BAKKER et alii (eds.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 323-350; ID., «Zum Kirchenverständnis des Albertus Magnus», in R.M.W. STAMMBERGER et alii (eds.), «Das Haus Gottes, das seid ihr selbst». *Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe*, Akademie Verlag, Berlin 2006, pp. 329-365.

- 39 Cf. H. ANZULEWICZ, «Albertus Magnus – Der Denker des Ganzen» (así como la nota 37); ID. / C. RIGO, «*Reductio ad esse divinum*. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus», in J.A. AERTSEN / M. PICKAVÉ (eds.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin / New York 2002, pp. 388-416; H. ANZULEWICZ, «Die Emanationslehre des Albertus Magnus» (así como supra, nota 20), pp. 219-241.

condiciones de la contingencia (en tiempo, espacio y materia) en la orientación de su fin pleno así como su *Reductio* hacia la causa final trascendental, idéntica al origen. Como anteriormente se indicó, esta estructura hermenéutica es el principio ordenador del pensamiento de Alberto acerca de la realidad, y también de su obra, la cual explica esa realidad. Esta estructura funda el carácter sistemático de su labor, que concebimos como un sistema abarcante onto-teológicamente fundamentado de una explicación total de la realidad en todos sus niveles de ser y dimensiones; explicación que se esfuerza, en definitiva, por el cumplimiento de los criterios científicos de Aristóteles.

Con estas pocas consideraciones referidas a la hermenéutica de nuestra comprensión de Alberto debemos dejar este tema en este punto, con la referencia a las explicaciones posteriores en las respectivas publicaciones.⁴⁰ En este contexto debe mencionarse el hecho de que la negación de Martin Grabmann de la existencia de una potencia creativa, conformadora y unificadora del pensamiento en Alberto Magno permitió que su obra

40 Además de los artículos previamente citados 37-39, especialmente en la nota 20, cf., entre otros, H. ANZULEWICZ, «Die Rekonstruktion der Denkstruktur des Albertus Magnus. Skizze und Thesen eines Forschungsprojektes», *Theologie und Glaube* 90 (2000) 602-612; ID., «Der Bildcharakter der Seinswirklichkeit im Denksystem des Albertus Magnus», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie* 47 (2000), 342-351; ID., «Aeternitas, aevum, tempus. The Concept of Time in the System of Albert the Great», in P. PORRO (ed.), *The Medieval Concept of Time*, Brill, Leiden / Boston / Köln 2001, pp. 83-129, bes. 125-129; ID., «Bonum als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus», in W. SENNER et alii (eds.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren* (así como supra, la nota 11), pp. 113-140; ID., «Albertus Magnus als Vermittler zwischen Aristoteles und Platon», *Acta Mediaevalia* 18 (2005) 63-87. Para la actuación continua de esta estructura hermenéutica cf. ID., «Zum Einfluss des Albertus Magnus auf Heymericus de Campo im *Compendium divinorum*», in K. REINHARDT et alii (eds.), *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, Roderer, Regensburg 2009, pp. 83-112; ID., «Hervorgang – Verwirklichung – Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg», in K.-H. KANDLER et alii (eds.), *Dietrich von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, Freiberg 2012 (en prensa).

pasara como una mera recopilación de datos materiales en el juicio de muchos de sus intérpretes.⁴¹ Bajo esta luz es entendible que no sólo Joseph Bernhart, sino también Bernhard Geyer, Étienne Gilson y casi la totalidad de la investigación posterior, o bien hayan negado la calidad de un sistema a la obra y al pensamiento de Alberto Magno, sin emplear en absoluto el concepto de «sistema», o que hayan acreditado a su sistema una carencia de consistencia. A esto se advierten dos excepciones: Ingrid Craemer-Ruegenberg, como una de las primeras intérpretes de Alberto, caracteriza la obra del dominicano como un sistema en sentido propio: «Es apenas cuestionable que Alberto, completamente, y sin duda en su obra de comentarios, haya desarrollado algo así como un sistema filosófico. Podría caracterizarse como la filosofía peripatética de Alberto acerca del universo, sus partes y sus causas, incluyendo al hombre».⁴²

Craemer-Ruegenberg explicó minuciosamente cómo entendía este asunto. Por lo demás, ella habló de una «sistematización fundamental relativa» y «conformación originaria» del pensamiento en la obra de Alberto, así como de su influencia en Nicolás de Cusa y de cierta « semejanza » de ambos «en el pensamiento sistémico».⁴³

Esto se debe confrontar con la otra excepción positiva: August Nitschke. Basado en el conocimiento de Wolfgang Stürner sobre el concepto de potencia en Alberto, reconoce en él un modelo unitario de la explicación de todos los procesos de movimiento. Ese modelo, que Alberto llama orden, él lo designa sistema. Nitschke prescinde, ante todo, del sistema típico del siglo XIII que incluye a Dios como una de sus partes, e intenta esculpir inductivamente propiedades específicamente sis-

41 Cf. la advertencia preliminary en el artículo «Alberts Konzept der Bildung durch Wissenschaft» (así como supra, nota 6), pp. 382-384.

42 I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Albertus Magnus*. Reedición de la publicación original completamente reelaborada, actualizada y dotada de anotaciones, editado por H. ANZULEWICZ, Benno, Leipzig 2005, pp. 159-165, aquí: 160.

43 CRAEMER-RUEGENBERG, op. cit., pp. 51, 61, 179.

temáticas desde la descripción de cada orden, en el cual Alberto considera los objetos y fenómenos físicos desde el fin de su movimiento. Así busca realizar generalizaciones que logren poner en diálogo, sobre aquella base, a Alberto con los científicos de la naturaleza modernos. El sistema que reconstruye en Alberto abarca el universo entero y se realiza, como él afirma, «mediante la cooperación de dos principios (...): por un lado, Dios actuando como fuerza desbordante, por otro, la materia con su anhelo de perfeccionarse y, mediante ello, acercarse más a Dios». El interés de Nitschke concuerda con nuestra postura sólo indirectamente, ya que plantea la pregunta por el carácter sistemático especialmente bajo el aspecto de las ciencias de la naturaleza, de entonces y de hoy, con el fin de comparar la teoría sistémica de Alberto Magno con los sistemas de la ciencia natural moderna.⁴⁴

VI

El desciframiento de una estructura fundamental en la obra y pensamiento de Alberto Magno ha sido posible en ausencia de estereotipos y paradigmas de uso corriente, que antes oscurecen que aclaran, la mirada sobre el autor y la forma pura de su pensar. Este presupuesto hermenéutico fundamental ha sido formulado de modo conciso por Alain de Libera – como reacción a la praxis neoescolástica de una valoración de Alberto según la medida de Tomás de Aquino, el perfeccionador de su pensamiento - con la máxima: «Oublier Thomas d’Aquin».⁴⁵ A. de Libera y aquellos que han realizado su investigación sobre Alberto orientándola bajo esta idea directriz, han develado considerablemente el, hasta entonces poco conocido y auténtico,

44 A. NITSCHKE, «Albertus Magnus – Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft», in N.A. LUYTEN (ed.), *Naturwissenschaft und Theologie*, Patmos, Düsseldorf 1981, pp. 36-52, bes. 40, 42. La interpretación de Nitschke depende en lo esencial de W. STÜRNER, *Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters*, Klett, Stuttgart 1975, pp. 77-89.

45 A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990, p. 11.

perfil del *Doctor Universalis*.⁴⁶ A causa de su primordial interés histórico y sistemático filosófico, y con él, de la consecuente marginalización de la teología, ellos no se interesaron por el centro de rotación y eje del pensamiento albertino: el principio estructurante onto-teológico; ni ganaron terreno hacia ese principio. Por lo tanto, eso no se encontraba entre sus objetivos y no les fue posible, sostenemos nosotros, captar una *eye view* sobre Alberto y con ello recibir en sus manos la clave hermenéutica de su comprensión de la realidad en totalidad. Esta clave hermenéutica obtiene este título, en tanto que ella nos posibilita el acceso al pensamiento y obra de un modo integral y nos coloca en situación de responder adecuadamente a la pregunta por las coordenadas y la conformación del pensamiento albertino, por su teología y filosofía con todos sus campos particulares, como filosofía natural y metafísica, ética y política así como lógica. La investigación que entretanto ofrece esa clave abre un nuevo capítulo en el empeño por una comprensión debida y una imagen auténtica de la obra y pensamiento de Alberto. La confirmación de este punto de vista se puede obtener de las más recientes investigaciones acerca de la concepción ética en Alberto Magno, realizadas por Jörn Müller y, acerca de política, por José R. Pierpauli y Francisco Bertelloni.⁴⁷ Lo mismo ofrecen estudios acerca de los principios dialécticos en Alberto de Hans-Ulrich Wöhler, sobre epistemología de la filosofía de la naturaleza de Leen Spruit, acerca del problema alma-cuerpo y psicología de Edmund Runggaldier y Hannes Stubbe,⁴⁸ así

46 En su reseña crítica de la antología *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren* (así como la nota 11) K. FLASCH escribió en *Süddeutschen Zeitung* del 11 de Abril de 2002, Nr. 84, p. 16, con razón (pero no sin ironía), que en esa antología se echaría de menos “nombres importantes de la investigación sobre Alberto”: “Zeno Kaluza (Paris) und Alain de Libera (Genf), Loris Sturlese (Lecce) und Reudi Imbach [...] die stärker als andere den Charakter selbständiger philosophischer Forschung Alberts betont und gar von dessen ‘Rationalismus’ zu sprechen gewagt hatten”.

47 Cf. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik* (así como en la nota 24), esp. pp. 359-402; en la p. 13, la apreciación de los estudios de F. Bertelloni y J.R. Pierpauli.

48 H.-U. WÖHLER, *Dialektik in der mittelalterlichen Philosophie*, Akad-

como los aportes de Annelise Meis sobre la teología dionisiana del *Doctor Universalis*, los cuales transmiten lo más expresamente posible el modelo de pensamiento neoplatónico junto con la estructura hermenéutica fundamental *Exitus-Perfectio-Reductio*. En esta dirección señalan igualmente los estudios de Christian Schäffer acerca de la filosofía del Pseudo- Dionisio Areopagita con los anexos sobre la recepción de la mencionada estructura hermenéutica en Alberto y el respectivo informe de investigación de Julio C. Lastra Sheridan.⁴⁹

En el trasfondo de la cuestión hermenéutica, aparece bajo una nueva luz la continua pérdida de peso de la teología, en la percepción de la posteridad incluyendo nuestro presente y en relación con la filosofía en el pensamiento y la obra de Alberto Magno. Su propia autocomprensión se deja ver mucho más claramente, de la misma manera que el efecto ulterior de la tradición fundada por él en sus alumnos inmediatos Ulrico de Estrasburgo y Tomás de Aquino, y también en otros autores posteriores que se adhirieron a esa tradición, por ejemplo, Meister Eckhart y Dietrich von Freiberg, Heymericus de Campo y Nicolás de Cusa. De la misma manera, bajo esta nueva luz, son desenmascarados algunos contraargumentos, en ocasiones

emie Verlag, Berlin 2006, pp. 88-98. L. SPRUIT, «Albert the Great on the Epistemology of Natural Science», in A. FIDORA, M. LUTZ-BACHMANN et alii (eds.), *Erfahrung und Beweis. Die Wissenschaften von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin 2007, pp. 61-75. E. RUNGALDIER, *Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem*, Aschendorff, Münster 2010. Hannes STUBBE, *Albertus Magnus. Der erste Kölner und mitteleuropäische Psychologe*, Shaker, Aachen 2012.

- 49 A. MEIS, «El misterio de la alteridad en Alberto Magno *Super Mysticam Theologiam Dionysii*», *Teología y Vida* 47 (2006) 541-574. EAD. (ed.), *Alberto Magno. Sobre la Teología Mística de Dionisio / Super Mysticam Theologia Dionysii*. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por A. MEIS, Latín-español, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2008. CH. SCHÄFER, *Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Brill, Leiden / Boston 2006. J.C. LASTRA SHERIDAN, «Dionisio Areopagita, filosofía neoplatónica y revelación cristiana», *Patristica et Mediaevalia* 31 (2010) 75-82.

aparentemente paradójicos, y puntos de vista negativos *a priori*, por ser o poco adecuados o simplemente falsos. Esto vale, entre otras cosas, para lo que respecta a la interpretación de la autonomía y consistencia de pensamiento de Alberto, su religiosidad, y para la relación de su «racionalismo filosófico» con la revelación bíblico-cristiana y la teología.

Si es correcto hablar de un «renacimiento de Alberto», o más bien, de un renacimiento de la investigación acerca de Alberto Magno en la década de los años '80,⁵⁰ entonces se puede caracterizar el desarrollo ocurrido desde el final de los años '90 en el campo de la hermenéutica sobre Alberto y la interdependencia mundial de intereses y esfuerzos investigativos como la revolución y globalización de esa investigación. Alberto, la llamada escuela dominicana alemana y los albertinos, han salido de la sombra de Tomás de Aquino, hasta ahora considerado y estimado como medida y perfección del pensar medieval, y han sido reconocidos y revalidados como autoridades de pensamiento autónomo y plenos de valor. A esto han contribuido, ante todo, los editores de los escritos de Dietrich von Freiberg de modo esencial- Kurt Flasch y sus colaboradores Alain de Libera, Burkhard Mojsisch y Loris Sturlese, fundadores y administradores de la propuesta editorial, la primera guiada rápidamente por un interés histórico filosófico hacia un proyecto de edición, abarcante y de largo plazo, el *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, todavía no completamente desarrollado. A este descubrimiento sostenido de Alberto ha contribuido también, en buena medida, el proyecto, realizado paulatinamente, de una edición completa histórico crítica de la obra del *Doctor Universalis*, la denominada *Editio Coloniensis*. Los estudios acerca de Alberto de Loris Sturlese y Alain de Libera han estimulado enormemente la investigación. La cesura, desde nuestra perspectiva determinante, que puede designarse como una nueva era de la investigación, ha sido establecida con el desciframiento hermenéutico del sistema de pensamiento de Alberto Magno. Después de este corte difícilmente pueda pre-

50 Cf. AERTSEN, «Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie» (así como en la nota 7), p. 111.

sentarse una adecuada interpretación, conforme a la letra y al espíritu de la obra de este autor, que desatienda deliberada o inconscientemente las coordenadas hermenéuticas indagadas.

Resta como conclusión destacar el mencionado marco externo, y quizá, la tendencia más actual en la investigación sobre Alberto, y dedicarle, en un sentido especial, una reconocida atención. Considero la globalización de esta investigación un proceso que se propaga, a lo largo y a lo ancho, con intensidad creciente y resultados visibles y que acelera el trabajo mancomunado y el intercambio científico. En este puesto vale expresar el respeto y reconocimiento por las investigadoras e investigadores del continente sudamericano, quienes con profesionalismo científico, trabajo y ambición tributan un aporte esencial, y, en cierto sentido, un trabajo pionero para la ampliación y transmisión de nuestro todavía insuficiente conocimiento de la obra y pensamiento del *Doctor Universalis*. Menciono los valiosos aportes de Rubén Peretó Rivas quien ha enriquecido la investigación sobre la antropología de Alberto Magno.⁵¹ El limitado marco para este trabajo no nos permite aspirar a un reconocimiento apropiado de las producciones científicas particulares de estudiosos sudamericanos. Esta deuda deberá ser aplazada para un futuro informe de investigación.

Henryk Anzulewicz es investigador del Albertus-Magnus Institut (Bonn) y editor de la obra de Alberto Magno. anzulewicz@albertus-magnus-institut.de

51 Cf. R.A. PERETÓ RIVAS, «Los argumentos platónicos en el *De homine* de Alberto Magno», *ΔΙΑΔΟΧΗ* 1-2 (2002) 23-42. ID., «Panteísmo y origen del alma humana en el *De homine* de San Alberto Magno», *Stylos* 12 (2003) 83-102.

Traducción del alemán: Agustín Salomón Martínez

Recibido: 12 de diciembre de 2012.

Aceptado para su publicación: 10 de marzo de 2013.

Contribuciones de Alberto Magno y Tomás de Aquino a la noción de *ratio rei*

SANTIAGO ARGÜELLO

Resumen: El presente trabajo indaga la noción de razón real (*ratio rei*) a partir de algunos textos de Alberto Magno y de Tomás de Aquino; o más bien, la posible proyección que de dicha noción pudiera observarse desde la obra de Alberto hacia la de su discípulo Tomás. La profundidad semántica que esta noción conlleva obliga a examinarla desde diversos ángulos epistémicos, tales como la ontología, la gnoseología, la lingüística o la filosofía de la praxis, abarcando a su vez tanto el campo de la filosofía como de la teología. La intención definitiva de este trabajo consiste en mostrar que la famosa triple articulación lingüística dionisiana de causalidad, negación y eminencia únicamente puede entenderse adecuadamente conforme al vínculo que existe entre las *rationes rerum* y el deseo racional.

Palabras clave: Alberto Magno – Tomás de Aquino – *ratio rei* – deseo racional – lenguaje.

Abstract: the present paper examines the notion of *ratio rei* in some passages of the works of Albert the Great and Thomas Aquinas; and it considers the possible influence of Albert on Thomas. The semantic depth of this notion requires the need of studying it from different epistemic points of view, such as ontology, theory of knowledge, linguistics, action theory, as well as theology. The goal of this paper is to show that the famous triplex Dyonisian linguistic articulation of causality, negation and eminence can only be understood considering the link between *rationes rerum* and rational desire.

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013),
pp. 43-64. ISSN: 1851-8753

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

Key words: Albert the Great – Thomas Aquinas – *ratio rei* – Rational Desire – Language.

La noción de razón real o razón de algo (*ratio rei*) –núcleo significativo de algo, me gustaría traducir libremente– es una de esas nociones que, tanto en Alberto Magno como también en Tomás de Aquino, parecen presentar un carácter fundamental en la estructura de sus especulaciones, filosóficas y teológicas. En lo que respecta al campo de la teología, contamos con excelentes trabajos recientes que destacan la necesidad de comprenderla a fin de abordar con profundidad la cuestión del conocimiento de Dios; sobre todo en relación al entendimiento de la compatibilidad entre simplicidad divina y diversidad de atributos divinos.¹ Me gustaría con este trabajo sugerir la importancia decisiva de retrotraer el estudio al entero campo de la filosofía, persiguiendo algunas significativas investigaciones realizadas por los dos pensadores medievales aludidos acerca de cuál es el significado y alcance de la noción de *ratio rei*.²

- 1 Cfr. Juan José HERRERA, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011; ID., «Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción?», *Scripta mediaevalia* 4, 2 (2012) 45-61; Mercedes RUBIO, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God. An Examination of the Quaestio de attributis*, Springer, Amsterdam 2006; ID., *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- 2 Esta tarea se revela apremiante incluso en vistas de la discusión teológica. Los trabajos de Herrera citados representan, como dije, una excelente contribución a la dilucidación de «la naturaleza de la distinción de razón en la teología de santo Tomás» (J.J. HERRERA, «Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción?», art. cit., 60). Su conclusión es que «la diversidad de razones no se encuentra solamente en el intelecto que las predica, sino también en la realidad divina» (*ibid.*) Siendo esto así, la diversidad o distinción de *rationes* se encuentra *antes* en la realidad divina que en el intelecto que la conoce, independientemente de que este la conozca, y posibilitando así –como causa– nuestro conocimiento de dicha distinción. *Ratio*, pues, antes que intelecto que razona, es un modo de ser, real, al cual no le afecta nuestra intelección de él. Lo dice claramente el Aquinate, y lo cita el mismo Herrera en su art. (*ibid.*,

1. Un punto de partida tomístico: la razón real en la realidad, en la ciencia, en la acción

La perspectiva de mi análisis es la de estudiar a Alberto Magno como posible fuente de las especulaciones al respecto de quien fuera su alumno, Tomás de Aquino. Quisiera, por ello, llamar liminarmente la atención sobre un pasaje del Comentario de Tomás a la *Metafisica* de Aristóteles. Buscando la diferencia entre la potencia racional y la no racional, el Aquinate expone allí que el Filósofo encuentra que, mientras la potencia natural –irracional– guarda relación a un solo término, la racional es principio de opuestos. Y para explicar en qué consiste la relación del ser racional a contrarios, este comentarador medieval se sirve precisamente del término *ratio rei*:

La ciencia, que es potencia racional, es cierta razón de algo (*ratio rei*) sabido en el alma. Ahora bien, la misma razón (*ratio*) manifiesta la cosa y su privación, aunque no de modo similar; porque primero la manifiesta como cosa existente, posteriormente, en cambio, como su privación. Así como mediante la razón (*rationem*) de la vista se conoce propiamente la misma potencia visiva, y secundariamente, en cambio, la ceguera; Por eso, si la ciencia es cierta razón de la cosa (*ratio rei*) en cuanto sabida en el alma, es necesario que la misma sea ciencia de contrarios. De uno, ciertamente, de modo principal y según sí mismo; del otro, en cambio, secundariamente (...) porque también esto, como ya ha sido dicho, es de la razón de la cosa (*ratio-*

57): «*est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et hujusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis; et inde veniunt diversa nomina attributorum; quae omnia quamvis significant unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem*». (Thomas Aquinas, *In Sent.*, I, d.22, q.1, a.3; el subrayado es mío). Que para Santo Tomás la *ratio* diga orden al entendimiento, no ha de llevar a pensar que para él el entendimiento deba necesariamente comparecer en acto en dicha relación.

ne rei) sabida en el alma, que sea de uno de los opuestos propiamente, y del otro, según accidente. (...) En efecto, de todos los contrarios, uno es como el perfecto, el otro, en cambio, como el imperfecto, y la privación del anterior.

(...) Pero la ciencia es cierta potencia de acción, y principio de movimiento, en razón de que alguien tiene la razón de algo (*rationem rei*) que se pretende hacer, y este principio de movimiento está en el alma. (...)

Y por eso, así como la acción natural procede hacia el efecto, casi como unida a la forma, la cual es principio de acción cuya semejanza es dejada en el efecto, de tal modo el alma mueve por su operación hacia ambos opuestos «a partir de un mismo principio», esto es, a partir de la razón (*ratione*) que es una única de dos opuestos, uniéndose al mismo principio uno y otro movimiento, y terminando ambos respecto al mismo principio, en cuanto se salva la semejanza de aquel principio en ambos de los opuestos producidos en el ser. (...) Y esto es porque un único principio de los opuestos se contiene en la razón científica (*in ratione scientiali*), como se ha dicho.³

A partir de esta exposición, es de notar tres pasos en la consideración de la *ratio rei*: de la realidad a la acción, a través de la ciencia. En efecto, la *ratio rei* es, antes que nada, *principium oppositorum* en el plano real; esto es, principio de opuestos reales. Pues para que algo pueda ser sabido en el alma, es preciso ante todo que sea. El ejemplo que usa el Aquinate es el de la vista, cuya razón alberga tanto la potencia visiva como su contrario, a saber, la ceguera. Y así como esa *ratio rei* contiene principalmente la potencia visiva, y de modo secundario la ceguera, de similar modo la ciencia o conocimiento de esa *ratio* también contendrá dichos opuestos, en la misma forma ordenada: albergará uno de los opuestos *secundum se*, el otro *secundum accidens*. De manera que la *ratio rei scitae in anima*

3 ID., *In Met.*, IX, 2, nn. 1790-1793 (ed. M.-R. Cathala y R.M. Spiazzi: Marietti, Taurini-Romae, 1964).

es la ciencia humana, que es potencia racional —‘idea’, para decirlo platónicamente⁴—. Y esta ciencia es un único principio de opuestos en el plano mental; esto es, principio de opuestos científicos o ideas opuestas en el orden de la especulación. Pero para el Aquinate, la consideración de la *ratio rei* no termina allí, sino que registra todavía un paso más. La *scientia* o *ratio rei scitae in anima*, además de hallarse en el mero plano mental, esto es, ser mera ciencia especulativa, es también *quaedam potentia actionis*, es decir, es también ciencia práctica. Y cuando la ciencia se convierte en acción, dicha ciencia se manifiesta operativamente en las alternativas opuestas o contrarias que albergaba; pero, de nuevo, también de modo ordenado: así, por ej., cuando el médico cura la vista de un paciente, por su posesión de la *ratio visus* y su destreza para accionar mediante ella, entonces no hace sino producir principalmente la potencia visiva en vez que la ceguera. Con todo, a diferencia de la potencia irracional, que obra *ad unum* por necesidad, el agente libre, tal como lo es un médico, no obra por necesidad (la cura del paciente, en su caso), sino que puede producir su opuesto, a saber, la enfermedad. Lo interesante al respecto es que Tomás señala que, en la operación de un agente racional, no sólo se revela el opuesto elegido sino, aunque no necesariamente de modo material sino esencial o racional, también aparece de algún modo el otro opuesto no manifestado. Es decir, dado que el principio racional de acción versa sobre opuestos —la *ratio rei scitae in anima*—, la manifestación de ese principio no puede dejar de ser igualmente opositivo, en caso de que la acción que se sigue de él sea verdaderamente una acción racional. En este caso, tanto en la acción racional cuanto en su resultado racional se pone de manifiesto la perfección de una *ratio* cuanto su privación. Así, cuando el médico reconstituye la potencia visiva en su paciente, en su acción misma de curar va quedando de algún modo de manifiesto la posibilidad que él tiene de producir la ceguera. Y en la misma potencia visiva se incluye por así decir la posibilidad del desorden de los

4 Cfr. *id.*, *In 1 Sent.*, d.36, q.2, a.3, donde se cita como fuente a Dionisio y *Q. de ver.*, q.5, a.1, arg.8, donde se cita a Agustín: «ratio rei in Deo est idea, ut Augustinus dicit in *lib. 83 quaestionum*».

elementos que la producen; lo que daría por efecto la ceguera. O al revés: en la frustración voluntaria de curar la vista de alguien (el motivo de la frustración tiene que ser voluntario para que la alternativa efectuada no deje de contar con un origen racional) se manifiesta también la posibilidad de curar. Y lo mismo ocurre en el efecto en sí mismo considerado: la ceguera de un hombre revela la carencia de algo que debería estar allí, a saber, la vista.

En resumen, en el esquema expuesto se observa el siguiente lineamiento: desde la realidad *extra et ante animam* hasta la realidad *extra sed post animam*, es decir, de la realidad inconside-rada por el hombre, aunque posible de ser contemplada por él, hasta su acción racional y consiguiente efecto, a saber, la realidad no ya sólo contemplada sino actuada.

Por lo demás, es fácil de advertir que la consideración de la *ratio rei* junto a su posibilidad de captación por parte de un alma racional, es base imprescindible para profundizar en la cuestión de la libertad en sentido aristotélico; pues en esta concepción de la libertad, o hay opuestos o no hay libertad (no importa, desde luego, que este no sea el aspecto más importante de la libertad, siendo este el del *dominium actus sui*). En definitiva, la captación de lo significativo de la realidad, esto es, de las *rationes rerum*, conduce a una demora contemplativa sobre las cosas, dando, luego y por consiguiente, lugar a todas esas formas del espíritu, únicas desde las que puede surgir una acción verdaderamente racional —rica en significado— y libre. Nunca, a mi juicio, se insistirá bastante en que para llegar hoy en día a una comprensión más profunda de la libertad en sentido tomista, es preciso demorarse en algunas doctrinas metafísicas aledañas a la teoría modal aristotélica, repensando, a su vez, el legado patristico de la doctrina de la *imago et similitudo Dei*. Ahora bien, la predicha consideración tomasiana de la *ratio rei* se halla en el contexto de la filosofía modal, incrustada en una de sus especulaciones más altas sobre la cuestión de la posibilidad racional. Así, en razón de su profundidad y amplitud de alcance, esa estructura parece constituir un oportuno punto de partida para abordar la noción de *razón real*. Por su parte, los aportes de Alberto Magno al entendimiento de dicha noción arrojan luces

para una comprensión más adecuada de aquella estructura. A estos, pues, dedicaremos ahora nuestra atención.

2. Hacia una caracterización albertina de la razón real

a. ¿Realidad en sí desligada del ser causal y el ser categorial?

Significativas contribuciones albertinas sobre la materia se encuentran en el Primer Libro de su *Comentario a las Sentencias*.⁵ El contexto en el que Alberto utiliza allí el término *ratio* como designando un *quid* real, es decir, algo real, es el del conocimiento humano de Dios. Más concretamente, la cuestión al respecto en juego es si los diversos nombres que damos a Dios son en realidad sinónimos o si, por el contrario, denotan realmente distinción. En efecto, tal como aparece en *In I Sent.*, d. 8, a. 3, parecería que términos tales como esencia, substancia, ciencia, sabiduría, bondad, aplicados a Dios no pueden ser más que sinónimos, en razón de la simplicidad del ser divino. A esta impresión, Alberto responderá que a cada uno de los nombres divinos corresponde una razón (*ratio*) distinta. Así, una es la razón de vida, otra la de sabiduría, otra la de esencia, etc. Esto, por supuesto, aclara Alberto, no atenta contra la simplicidad divina, puesto que en Dios es idéntico (*idem*) su ser (*esse*) y lo que es verdaderamente (*id quod res est vere*); en efecto, Dios es cualquier cosa que tiene (*Deus est quidquid habet*). Por tanto, mientras que en Dios cualquier quididad (*esse aliquid*) es Su esencia, no es verdad que incluso en dicha Simplicidad una quididad sea idéntica a otra, al menos en significación. De este modo, esta diversidad de razones entraña diversidad de atributos (*diversitas attributorum*), en identidad de realidad (*identitas rerum*). Se nota, por tanto, la necesidad de distinguir la significación diversa de los atributos entre sí de la identidad de los

5 Para la exposición de este punto, nos ha sido de ayuda el trabajo de Francis RUELLO, *Les "noms divins" et leurs "raisons" selon saint Albert le Grand commentateur du "De divinis nominibus"*, L.P.J. Vrin, Paris 1963, pp. 45-67.

mismos con el ser divino.

La sutileza que hay en esta posición podría llevar a pensar que, cuando menos, la diversidad de atributos y razones divinas es concebida en razón de la multiplicidad de las creaturas, la cual, en tanto que efecto de una única causa simple, le proyectaría o transferiría a esta una diversidad que en verdad no existe en ella como tal. Así, las creaturas serían las causantes de la multiplicidad de razones y, por tanto, la misma concepción de *rationes et attributa* estaría necesariamente ligada a la causalidad divina; es decir, no serían algo propio de Dios en cuanto tal —de su naturaleza—, más allá de su actividad creadora. En este punto Alberto señala⁶ la imposibilidad de que lo posterior —el efecto, la creatura— cause en lo anterior —la causa, Dios— una diversidad de razones que son eternas. Por tanto, en caso de que un nombre divino, que expresa una razón divina, debiera ser caracterizado en necesaria ligazón con la creatura, dicho significado no tendría como término el mismo ser divino, sino que tan sólo significaría a Dios en tanto que actuante (*causa ut causa*).⁷ De ello se desprende que, si Dios no hubiese creado, no sería sabio, ni bueno, etc. (o al menos no podría saberse de ningún modo si lo es). Dios sería incognoscible e innombrable en cuanto tal. Alberto evita este agnosticismo teológico, eludiendo fundar la diversidad de los nombres y razones divinas en la eficiencia divina. «*Esse significativum et esse efectivum diversum est*»⁸, dirá más tarde Tomás, haciendo eco a su maestro renano. Nótese que el agnosticismo combatido por el Coloniense no excluye *a priori* la idea de que a cada nombre divino corresponda una razón diversa, sino la idea de que esas razones diversas se fundan en el mismo ser de Dios. Como observa Ruello, «en este caso, una sola razón respondería en Dios a todos sus nombres: la razón de causa como tal»,⁹ siendo la significación diversa de las restantes razones el resultado de una transferencia de las

6 Cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, Ed. A. BORGNET, Vives, Parisiis, 1893, d.8, a.3, sc.

7 Cfr., *ibid.*

8 Thomas Aquinas, *In Met.*, XI, 3, n. 2197.

9 F. RUELLO, *op. cit.*, p. 47.

creaturas a Dios. La posición de Alberto es justamente la inversa: antes que la creatura sea buena y sabia, hay que decir que Dios es realmente bueno y sabio (*secundum rem per prius de Deo dicuntur, et per posterius de creatura*).¹⁰

De este modo, cada razón designada por un nombre divino es un *aliquid*, distinto e irreductible de suyo a cualquier otro. Esto, por supuesto, no significa negar el hecho de que el punto de partida para que nosotros podamos nombrar a Dios, y, en consecuencia, descubrir en Él distintas razones, sea efectivamente las creaturas. Pero tampoco significa que en dicha operación cognoscitiva nos veamos ineluctablemente imposibilitados de alcanzar en cierta manera, sea la razón en sí, sea a Dios en sí; en efecto, las razones son de algún modo el mismo Dios, en sí —son sus atributos esenciales, y la esencia en Dios es su ser. Por consiguiente, Alberto descarta la perspectiva causal. Su expresión es clara: «y así queda de manifiesto de qué modo el intelecto que compone, tiene algo en las realidades divinas sobre lo que se funda, a partir de las realidades que compone, si se toman según las propias razones».¹¹ En este sentido —cito de nuevo a Ruello—, «la noción albertina de razón de nombre divino está ligada a la naturaleza del nombre considerada bajo su forma positiva».¹² Esto da por resultado una teología de los nombres divinos fundada en lo que el nombre significa de por sí, brindándonos una cierta inteligencia positiva de Dios. De esta manera, puede decirse que Dios es sustancialmente bueno, sustancialmente sabio, sustancialmente justo, aunque sea bueno, sabio y justo según razones distintas; distintas incluso de la razón de sustancia divina, es decir, de aquella razón por la que decimos que Dios es Dios.¹³

10 Cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.8, a.3, sc.

11 *Id.*, *In I Sent.*, d.8, a.4; cfr. *ibid.*, ad 1.

12 F. RUELLO, *op. cit.*, p. 50.

13 En este punto Alberto disiente de Pedro Lombardo y Boecio, que le llega a través del comentario de Gilberto Porretano, de quien también se distancia: al contrario que para estos autores, para Alberto, el predicamento *sustancia* no se define por el hecho de ser sujeto, ni el predicamento de *cualidad* por el hecho de inherir en un sujeto. Por el contrario, para él «la razón verdadera de un predicamento reside en aquello que lo diferencia de

Cierto que, luego de haber atajado por así decir el error del agnosticismo, la posición albertina también hace otro tanto respecto de un error de tipo racionalista. En efecto, sostener que uno llega a conocer la naturaleza de Dios en sí misma, más allá de su actividad productora, podría parecer de un entusiasmo racional desmedido. Pero no es así. Concebir, pues, que al nombrar a Dios uno significa realmente lo que Dios es en sí mismo, no implica sostener que uno, entonces, sea capaz de expresar la realidad divina en toda su dimensión trascendente. Así, decir que Dios es sabio o bueno, es un juicio verdadero y habla de la naturaleza divina, mas al mismo tiempo silencia el modo o medida en que tal razón se da en Dios. Con todo, esto no representa más que una aclaración obligada que en modo alguno ha de oscurecer el acento en la predicha positividad de la teología albertina.¹⁴

Una de las objeciones más destacadas a la atribución real de diversas razones a Dios consiste en que el modo de hacerlo implica una composición: la proposición Dios es *tal o cual propiedad* así lo manifiesta. Ahora bien, la realidad de Dios es simple. *Ergo*, parecería que tal tipo de proposiciones no tiene fundamento real en Dios. ¿Cuál es en esta instancia la respuesta de Alberto? «Para hablar de Dios, que es simple, utilizamos los modos de composición y de división en los que el verbo *ser* significa la identidad real de los elementos de la proposición y no un modo de inherencia sustancial o accidental».¹⁵ Así, el predicado *sabio* tiene tanto valor sustancial como el sujeto *Dios*, pues en Dios no hay accidentes: «mayor es la diversidad en esta

todo otro, en su propiedad». F. RUELLO, *op. cit.*, p. 54; cfr., *ibid.*, pp. 51-54; 62-63.

14 F. RUELLO, *op. cit.*, p. 51, en nota, apunta la base aristotélica de la posición de Alberto, al tiempo que la pugna de este contra los *Nominales*, cuyo patrón sería Bernardo de Chartres, que profesaba la *unitas nominis*; también se lo menciona a Alano de Lille, quien se oponía a la introducción en teología de la noción aristotélica de verdad. Ambos autores pertenecen al s.XII y a la Escuela de Chartres. La razón de que Alberto rechace estas posiciones se debe a que según él ellas conciben incorrectamente las exigencias de la simplicidad y trascendencia divinas: cfr., *ibid.*, p. 65.

15 *Ibid.*, p. 55.

composición, el hombre es hombre, que en esta otra, Dios es sabio, o justo», pues en los términos compuestos de la proposición *el hombre es hombre* «se nota una diversidad de realidades, a saber, lo que es y ser»;¹⁶ diversidad que no se da en Dios. Por eso, «cuando con Boecio se dice que una forma simple no puede ser sujeto, se habla de una forma en tanto que sujeto de una cosa, no de una forma en tanto que sujeto de un modo de afirmar».¹⁷ Este punto reviste graves consecuencias a la hora de tratar la propiedad de la relación en Dios y sus implicancias en teología trinitaria. Sabelio (s. III), por ejemplo, por no entenderla correctamente terminó en la herejía;¹⁸ y Prevostino de Cremona (s. XII), en la afirmación de que la relación del Padre al Hijo y al Espíritu Santo es idéntica.¹⁹ En efecto, para Prevostino decir que «la paternidad está en el Padre» es un mero modo de hablar (*modus loquendi*); para Alberto, en cambio, un verdadero modo de atribuir, de suponer, de entender (*modus attribuendi, supponendi, intelligendi*).²⁰ En fin, Alberto entiende que una *razón* puede definirse independientemente de su ser causal, subjetivo o accidental.

b. Plenitud de ser, apertura cognoscitiva, motivación afectiva del lenguaje

Una *ratio divina* es, entonces, para el pensador de Colonia, un en sí real, al margen de su causalidad y su *categorialidad*. Pero ¿qué tipo de realidad es? Más aun: ¿reviste en sí contrariedad, tal como pone luego de relieve su discípulo Tomás? En un

16 Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.8, a.4, ad 3; cfr., *ibid.*, d.4, a.8; F. RUELLO, *op. cit.*, p. 66.

17 *Ibid.*, p. 56; cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.4, a.9, ad 3 y 4.

18 «Réduire la distinction des personnes divines à une distinction de pure raison eût abouti à l'hérésie de Sabellius (*A. I Sent.*, d. 26, a. 6)». F. RUELLO, *op. cit.*, p. 63; cfr., *ibid.*, p. 58.

19 Cfr., *ibid.*, p. 61.

20 «Les expressions *modus attribuendi, supponendi, intelligendi*, rejoignent dans la pensée de saint Albert les expressions *ratio intelligentiae, distinctio per intelligentiae rationem*». *Ibid.*, pp. 59-60.

interesante trabajo dedicado a Alberto, Rubio ha apuntado sugerentes indicaciones al respecto. Esta autora sostiene que para el medieval la consideración de la *razón* propia de una cosa es

La consideración de una realidad en su plenitud de ser —aun siendo finita—, prescindiendo de toda contraposición a lo que ella no es. El conocimiento por conceptos es necesariamente limitado. El conocimiento de la *razón* propia de la cosa lo es también en la práctica, porque [...] todas las *razones* que posee el cognoscente finito proceden de las realidades de su nivel. Sin embargo, esta última noción contiene implícitamente la apertura: no dice límite en el lenguaje de Alberto sino más bien plenitud. Se centra en la afirmación de lo conocido, no en su finitud. Si se despoja a la razón de una cosa de sus connotaciones de objeto se obtiene la posibilidad del conocimiento del ser infinito.²¹

Todo parece indicar que, conforme a la gnoseología albertina, aun teniendo siempre el hombre que manejarse con un conocimiento conceptual, le es dado a su vez —en ese mismo conocimiento— arribar a esa especie de núcleo o corazón del concepto, que es la *ratio rei*.²² Y esta presenta una cara finita y una infinita: la finita, en razón de su distinción de toda otra razón que no sea ella; la infinita, en razón de su radicación o incluso identificación con el ser divino, que es infinito. Por tanto, en el plano ontológico, antes que la semejanza del efecto con su causa a que da lugar la *ratio rei*,²³ la nota característica de mayor relieve que esta noción posee parece ser la de plenitud de ser;²⁴ plenitud que trae como consecuencia, en el plano gnoseo-

21 M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 74; cfr., *ibid.*, p. 28.

22 La diferencia entre una especie inteligible y una *ratio* consiste en que la primera es susceptible de composición con otras nociones, mientras que la *ratio* permanece totalmente heterogénea respecto de cualquier otra noción. Cfr., *ibid.*, pp. 28-29.

23 Cfr., *ibid.*, p. 75.

24 Rubio expone que para Alberto hay dos modos de conocer algo por sus

lógico, la apertura de la mente hacia la fuente de significación de los conceptos y los nombres. Y del plano gnoseológico puede pasarse al lingüístico.

Está claro que —como escribe Alberto en su comentario a la *Metafísica*—, discriminada de algún modo en sus razones, la realidad divina «no se capta según la perfección y eminencia que tiene en sí, sino de modo proporcional a la capacidad del intelecto que la percibe. Y por esto es mejor nombrada por negación de todo que por afirmación; pero cuando se nombra, el nombre se entiende por negación, eminencia y causa». ²⁵ Es decir, nuestro conocimiento no alcanza a comprender la plenitud significativa de una *ratio divinae rei*. ²⁶ Sin embargo, Alberto sostiene al mismo tiempo que puede de algún modo tocarla o alcanzarla (*atingere*). ²⁷ Este *tocar*, en que consiste el conocimiento de una *ratio*, no es, como expone Alberto, «abstracción de la forma a partir de la materia, sino más bien de la especie a partir de aquello de lo que es especie». Este tacto «no exige composición, sino más bien recepción de la intención de la cosa solamente»; ²⁸ y se traduce, a su vez, como se ha observado que

efectos: el primero, conforme a la proporción entre la causa y lo causado; este modo no sirve en el caso de la causa primera del ser, cuyos efectos no guardan proporción alguna con ella. El segundo modo consiste en la consideración de la *ratio* divina de la cual procede lo causado, y que este manifiesta en sí. Este modo sí sirve para conocer algo por sus efectos en el caso de la causa primera, pues salva la trascendencia de esta causa: cfr., *ibid.*, p. 26; Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.3, a.2.

25 *Id.*, *In Met.*, XI, tr.2, c.7, 74-86, p.491 (*editio coloniensis*, Pars II, 1962).

26 «Si se puede pensar en una cosa cuya esencia no tenga contrario por ser infinita y simple, no podrá ser definida y por ello tampoco afirmada plenamente por una inteligencia finita». M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 23.

27 Cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.1, a.15, ad 8. Alberto sigue en esto a Agustín: «unde Augustinus ad Paulinam: *Attingere Deum mente possumus, comprehendere autem minime.*» *Id.*, *In I Sent.*, d.1, a.15, *Dubium*.

28 *Id.*, *In I Sent.*, d.3, a.2, ad 2. «Existe un ejercicio de la abstracción que se realiza en los niveles sensible, imaginativo y estimativo, pertenecientes los tres al ámbito sensible (sobre este tema, cf. DAHNERT, U., *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der 'abstraktion'*. Leipzig, 1934). Sin embargo, en el lenguaje filosófico de Alberto esta

el mismo Alberto añade, en esa famosa triple articulación lingüística descubierta por el Ps.-Dionisio. Debe notarse —como recuerda Rubio— que la connotación de causalidad, negación y eminencia al nombrar una perfección divina

No constituyen momentos sucesivos, sino más bien aspectos distintos de un mismo instante; no puede ser de otro modo, puesto que el conocimiento no es proceso sino acto. Lo que se conoce de Dios, se conoce en acto indivisible, aunque al reflexionar sobre lo que dicen de él sus nombres se descubren estos tres aspectos de la operación cognoscitiva que constituye el nombrar a Dios: se conoce de él que existe en cuanto causa de los entes finitos, simultáneamente es percibido como no siendo ninguna de las cosas que se conocen ni ninguna de las perfecciones que se descubren en las cosas, al menos al modo como están en ellas, y al mismo tiempo la inteligencia cubre esa insuficiencia elevando las perfecciones que se alcanzan a conocer en los seres finitos a un grado máximo, que excede a toda comprensión.²⁹

A la vista de la terminología acuñada por Fabro, los dos primeros *momentos* serían propios de un conocimiento a nivel predicamental; el último, en cambio, se registraría ya en un conocimiento de tipo trascendental. Así, el concepto se manifestaría en cuanto tal en la afirmación y la negación, mientras que el *momento* de la eminencia revelaría la *ratio* en cuanto tal; la cual, sin embargo, como ha sido señalado, en el conocimiento humano no puede desligarse ni entenderse jamás sin su ligazón al concepto.

palabra se refiere principalmente al acto con el cual la mente recibe en sí y posee la cosa conocida pero sólo representativa o intencionalmente, porque *aliud est res, et aliud est intentio ipsius in anima*». M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 28.

29 *Ibid.*, pp. 76-77. Dionisio enseña al respecto que «no sólo lo sin nombre sino también todos los nombres de los entes armonizan con la Causa de todo y que está sobre todo». DIONYSIOS HÓ AREOPAGITES, *Perì tòn theíon onómáton*; ed. castellana: DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, Ed. P.A. CAVALLERO y G. RITACCO, Losada, Buenos Aires, 2005, I, [7] p. 215.

No puede dejar de advertirse que, conforme a esta doctrina, el lenguaje expresa un mayor alcance de la realidad divina que la operada por el simple conocimiento conceptual; y que este mayor alcance del lenguaje sobre Dios se halla motivado por el deseo racional. En efecto, Alberto enseña que si no nos es dado comprender a Dios por la captación intelectual del término de la realidad (*terminus rei*), con todo, siguiendo al Apóstol, si nos es dado comprenderlo en tanto que conseguimos perfectamente la realidad divina como fin. Esta consecución se da principalmente por el afecto.³⁰ Esto significa que si tanto el alcance lingüístico como el de la comprensión afectiva van más allá de la comprensión intelectual, ambos deben guardar alguna relación entre sí. A lo que me parece, la relación es la siguiente. Al alcanzar a tocar nuestro intelecto la plenitud de ser de una *ratio divina*, se despierta en nuestra mente un deseo tal de apresarla que, si tal deseo no llega a hacer estallar nuestros conceptos, sin duda sí que provoca un anhelo de profundización en el dominio del núcleo de los mismos. Es por tal deseo, el cual no se contenta con la limitada realidad que los conceptos le presentan, que se desencadena ese ejercicio lingüístico que incluye no sólo una afirmación de la *ratio rei* relacionada a la causalidad, sino también una remoción y una eminencia de la misma.

Y si preguntásemos a Alberto cuál es el fundamento de esa relación tan fructífera entre lenguaje y voluntad en vistas de alcanzar la realidad divina, su respuesta contendría sin duda como clave las nociones de causalidad ejemplar y semejanza. En efecto, la causalidad ejemplar divina es el eje que articula el conocimiento y el deseo en el ámbito de lo creado,³¹ pues lo que esa causa produce es justamente una semejanza fundamental

30 Cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.1, a.15, *Dubium*.

31 «Todas las cosas proceden de un origen común y a él tienden, tanto en el nivel ontológico como en el gnoseológico: puesto que Dios es causa ejemplar, en él se contienen las razones (*rationes*) de todo lo real». (M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 64; cfr., *ibid.*, pp. 60-68). «Esta presencia en Dios de todo lo creado hace otorgar a la causalidad ejemplar la primacía sobre los demás aspectos de la causalidad divina». *Ibid.*, p. 80.

entre las cosas creadas y Dios, razones divinas mediante; semejanza que fundamenta el deseo de unión de lo ejemplado con el ejemplar, y que se realiza en la imitación de aquel respecto de este, intentando reducir así su desemejanza. Más concretamente, lo que se realiza en dicha imitación es una «unión peculiar entre las ideas divinas y las voluntades creadas [...] en la que entra en juego la libertad».³² Ahora bien, si lo que propiamente mueve a la voluntad es el bien, entonces, en la relación de semejanza, en la que la voluntad es movida a la imitación de su ejemplar, el ejemplar es visto bajo la razón de bien. De este modo, la semejanza que fundamenta la relación entre lenguaje y voluntad es una semejanza de carácter dinámico, no estático. Es decir, es una analogía no como medida fija o proporción, sino como conato o tendencia a la propia perfección.³³ Esta enseñanza albertina se encuentra claramente basada en aquella del Ps.-Dionisio acerca de la mayor universalidad en la causalidad del bien que en la causalidad del ente. En efecto, si la semejanza del deseo es capaz de llegar a más que la semejanza del conocimiento, quiere decir que el bien es una causa más extensa o rica que el ente. Por lo demás, Tomás de Aquino concuerda en este punto, cuando señala que la causalidad del bien alcanza incluso a abarcar lo que no es en acto,³⁴ esto es, el ámbito de la desemejanza entre la perfección del ejemplar y la del ejemplado; mientras que la causalidad del ente en cuanto tal es aquella causalidad eficiente que simplemente produce una proporción o medida fija entre el ejemplar y lo ejemplado, alcanzando así sólo el ente en acto. Por lo demás, sobre la posibilidad de este rescate de un ser inmerso en la *regio dissimilitudinis*, se funda la doctrina

32 *Ibid.*, p. 66.

33 Cfr., *ibid.*, p. 61.

34 «Causalitas autem entis non se extendit nisi ad entia». (Thomas Aquinas, *In De divinis nominibus*, c.IV, lect. 1; ed. C. PERA, P. CARMELLO & C. MAZZANTINI, 1950); «bonum se extendit etiam ad non-ens actu.» (*Ibid.*, c.V, lect. 1); «Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit eius causalitas. [...]. Id autem quod habet rationem causae, primo et universaliter est bonum. Quod apparet duplici ratione: primo quidem, quia bonum habet rationem finis; finis autem, primo, habet rationem causae.» *Ibid.*, c. IV, lect. 1.

tomista de la caridad.

Es por este lado, me parece, que la contribución albertina se conecta con la contribución tomasiana. En efecto, así como Tomás señalaba con Aristóteles la contrariedad de la *ratio rei* —su ser *ad opposita*—, por su parte, con Dionisio, Alberto la señala también al establecer la necesaria presencia de la vía de afirmación y la de negación en el ejercicio de referir cualquier *ratio divinae rei*.³⁵ En el caso de Tomás, la ciencia nos pone ante la libertad y el riesgo de dos alternativas radicales posibles —v.g., curar o enfermar—; en el caso de Alberto, la ciencia que tenemos de Dios también nos pone en la tesitura de afirmar una de dos posibilidades verdaderas, que también son contrarias: *Dios es bueno* o *Dios no es bueno*. Tanto en Tomás como en Alberto, lo que *decide* cuál de las dos alternativas es más real, es la voluntad o deseo racional. Tomás indica que, a imitación de la naturaleza, que obra *ad unum*, es la ordenación al fin por parte de la voluntad lo que determina la realidad de la esencial apertura de la razón. Hay un texto al respecto que no tiene desperdicio, pues señala precisamente el carácter radicalmente decisivo de la voluntad —y por tanto, de la libertad— respecto al hecho de que una *ratio rei* cobre o gane realidad. A la hora de exponer Aristóteles «por qué la potencia racional se reconduzca al acto»,³⁶ Tomás comenta lo siguiente:

Encontrándose la potencia racional al mismo tiempo (*communiter*) respecto a dos contrarios, y de tal modo no procediendo un efecto determinado a partir de una causa común (*communi*), a no ser que haya algo especial que determine la causa común respecto a este efecto más que a

35 Valga advertir que Tomás también desarrolla con Dionisio lo que puede entenderse por *ratio*, cuando comenta el *De divinis nominibus*: c.VII, lect. 5. Allí el Aquinate enumera cuatro sentidos del término (cierta virtud cognoscitiva; causa; computación o disposición de las cosas; algo simple abstraído de muchos), de los cuales el último equivale al de *ratio rei*. Esta exposición, sin embargo, no añade nada significativo a lo que venimos destacando en nuestro argumento.

36 Thomas Aquinas, *In Met.*, IX, 4, n.1820.

aquel otro, se sigue que, aparte de la potencia racional, que es común a dos contrarios, es necesario establecer algo que la especifique (*appropriet*) para realizar uno u otro una vez que procede a actuar. Ahora bien, esto es el apetito o *prohaeresis*, esto es, la elección de cualquiera de los dos, esto es, la elección que pertenece a la razón. Pues lo que alguien considera, eso realiza [...]. De esta manera, es necesario que todo potente racional realice algo cuando desea aquello de lo que tiene potencia, y según el modo que la tiene.³⁷

Se ve a las claras, pues, que es por la intervención de la voluntad que la razón es capaz de detectar y determinar la ordenación de los contrarios incluidos en una *ratio rei*. Por el contrario, una razón sin voluntad, es una razón meramente lógica. Es verdad que aun en una razón meramente lógica ya se revela la libertad de la razón, pero no la libertad en toda su plenitud; es más, si no compareciera la voluntad, dicha libertad se volvería en contra de la razón; pues de tornarse indecisa, se tornaría estéril. Muy distinto, en cambio, es el panorama cuando la voluntad va adjunta a la razón: lo que entonces hay es una razón que contempla la realidad de tal forma que esta se le presenta de forma completa y, por lo mismo, compleja; tiene color y relieve, por así decir; y, en razón de ello, es capaz de ejercer atractivo sobre la razón. Dicho de otro modo, sólo cuando hay voluntad, hay contemplación, razón metafísica, capaz de convertirse en una racionalidad práctica rica en significado. Recién entonces es que la libertad cobra todo su peso y relieve, pues se encuentra ordenada a la dominación de su fin propio, y no meramente enfrentada a la trivial oportunidad de optar por alternativas carentes de trascendencia y significado. En el primer caso se trata de una posibilidad trascendental; en el segundo, de una posibilidad predicamental.

Volviendo a Alberto, por más que por la *via eminentiae* la inteligencia se adentre en la oscuridad del misterio racional, ese camino sirve para guiar a la voluntad —a causa de ese con-

37 *Ibid.*; cfr. *id.*, *C.G.*, I, 15, *Amplius*.

tacto de la mente con la riqueza de significación de las cosas. Entonces la voluntad puede convertirse en guía de la persona toda, incluida su inteligencia, hacia la consecución del fin. Desde luego, no se trata aquí de ningún tipo de irracionalismo, voluntarismo ni emotivismo, puesto que aún en esa guía de la voluntad hacia el fin, es la inteligencia la que en el camino va aclarando el recorrido y desvelando progresivamente las razones que va encontrando en su mayor o menor posesión del fin. Sólo cuando este sucesivo desvelamiento racional acaece es que la posesión del fin se hace necesaria, segura y definitiva. Comentando a Dionisio en torno a las razones de por qué Dios no pueda ser definido, el Coloniense dice que una de estas razones es que «es el fin de todas las cosas, y, según el Filósofo, el fin no es finito: por eso, no hay términos finitos bajo los cuales su esencia resulte confinada, lo cual se exige en la definición».³⁸ Ahora bien, esta infinitud propia del fin no invalida una cierta posesión que pueda tenerse de él, pues como hace ver Rubio, trayendo a colación un texto del Ms. Vat. Lat. 781, fol. 16v col. 2 (publicado en la *editio coloniensis* como *Quaestiones*, 1993), para Alberto, el fin no es en sí finito ni infinito.³⁹ Esto quiere decir que él es susceptible de ser definido progresivamente. Se trata, por consiguiente, de que lo que la voluntad contribuye a determinar *racionalmente* es más bien modesto, pero lo que ayuda a determinar *existencialmente* es muchísimo.⁴⁰ Hasta po-

38 Albertus Magnus, *In Cael. Hier.*, *editio coloniensis*, 1993, c.2, p.27, 20-30.

39 M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 72.

40 Este carácter *existencial* de la voluntad podría denominarse también *intelectual*, en tanto que *intelectual* apunte a algo más amplio que *racional*; en efecto, lo existencial humano reviste un carácter necesariamente intelectual. Ruello ha expresado que «cuando nuestro entendimiento se aproxima a él (*venit in illud*) [a Dios], no se fija en él como en algo determinado de lo que examinara los límites de esencia, de virtud, de operación, de propiedad. Lo aborda como una especie de océano infinito en el que aprehende más verdaderamente lo que no es que lo que es». F. RUELLO, «Le commentaire du Divinis Nominibus de Denys par Albert le Grand. Problèmes de méthode», *Archives de Philosophie*, 43 (1980) 595.

dría decirse que lo es todo.

Conclusión

Para indagar la noción de *ratio rei*, se han abordado algunos textos de Tomás de Aquino cuya intención es comprender con Aristóteles la naturaleza del poder racional, y algunos textos de Alberto, que nos entregan reflexiones acerca de la posibilidad humana de conocer a Dios. En ambos casos se ha podido constatar la importancia decisiva del rol de la voluntad.

Consideradas las cosas con más detalle, conforme a los textos examinados, Alberto aborda la cuestión de la *ratio rei* desde un punto de vista ontológico, gnoseológico y lingüístico. Por su parte, en los textos de Tomás que hemos seleccionado, la cuestión también aparece orientada a una filosofía de la praxis en la que quede puesta de relieve la racionalidad, significación y libertad de la misma.

Según Alberto, la *ratio* es un en sí real, no algo meramente ligado a la relación causa-efecto, ni a la de sujeto-accidente. Por esta razón, en el plano entitativo, la *ratio* no sólo indica semejanza del efecto con su causa, sino también plenitud de ser, trascendiendo la limitación del ser formal y la distinción Creador/creatura; por eso tampoco hace alusión a una propiedad que se encuentra ligada a la inherencia categorial propia de un accidente.

Por su parte, en el plano gnoseológico, al no identificarse con el ser conceptual, la *ratio rei* indica apertura intelectual al ser infinito; lo cual se manifiesta finalmente en el plano lingüístico, donde el nombrar una *ratio* conlleva la triple articulación dionisiana de causalidad, negación y eminencia. En esta articulación, la presencia del deseo racional parece ineludible. En efecto, el tocar intelectualmente a Dios produce un anhelo tal de posesión de Él que se traduce luego en su nombramiento como lo que es, lo que no es y lo que está más allá del ser que es. Esto último no puede ser alcanzado por la sola razón, sino tan sólo por una razón a la que le esté adjunta la voluntad. Tampoco, claro, puede ser alcanzado por la sola voluntad, siendo la voluntad el deseo precisamente de una razón. Tanto en Tomás como en

Alberto, el racionalismo es insuficiente, pero el voluntarismo sencillamente no tiene sentido.

El despertar del deseo racional se debe a la existencia en lo creado de su semejanza con un ejemplar incausado. Con su despertar, lo que ese deseo intenta es reducir la desemejanza con su ejemplar. En este sentido, cabe destacar que el dinamismo de esta semejanza/desemejanza propia del deseo racional respecto de su ejemplar es más intenso que la semejanza/desemejanza propia del conocimiento, en la medida en que la causalidad del bien alcanza no sólo el ente —esto es, lo susceptible de conocimiento— sino también el no-ente, esto es, el ser que está más allá del conocimiento y del ente, esto es, del ser en acto.

Para concluir, me gustaría aludir a que si bien nadie puede negar la lucidez del famoso aforismo: «Realismo sin empirismo en filosofía, esto es lo más difícil»,⁴¹ tal vez aun más difícil de realizar sea lo que se desprende de este otro, establecido de modo más reciente: «No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*».⁴² A la vista de lo expuesto, sería difícil no reconocer la filiación de ese pensamiento: para entenderlo de verdad, indudablemente se requiere seguir recobrando y actualizando reflexiones medievales del tipo de las expuestas.

Santiago Argüello es Doctor en Filosofía, Licenciado en Estudios Medievales e investigador del CONICET (Argentina). yagoarg@yahoo.com.ar

Recibido: 30 de septiembre de 2012.

Aceptado para su publicación: 19 de octubre de 2012.

41 Ludwig WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, VI, 23; en ID., *Schriften*, t. VI, p. 325.

42 BENEDICTUS PP. XVI, *litterae encyclicae Caritas in veritate*, n. 30 (disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html#_ednref104)

Observaciones sobre la belleza y su trascendentalidad en Alberto Magno

HUGO COSTARELLI BRANDI

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

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

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

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

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

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

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

1. Introducción

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

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

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

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

2. La *Summa de Bono*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12 Cfr. *Sap.* XI, 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. El comentario a los *Nombre Divinos*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sobre las partes proporcionadas de la materia».²⁵ Esto permite advertir que el *pulchrum* como procesión efectiva del bien y de la luz los implicará pero desde un nuevo horizonte. En efecto, si se atiende a la razón propia de lo bello, Alberto advierte que es triple. En primer lugar ella es «el esplendor de la forma sustancial o accidental sobre las partes proporcionadas y terminadas de la materia [...] y esto es como la diferencia específica que plenifica la razón de lo bello».²⁶ La primera aproximación del Magno a lo bello, aquella que destaca su razón propia, es el carácter luminoso de la forma. Esta afirmación parece reconocer en Plotino sus fuentes ya que el Egipto había indicado que la luz como forma *pulcrifica* al colorear: «la belleza del color es simple debido a la conformación y a su predominio sobre la tenebrosidad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea y es razón y forma».²⁷ Si la luz, garantiza la cognoscibilidad de un ente a otro ser lumínico activo, léase a un ser espiritual, entonces lo bello habla, al menos en el primer sentido que Alberto le atribuye, de una plenitud de luz, de una *información* plena, donde la materia ha sido proporcionada a la forma, ha sido adecuadamente organizada, acabada y limitada, de manera que aparezca en su plenitud.

Ahora bien, si el ente aparece en ese estado, es decir perfecto, entonces es imposible pensar lo bello separado de lo bueno. Esto es lo que destaca la segunda coordenada que describe al *pulchrum*: «en segundo lugar, es lo que atrae hacia sí el deseo, y tiene esto en cuanto es bien y fin».²⁸ Esta segunda indicación vuelve sobre la unidad bien-belleza en virtud de que lo bello es visto aquí en su faz perfecta: el ente terminado por la forma en toda plenitud, perfecto en sí, se constituye en fin que atrae el deseo. Esta unidad se apoya en que lo bello «está en el mismo sujeto en el que está lo bueno».²⁹ Nótese aquí la convertibilidad

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

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

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

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

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

en el supuesto que presenta el bien y la belleza.

La tercera faceta que limita al *pulchrum* reúne los aspectos precedentes en uno solo: «en tercer lugar, [...lo bello...] es lo que congrega todas las cosas y tiene esto de parte de la forma, cuyo esplendor hace lo bello». ³⁰ Este aspecto pretende sintetizar los precedentes pues por una parte advierte que bien y belleza se identifican y por otra que se diferencian. En cuanto a lo primero, la identidad viene dada por la forma que constituye el sujeto último de ambos nombres. En efecto, cuando Alberto habla de la actividad *congregante de la forma* se refiere a su capacidad unificadora como principio activo de todo ente. La materia de suyo tiende a dispersarse, a disgregarse. La forma, por el contrario, tiene la virtud de ordenar las partes en un todo limitando e integrándolas: «toda congregación pertenece a la forma, que es la que delimita la multiplicidad potencial de la materia». ³¹ Tal actividad formal hace que el ente sea lo que debe ser, en breve, que sea perfecto y por tanto bueno. Sin embargo, en cuanto a lo segundo, la perfección es también un triunfo de la luz sobre las tinieblas, de la forma como ser lumínico sobre la oscuridad material. De esta manera, la unidad bien-belleza es salvada desde la identidad del supuesto, pero en ello se remarca por otro lado lo específico de lo bello al recordar su carácter esplendente.

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

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

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

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

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

En segundo lugar, Alberto destaca que es posible establecer una distinción entre belleza y bien pero sólo de razón. Si lo bello y lo honesto son idénticos en el *subiectum*, no obstante «difieren en su razón, porque la razón universal de lo bello consiste en el resplandor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia o sobre las fuerzas o acciones, por el contrario la razón de lo honesto consiste en atraer el deseo hacia sí». ³⁴

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

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

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

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

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

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

4. Conclusión

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

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

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

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

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

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

Recibido: 13 de marzo de 2013.

Aceptado para su publicación: 25 de abril de 2013.

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

El conocimiento humano acerca de Dios según el pensamiento de Alberto Magno

PABLO SANTIAGO FURLOTTI

Resumen: La cuestión sobre la posibilidad de conocer naturalmente algo acerca de Dios fue abordada por numerosos pensadores medievales. El tema no era sencillo, pues requería considerar los alcances del intelecto humano, elaborar argumentos sensatos que conduzcan a Dios y encontrar un modo adecuado de expresión. El propósito del presente trabajo es indagar los planteos de Alberto Magno sobre esta inquietante cuestión y exponer algunas de sus ideas más destacadas.

Palabras clave: Conocimiento humano - Nombres divinos - Teología negativa - Analogía - Fe

Abstract: The question about the possibility of knowing anything about God naturally was broached by numerous medieval thinkers. The issue was not easy, as required considering the scope of the human intellect, make sensible arguments that lead to God and find an appropriate way of expression. The purpose of this study is to investigate the proposals of Albertus Magnus on this worrying issue and expose some of his significant ideas.

Key words: Human knowledge - Divine names - Negative theology - Analogy - Faith

1. Introducción

El humano es un ser capaz de conocer. Esta es una verdad que fácilmente podemos constatar. No obstante, esta capacidad de conocimiento es limitada y no libre de error.

©*Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 6 (2013), pp. 79-90. ISSN: 1851-8753

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

Desde la antigüedad se ha planteado la cuestión acerca de la posibilidad de conocer algo referente a un ser superior. En la Biblia encontramos textos que expresan la posibilidad de llegar a Dios por medio de sus obras.

Los cielos cuentan la gloria de Dios, la obra de sus manos anuncia el firmamento; el día al día comunica el mensaje, y la noche a la noche trasmite la noticia.

No es un mensaje, no hay palabras, ni su voz se puede oír; mas por toda la tierra se adivinan los rasgos, y sus giros hasta el confín del mundo.¹

En Sabiduría, libro del Antiguo Testamento perteneciente al grupo de los sapienciales, se encuentra un bello texto en el que se afirma la posibilidad de acceder en cierto modo a Dios por medio de la belleza de las realidades existentes en el mundo.

Sí, vanos por naturaleza todos los hombres en quienes había ignorancia de Dios y no fueron capaces de conocer por las cosas buenas que se ven a Aquél que es, ni, atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice; sino que al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo los consideraron como dioses, señores del mundo. Que si, cautivados por su belleza, los tomaron por dioses, sepan cuánto les aventaja el Señor de éstos, pues fue el Autor mismo de la belleza quien los creó. Y si fue su poder y eficiencia lo que les dejó sobrecogidos, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es Aquel que los hizo; pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor.²

Por su parte, Pablo de Tarso afirma algo semejante en uno de sus escritos:

En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia; pues lo que

1 *Salmos* 19(18), 2-5.

2 *Sabiduría* 13, 1-5.

de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad.³

En el transcurso del período patrístico-medieval, muchos pensadores cristianos reflexionaron en torno a la posibilidad humana de conocer algo acerca de Dios, por ejemplo, Agustín de Hipona y Anselmo de Canterbury, entre otros. Los pasajes citados anteriormente y otros que podemos hallar en los libros que componen la Biblia, invitaban a ello. En este breve trabajo se pretende presentar, en líneas generales, las indagaciones de Alberto Magno sobre el conocimiento humano acerca de Dios y su relación con la fe.

2. Posibilidad de un conocimiento natural acerca de Dios

En el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Alberto estudia la posibilidad del conocimiento humano acerca de Dios y sus alcances.⁴ En los escritos del Nuevo Testamento y de las obras de San Agustín⁵ se pueden hallar relevantes pasajes que expresan la posibilidad de un conocimiento racional de Dios. Sin embargo, no deben olvidarse los límites del mismo.

Alberto señala⁶ que frente a la cuestión acerca del conocimiento de Dios se puede objetar que conocer algo significa captarlo en su esencia. Pero para que esto sea posible debe darse una cierta proporción entre el cognoscente y lo conocido. Entre el intelecto finito del ser humano y el ser infinito de Dios no hay proporción sino una distancia inconmensurable, por lo tanto, parece que no puede haber conocimiento de Dios. A esto se puede añadir que el proceso cognoscitivo humano comienza por los sentidos y discurre siempre por vía de composición o de

3 *Romanos* 1, 18-23.

4 Cfr. Ingrid CRAEMER RUEGENBERG, *Alberto Magno*, Herder, Barcelona, 1985, pp. 40-43; Mercedes RUBIO, *El conocimiento de Dios según Alberto Magno*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998, pp. 21-24.

5 Cfr. Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 6, 9.

6 Cfr. Alberto Magno, *In Sententiarum*, I, d. 1, a. 15.

resolución. Pero Dios es simple y no se puede alcanzar conocimiento de Él combinando términos y conceptos, pues de este modo no se captaría su simplicidad. Por consiguiente, nuevamente debemos reconocer que, al parecer, no se puede conocer racionalmente a Dios.

De las objeciones mencionadas se puede advertir que los atributos que más resistencia presentan a la posibilidad humana de conocer a Dios son su infinitud y su simplicidad esencial. Lo infinito no puede ser comprendido por lo finito y lo simple no puede ser objeto de un intelecto que procede por composición y división de los términos de la cosa captada, pues lo simple carece de términos.

Frente a estas objeciones en apariencia incuestionables, Alberto explica que Dios es incomprensible en sentido absoluto (*simpliciter*) por ser infinito, en consecuencia no se puede alcanzar algo de Él más que relativamente (*secundum quid*), considerando lo que implica ser infinito. Infinitud hace referencia a aquello que excede el entendimiento y que posee una *virtus* inmensa. Esto nos abre el camino para alcanzar, de manera muy limitada, algún conocimiento de Dios, ya que podemos inferir que Él no es como los entes que captamos en el mundo.

El maestro de Colonia señala que es preciso distinguir dos sentidos de la palabra comprensión. En un primer sentido significa alcanzar los términos de una cosa; en el segundo, se alcanza algo como el fin propio. Es en este último sentido como el entendimiento humano puede lograr un atisbo del Ser supremo. Por ello, Alberto afirma que podemos alcanzar a Dios con la mente pero de ninguna manera comprenderlo, es decir, encerrarlo y agotarlo en una definición.

3. De los seres sensibles a Dios

En un bello texto de *Summa Theologiae* en que cita a Cicerón, Alberto afirma que si encontramos un palacio en el desierto y numerosas golondrinas en las cercanías del mismo, de la disposición de aquella edificación inmediatamente resulta claro que las aves no son las constructoras y que las partes componentes fueron elaboradas por una inteligencia. De modo similar, resul-

ta claro que el mundo no es obra de un ser intramundano, sino de un ser sabio cuyo poder supera cualquier fuerza mundana.⁷ Esto pone de manifiesto que para el maestro de Colonia las realidades sensibles constituyen una vía de acceso a Dios, quien es considerado como la fuente de la que proceden los efectos. Los entes sensibles que entran en la consideración del intelecto humano se manifiestan como contingentes y, por ello, su existencia no puede explicarse desde sí mismos. Su finitud conduce, de alguna manera, a una causa extrínseca. Si se analizan las pruebas sobre la existencia de Dios que desarrolla Alberto en *Summa Theologiae* y otros escritos, se advierte que todas parten de un hecho sensible, por ejemplo, el cambio y la mutabilidad de los entes. A partir de allí se desarrolla la argumentación hasta llegar a la existencia de una Causa Suprema.⁸

No cabe duda que este conocimiento a través de los efectos es limitado y precario. No obstante, constituye el punto de partida fundamental para el conocimiento humano, el cual comienza por la percepción de los sentidos. Aunque la causa es, por naturaleza, anterior a los efectos, los seres humanos captamos primero los efectos y, a través de ellos, nos elevamos a la causa.⁹ Es decir, desde un punto de vista metafísico, antes que las montañas, selvas, continentes y todo lo que constituye el universo exista, Dios es. Sin embargo, desde un punto de vista gnoseológico, los seres humanos captamos en primer lugar los entes mundanos y a través de ellos nos elevamos, de alguna manera, a Dios. Las creaturas son vestigios que conducen a Dios.¹⁰

En el fondo de estas reflexiones de Alberto Magno subya-

7 Cfr. Alberto Magno *Summa Theologiae*, I, q. 14. También cfr. Ingrid CRAEMER RUEGENBERG, *Alberto Magno*, Herder, p. 45; Pedro RIBES MONTANÉ, *Cognoscibilidad y demostración de Dios según Alberto Magno*, Balmes, Barcelona 1968, pp. 129-130.

8 Cfr. Pedro RIBES MONTANÉ, *Cognoscibilidad y demostración de Dios según Alberto Magno*, pp. 158-160.

9 Cfr. Alberto Magno, *Super Dionysium de Divinis Nominibus*, c. 4 §61, 35-38; Mercedes RUBIO, *El conocimiento de Dios según Alberto Magno*, p. 34.

10 Cfr. Alberto Magno, *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, c. 2.

ce la concepción metafísica del principio de causalidad.¹¹ Sin esta noción fundamental los análisis del maestro de Colonia no tendrían sentido. Dios es causa ejemplar y eficiente de los entes creados. Es causa ejemplar porque las razones de las cosas creadas están en Dios; es causa eficiente porque dona el ser para que las criaturas existan.¹²

A lo expuesto se debe añadir una idea de gran importancia que aparece en el comentario de Alberto al *De Divinis Nominibus* de Dionisio Areopagita. Dios no sólo es causa ejemplar y eficiente de la que todo procede, sino también causa final, pues a Él tienden todos los seres¹³. Tal como señala Mercedes Rubio, podemos percibir aquí la estructura metafísica *exitus-reditus* procedente del pensamiento neoplatónico.¹⁴ Por consiguiente, de la consideración de Dios como causa a partir de los entes sensibles podemos conocer que todo procede de Él y que todo se orienta hacia Él como fin. Sin lugar a dudas este conocimiento de Dios es fragmentario y limitado, pero no deja de ser una aproximación relevante.

11 Cfr. Pedro RIBES MONTANÉ, *Cognoscibilidad y demostración de Dios según Alberto Magno*, pp. 126-136.

12 Cfr. Alberto Magno, *Super Dionysium de Divinis Nominibus*, c. 7 §61; Mercedes RUBIO, *El conocimiento de Dios según Alberto Magno*, pp. 37-40.

13 Cfr. Alberto Magno, *Super Dionysium de Divinis Nominibus*, c. 1 §57.

14 Cfr. Mercedes RUBIO, *El conocimiento de Dios según Alberto Magno*, p. 39; Pablo SICOULY, «Filosofía y teología en Alberto Magno, comentarador del *Corpus Dionysiacum*», *Studium. Filosofía y Teología*, T. V, Fasc. 9 (2002) 23-37; Pablo SICOULY, «'Prima philosophia' y 'theologia' en san Alberto Magno», *Fe y razón. Encuentro y mediación. Jornadas de estudio sobre el pensamiento patristico y medieval*, UNSTA, San Miguel de Tucumán 2002, pp. 109-123; Marcelo AGUIRRE, «*Universale fluere essendi a Prima Causa* según el *De Causis* de fray Alberto de Colonia OP», *Fe y razón. Diálogo e interacción. II Jornadas de estudio sobre el pensamiento patristico y medieval*, UNSTA, San Miguel de Tucumán 2004, pp. 209-224.

4. Nombres divinos y teología negativa¹⁵

Alberto se plantea si, además de que es, se puede conocer algo de Dios. Dado que el Ser Supremo es una causa que dista infinitamente de lo causado, parece que no se puede conocer de ella sino que es. El maestro de Tomás de Aquino intenta dar respuesta distinguiendo dos modos en que es posible conocer algo a partir de sus efectos: el primero es la proporción entre la causa y lo causado, la cual no se da entre Dios y sus criaturas. El segundo es el de la consideración de la *ratio* divina de la que procede lo causado. En efecto, si se atiende a la razón por la cual lo causado refiere a su causa en cuanto procede de ella y es conservada y gobernada de manera tal que se oriente al bien, entonces se percibe un reflejo de la causa en lo causado.¹⁶ Por lo tanto, las criaturas reflejan, de alguna manera, al Creador. Podríamos decir, utilizando la expresión de Pablo de Tarso en *1 Corintios* 13¹⁷, que es ellas vemos como en un espejo enigmático al Principio de todas las cosas.

Alberto aborda la cuestión acerca de los nombres que pueden atribuirse a Dios. A simple vista, parecería que es imposible atribuir nombres a Dios por ser sumamente simple. Cuando atribuimos nombres a las diversas realidades utilizamos diferentes términos y los combinamos conformando proposiciones con sujeto y predicado, lo cual manifiesta composición.¹⁸ Para atribuir diversos nombres a Dios sin olvidar su simplicidad es preciso utilizar un modo de significación diverso al que usamos cuando designamos las realidades mundanas. La nominación atribuida a Dios, para ser verdadera, deberá ser “purificada”. Un primer paso para lograrlo sería considerar que la Naturaleza divina por

15 Cfr. José MORAGA ESQUIVEL, «El ocultamiento luminoso de Dios. Alberto Magno: *Super Mysticam Theologiam Dionysii*», *Veritas*, Vol. III, N° 19 (2008) 345-370; José MORAGA ESQUIVEL, «Teología: una ciencia admirable. Aproximación a la noción de teología según Alberto Magno en *De mirabili scientia Dei* (lib. I, prol. et tract. 1)», *Veritas*, N° 24 (2011) 187-209.

16 Cfr. Alberto Magno, *In Sententiarum*, I, d. 3, a. 2.

17 Cfr. *1 Corintios* 13, 12.

18 Cfr. Alberto Magno, *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, c. 5.

ser simple está por encima de toda composición de sujeto y predicado y que semejante modo de hablar es una necesidad del modo humano de entender, ajeno a Dios.¹⁹ Se debe tener en cuenta que los nombres aplicados a Dios se toman de las designaciones que se utilizan para referirse a los entes creados, por lo tanto si se los emplea para atribuirlos a la Primera causa sin modificar su significación original, serían falsos. Es decir, si se aplica el nombre “Padre” a Dios en el mismo sentido en que se aplica a un ser humano, se estaría faltando a la verdad. Solo el nombre utilizado de modo eminente en Dios puede aproximar el intelecto humano a un conocimiento de Dios. Alberto afirma que los atributos negativos se aplican a Dios con certeza y los positivos con imprecisión.²⁰ Sin embargo, la designación negativa de lo divino no significa imperfección sino algo que excede la capacidad humana de comprensión.²¹ Dado que el ser humano no puede conocer la esencia divina sino sólo por las notas que se hallan en los efectos, no le es posible atribuir a Dios nombres de modo afirmativo. Sólo se referirá a Él con mayor certeza si niega el modo de significar que tienen los nombres tomados de la realidad sensible.²² El maestro de Tomás de Aquino declara la superioridad de los nombres negativos sobre lo afirmativos para designar a Dios. Las negaciones actúan reduciendo la confusión de nuestro intelecto (confusión que tiene lugar por un exceso de luz, como sucede con ojos del murciélago o la lechuza ante la luz del día)²³, en orden a disponerle para aproximarse a algo cierto. La negación constituye un instrumento de precisión del intelecto finito.

Alberto reconoce la legitimidad de las designaciones afirmativas de Dios en cuanto que toda negación se apoya en una afirmación de lo negado. Lo estrictamente negativo no puede ser objeto de conocimiento, sino en contraposición con lo ne-

19 Cfr. Pedro RIBES MONTANÉ, *Cognoscibilidad y demostración de Dios según Alberto Magno*, pp. 142-143.

20 Cfr. Alberto Magno, *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, c. 5.

21 Cfr. Alberto Magno, *Super Dionysium de Divinis Nominibus*, c 1 §51.

22 Cfr. Alberto Magno, *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, c. 1.

23 Cfr. Alberto Magno, *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, c. 1.

gativo. El contenido de los nombres es, por tanto, verdadero conocimiento del ser divino, aunque esto no significa comprensión. Dios no puede ser definido, y por ello, tampoco puede ser comprendido.

5. Analogía

Alberto se ocupa de la cuestión del modo de expresión por analogía que se ubica entre la univocidad y equivocidad. Al respecto, afirma:

Hay que decir que una misma cosa no se puede predicar ni unívocamente ni del todo equívocamente del creador y la criatura sino por analogía, es decir, según la proporción de relación de algo uno común mentalmente (...) Así se dice Dios justo por la justicia por la cual retribuye y que es El a su modo y el hombre se dice justo con la justicia por la cual da a cada cual lo que es suyo, y que no es él a su modo. Así que esos nombres se predicán de Dios y de la criatura por orden de prioridad y posterioridad.²⁴

De este texto se desprende que, según Alberto, la analogía es un modo privilegiado con el que cuenta el ser humano para referirse a Dios. Este se fundamenta en la concepción jerarquizada de la realidad que tiene Alberto. Precisamente la escala de los seres nos permite elevarnos, por analogía, al Ser supremo.

A esta concepción se debe añadir otro modo de entender la analogía que Alberto Magno explica en su comentario a la obra *Teología Mística* de Dionisio Areopagita: la analogía de imitación²⁵ (analogia imitationis). Los seres creados guardan cierta semejanza con el Creador porque tienden a imitarle en la medida en que pueden. Ciertas criaturas lo imitan de manera natural, sin deliberación (un asno, una piedra, etc.). Otras, en cambio, lo hacen deliberadamente (los seres humanos). Esta forma de analogía también constituye una vía posible para alcanzar siquiera

24 Alberto Magno, *Summa Theologiae.*, I, q. 59, citado en Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales: selección de textos*, BAC, Madrid 1996, pp. 210-211.

25 Cfr. Alberto Magno, *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, c. 1 y 2.

un atisbo del Ser divino.

6. Conocimiento racional y fe

Conforme a lo expuesto anteriormente, resulta claro que para Alberto Magno el alcance del conocimiento humano con respecto a Dios es limitado. Solo es posible trascender los límites de la razón con el auxilio divino. El maestro del siglo XIII utiliza las siguientes expresiones para referirse a ese don de Dios: “luz divina” y “luz sobrenatural”.²⁶ Este auxilio de lo alto posibilita en el ser humano el ámbito de la fe. Sólo la fe permite acceder a lo que está más allá de las fronteras del conocimiento humano natural. Eduardo Briancesco²⁷ afirma que San Alberto insiste en numerosas ocasiones en el carácter intelectual de la fe, pero aclara que es una verdad que no es objeto de especulación y raciocinio. El maestro de Tomás de Aquino sostiene que el progreso natural del saber está regulado por la razón deductiva. En cambio, el logro del conocimiento de fe, se realiza por encima del intelecto humano. En el conocimiento natural, los primeros principios son las premisas supremas y evidentes que no pueden ponerse en duda. La fe, en cambio, se derrama como una luz.

Por consiguiente, el conocimiento natural de Dios no genera la fe, pero puede preparar el camino para que el Todopoderoso obre con su gracia iluminando la oscuridad del intelecto humano.

26 Cfr. Alberto Magno, *Super Mysticam Theologiam Dionysii*, c. 1 y 2.

27 Cfr. Eduardo BRIANCESCO, «La teología de la fe en san Alberto Magno», en *Teología*, N° I (1962) 35-54. También Cfr. Pablo SICOULY, «El ‘Paradigma Albertino’ de mediación de razón y fe en torno a una obra reciente de Alain de Libera», *Fe y razón. Diálogo e interacción. II Jornadas de estudio sobre el pensamiento patristico y medieval*, UNSTA, San Miguel de Tucumán 2004, pp. 143-159; Leo ELDERS, «La naturaleza de la metafísica según san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino», *Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino*, Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael 2009, pp. 43-64; Mercedes RUBIO, «El amor a la verdad según S. Alberto Magno», *Revista Española de Filosofía Medieval*, N° 17 (2010) 21-36.

7. Consideraciones finales

En la encíclica *Fides et ratio* publicada 1998 por el papa Juan Pablo II se afirmaba que la fe y la razón son dos alas con las que el ser humano puede elevarse a Dios. Asimismo, se decía en ese escrito pontificio que fueron numerosos los pensadores que intentaron poner de manifiesto los vínculos entre fe y razón. Allí se mencionaba a Alberto Magno como uno de esos insignes maestros.

Con la aparición de las primeras universidades, la teología se confrontaba más directamente con otras formas de investigación y del saber científico. San Alberto Magno y santo Tomás, aun manteniendo un vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fueron los primeros que reconocieron la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación. Sin embargo, a partir de la baja Edad Media la legítima distinción entre los dos saberes se transformó progresivamente en una nefasta separación. Debido al excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe. Entre las consecuencias de esta separación está el recelo cada vez mayor hacia la razón misma. Algunos comenzaron a profesar una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma.²⁸

Alberto Magno fue un pensador consiente de los alcances y de los límites del conocimiento humano. Sin caer en un total escepticismo, ni en un radical racionalismo, el maestro medieval fue capaz de presentar una posición equilibrada acerca de las capacidades cognoscitivas del hombre y de las posibilidades de conocer a Dios.

Tomando como modelo el modo de proceder de Alberto Magno, probablemente se podrán encontrar caminos más adecuados para comprender las relaciones entre razón y fe, y entre filosofía y teología.

²⁸ *Fides et ratio*, N° 45.

Pablo Santiago Furlotti es profesor y licenciado y doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo – Mendoza. Es becario de CONICET. pasan11@hotmail.com

Recibido: 12 de septiembre de 2012.

Aceptado para su publicación: 10 de noviembre de 2012.

El atributo divino de simplicidad en la *Summa theologiae* de Alberto Magno

JUAN JOSÉ HERRERA O.P.

Resumen: El desarrollo albertino más acabado acerca de la simplicidad de la esencia divina pertenece a la *Summa theologiae*, redactada a partir de 1268. Allí también se estudian otras propiedades como la esencialidad y la inmutabilidad, pero la que aparece en perfecta correspondencia con la unidad divina es la simplicidad. Nuestro trabajo busca analizar los principales argumentos expuestos por Alberto Magno en la q. 20 del primer libro de la *Summa*, y detectar los núcleos especulativos que dan razón de la consistencia de la doctrina de la simplicidad divina y de su coherencia con la multiplicidad de atributos y de personas en Dios.

Palabras clave: Alberto Magno - *Summa theologiae* - Atributos divinos - Simplicidad

Abstract: The Albert the Great's most complete development of the simplicity of the divine essence is in his *Summa Theologiae*, written about 1268. In this work, he also studied other properties such as essentiality and immutability, but simplicity is which appears in a perfect correspondence with the divine unity. This paper analyzes the main arguments by Albert the Great in q. 20, book I of the *Summa*, looking to find the speculatives topics that explain the doctrine of divine simplicity consistent with the multiplicity of attributes and persons in God.

Keywords: Albert the Great - *Summa theologiae* - Divine attributes - Simplicity

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013), pp. 91-112. ISSN: 1851-8753

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

1. Introducción

Alberto Magno hizo referencia a la simplicidad divina en numerosos pasajes de sus obras, pero los análisis mayores se encuentran en sus comentarios a las *Sententiae*, a la *Metaphysica*, al *Liber de causis* y en la *Summa theologiae*.¹ La *Summa*, compuesta a partir de 1268,² ofrece la mejor reflexión, por su madurez y síntesis, sobre aquella propiedad entitativa de Dios. Una rápida consideración de la primera parte de este texto permitirá visualizar el lugar que ocupa el estudio albertino del atributo divino de simplicidad.

El teólogo de Colonia se pregunta en los primeros capítulos si Dios es cognoscible y cómo se puede acceder a él; quiénes son los sujetos que pueden conocerlo; cuál es el medio por el que se adquiere dicho conocimiento; si se puede nombrar a Dios, etc. (tr. 3, qq. 13-18). En el cuarto tratado, siguiendo el esquema tradicional de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, ingresa en las cuestiones de la esencialidad (q. 19), la simplicidad (q. 20) y la inmutabilidad de Dios (q. 21), que conducen a la reflexión sobre la eternidad divina y sus derivados en el orden creado, como son la evieternidad y la temporalidad (tr. 5, qq. 22-23). El sexto tratado desarrolla tres trascendentales: *unum*, *verum* y *bonum* (qq. 24-26, 28), para luego resolverlos en Dios (q. 29). De este modo, Alberto destaca una perfecta correspondencia entre los atributos y las propiedades trascendentales, hallándose la simplicidad en consonancia inmediata con la unidad.

En lo que atañe particularmente a la simplicidad divina, la vigésima cuestión del cuarto tratado brinda un verdadero compendio del tema. Dividida en cinco capítulos, explora los siguientes puntos: a) Si Dios es simple; b) De qué tipo es la simplicidad divina (cierra este capítulo una discusión sobre la

1 Cfr. Alberto Magno, *In Sententiarum*, I, d. 8, aa. 22-35 (ed. A. Borgnet, t. 25, 1893, pp. 250-270); *Metaphysica*, XI, tr. 2, cc. 7-8 (ed. Coloniensis, t. 16/2, 1960, pp. 491-494); *De causis et processu universitatis a prima causa*, I, tr. 1, cc. 8-10 (ed. Coloniensis, t. 17/2, 1993, pp. 16-24); *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20 (ed. Coloniensis, t. 34/1, 1978, pp. 97-108).

2 Cfr. D. Siedler-P. Simon, «Prolegomena», en Alberto Magno, *Summa theologiae*, pp. v-xvi.

trascendencia divina en la que se rechaza que Dios sea la forma o la materia de lo creado);³ c) Cuánta es la simplicidad divina (al final de este capítulo hay un corolario de carácter lógico que explica por qué Dios no está en ningún género);⁴d) Si es propio de Dios ser simple en el confín de la simplicidad; e) Si al compararse con la simplicidad divina, todas las cosas simples deben ser tenidas por compuestas.

Nuestro trabajo intentará analizar los principales argumentos formulados a lo largo de la q. 20 del primer libro de la *Summa*, y descubrir los núcleos especulativos que dan razón de la consistencia de la doctrina de la simplicidad divina y de su coherencia con la multiplicidad de atributos y de personas en Dios.

2. Simplicidad y Trinidad

La pregunta acerca de la simplicidad de la esencia divina no es fácil de responder. La revelación de la trinidad de personas en Dios se presenta como la más radical objeción contra aquella propiedad esencial. Alberto confronta decididamente ambas verdades al inicio de su estudio.

En primer lugar, expone cuatro argumentos para justificar la simplicidad.⁵ Dios es simple porque: a) es verdaderamente uno, no hay en él ningún número, nada tiene distinto de su esencia (Boecio); b) es el primer ente, primer principio en el orden de los eficientes («omnes conveniunt in hoc»);⁶ c) es ser necesario, no depende de ningún tipo de causa (Avicena); d) es esencialmente forma, no puede ser o llegar a ser sujeto de algo (Boecio). Por consiguiente, Dios ni es compuesto, ni es susceptible de composición.

Luego, introduce la impugnación más significativa, verosí-

3 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, l. 39-p. 104, l. 47).

4 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 106, l. 81-p. 107, l. 46).

5 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 98, ll. 28-64).

6 Entendemos que Alberto se refiere a todos: aristotélicos y platónicos, paganos y cristianos.

milmente elaborada a partir del dato de fe y que tiene que ver con la identidad del Dios cristiano: la multiplicidad de personas parece formar composición con la única naturaleza divina de modo análogo a como varios sujetos entran en composición con la naturaleza humana al participar de ella. Por tanto, habría en Dios composición de las tres hipóstasis divinas con la naturaleza divina.⁷

Alberto apela a la doctrina tradicional que enseña la distinción entre las personas en virtud de las relaciones de origen (*per relationem originis*). Aquí emerge nuevamente el pensamiento boeciano en el que la relación *in divinis* no añade una diversidad esencial numérica, ni tampoco constituye un accidente predicamental; ella nada agrega ni cambia en cuanto al ser sustancial o absoluto. Hay ciertamente un número en la Trinidad, pero no es un número que multiplique la esencia divina dividiéndola.⁸ El modo diverso de existencia suscitado por la relación (distinto por otro según el origen y no por sí mismo) no introduce composición,⁹ la naturaleza común no se particulariza en diversos, sino que permanece numéricamente idéntica, en un mismo ser divino, en los tres sujetos.

Ahora bien, al diverso *modus existendi* provocado por la relación, sigue un *modus significandi* también diverso. Por ello se debe cuidar que los nombres atribuidos a Dios desde diferentes perspectivas, absoluta (*indistinctum*) y relativa (*distinctum*), no conduzcan al error de concebir una distinción real y, por tanto, una cierta composición entre la única esencia y las personas

7 Puede verse sobre todo *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 97, ll. 50-59). Prácticamente todas las objeciones de este capítulo se apoyan en diferentes aspectos de la teología trinitaria.

8 Cfr. Boecio, *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii*, II (ed. H. F. STEWART, E. K. RAND, S. J. TESTER, 1978², p. 12, ll. 55-58), III (p. 16, ll. 50-53).

9 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 72-74): «In divinis [...] relatio non dicit diversam existentiam, sed tantum diversum existendi modum». Cfr. G. EMERY, «La relation dans la théologie de S. Albert le Grand», en W. SENNER et alii (eds.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 455-465 [en particular pp. 458-461].

divinas. Esto puede ocurrir, por ejemplo, al confundirse la consideración de lo que es comunicable e incommunicable en Dios.¹⁰ Los términos tomados por sí mismos, sin la referencia al atributo de simplicidad, pueden dar a entender un Dios compuesto; pero, en verdad, la identidad entre uno y otro es real y absoluta, aunque los modos de existir y de significar son diversos. Con la propiedad divina de innascibilidad tenemos otra muestra, pues lo innascible, según el ser absoluto, se identifica realmente con el Padre, que es ingénito (negación de una relación de origen), y viceversa;¹¹ sin embargo, innascibilidad (sin principio) no dice lo mismo que paternidad, propiedad de aquel que es principio -sin principio- en el orden de la relación.¹² Una comparación asiste estas explicaciones: un punto puede ser juzgado como principio o como fin, ambas percepciones refieren distintos modos de existir, modos que ninguna composición de cantidad significan en el punto.¹³

El primer capítulo también explicita la confluencia de la razón y de la fe en la conceptualización del atributo de simplicidad: «hay que sostener y creer firmemente que Dios es simple, de ninguna manera compuesto, tanto según la fe como según la filosofía».¹⁴ Con idéntica convicción, Alberto había escrito algo

10 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 31-40).

11 Cfr. Alberto Magno, *In Sententiarum*, I, d. 28, aa. 1-6 (ed. A. BORGNET, t. 26, 1893, pp. 52-64).

12 Buenaventura, por su parte, acerca demasiado el significado de estos términos, al punto de afirmar que por ser innascible es por lo que la hipóstasis del Padre engendra al Hijo, cfr. Idem, *In Sententiarum*, I, d. 27, pars 1, a. un., q. 2, sol et ad 3 (ed. PP Collegia a San Bonaventura, t. 1/2, 1883, pp. 469-472); d. 28, a. un., q. 2 (pp. 499-500).

13 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 41-57).

14 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 98, ll. 84-86): «Firmiter tenendum est et credendum deum esse simplicem et incompositum et secundum fidem et secundum philosophiam». En relación con el doble asentimiento de la razón y de la fe, hay un antecedente en Gilbert de Poitiers, *Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium* (ed. N. M. HÄRING, 1966, p. 235, ll. 66-67): «quia tam philosophis ratione quam catholicis fide certa sunt que [Boethius] demonstrat».

parecido en relación con la inmutabilidad en su *Comentario a las Sentencias*.¹⁵ Permanece, no obstante, sin individualizar algún pasaje que descubra la simplicidad divina como verdad de fe.

3. La inigualable simplicidad de la esencia divina

En un segundo capítulo bastante amplio, la q. 20 de la *Summa* busca determinar de qué tipo es la simplicidad de Dios (*qualis sit simplicitas eius*). Para ello tiene en cuenta los conocimientos filosóficos relativos a las distintas especies de simplicidad. Parte de la simplicidad de la cantidad, como la que se da en la unidad y el punto; pasa por la simplicidad de los principios de cualquier compuesto (como la materia y la forma), pues de lo contrario habría que ir al infinito en la vía resolutive; y finalmente llega a la simplicidad de los inteligibles, es decir, de los entes puramente inmateriales. Pero, a través de varios razonamientos, descarta que la simplicidad divina sea semejante a alguno de los modos de ser simple de las creaturas, ya que estos suponen potencialidad y composición.¹⁶

Más tarde, esta conclusión es objetada duramente al invocarse la semejanza que debe haber entre el efecto y su causa. Las perfecciones que están en las creaturas y que pertenecen a su nobleza son imitaciones del Creador, pero como toda imitación o reproducción es semejanza del ejemplar, tendría que darse una semejanza entre la simplicidad del efecto y la de la causa. Dicho en sentido negativo, todo lo que no se halla en los efectos, tampoco se encuentra en la causa. Por eso, contemplado desde la perspectiva de la simplicidad, el primer principio debería poseer una naturaleza simple semejante a alguno de los géneros de ser simple que se hallan en las creaturas.

15 Alberto Magno, *In Sententiarum*, I, d. 8, a. 16 (p. 245 a): «Dei solius natura et per se et per accidens incommutabilis est: non tantum secundum fidem, sed etiam secundum omnes Philosophos qui aliquid de ipso intellexerunt».

16 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 101, ll. 36-38): «Ex his videtur relinqui, quod simplicitas divina exemplum non habeat vel simile in aliqua simplicitate».

El maestro de Colonia despeja esta cuestión al explicar que nada imita la simplicidad divina en cuanto es divina (*eo modo quo divina est*). Y la razón está en que ninguna creatura puede participar la bondad, que recibe desde la primera causa, según la pureza y la virtud de esta. El hecho de que toda participación implique composición y limitación, descarta la idea de obtener una sentencia unívoca sobre la causa primera a partir de los modos de ser de los entes finitos. En el orden de la semejanza, le corresponde al efecto tener cierta afinidad con la causa, pero no a la causa parecerse al efecto.

La inigualable simplicidad de Dios es confirmada al recurrir con insistencia a la proposición 19 del *Liber de causis*, según la cual Dios es totalmente trascendente a las cosas y le corresponde la simplicidad del primer principio o primera causa y primera bondad.¹⁷

Acompaña esta tesis una serie de opiniones filosóficas (Aristóteles, Boecio, Avicena, Algazel), que confluyen en un mismo enunciado: la simplicidad divina no es semejante a ningún tipo de simplicidad creada. La naturaleza simple de Dios no tiene igual, ya que todo lo que deriva de él es compuesto acto-potencial como, por ejemplo, de *quod est* y *quo est*, o es *ad compositionem*.¹⁸ Lo primero se verifica en los subsistentes, aun en las sustancias separadas; lo segundo, cuando se examinan aisladamente los principios constitutivos de algo. De allí que ningún subsistente finito ni tampoco ninguno de sus componentes sean verdaderamente simples.¹⁹

Si antes Alberto había concluido que la simplicidad divina no se ve reflejada perfectamente en las simplicidades de este

17 Cfr. *Liber de causis*, pr. 19 (ed. A. FIDORA, A. NIEDERBERGER, 2001, pp. 102-103): «Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis».

18 Los responsables de la edición Coloniensis señalan que la distinción entre *quod est* y *quo est* proviene de Gilberto de Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum de trinitate*, III (ed. N. M. HÄRING, 1966, p. 109, ll. 37-38); *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, regula VIII (p. 202, ll. 86-87).

19 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 101, ll. 46-60).

mundo, ahora determina, con mayor precisión metafísica, que eso tampoco ocurre en ninguna naturaleza creada.²⁰ Los efectos creados son semejantes a Dios por imitación, no por igualdad.²¹

3.1 Alberto contra el panteísmo

Junto a los planteos arriba expuestos, el teólogo dominico emprende algo así como un análisis de la simplicidad divina *ad extra*, al cuestionar si Dios es la forma o la materia de todo.²²

En este marco, invocando a Bernardo de Claraval, establece el sentido de algunas expresiones riesgosas de Dionisio y de san Agustín,²³ que podrían dar a entender que Dios es el ser o la forma de todas las cosas. Para el abad cisterciense, Dios es el ser de todo cuanto existe, no esencial, sino causalmente.²⁴ Y es causal, agrega Alberto, según la causalidad eficiente, final y formal (*idealiter*),²⁵ «porque es el que produce, el que forma y el que finaliza el ser de la cosa como paradigma, desde el

20 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, ll. 31-32): «Ex his relinquatur, quod divina simplicitas in creatis nullum habet exemplum».

21 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, ll. 33-38).

22 El Aquinate comparte profundamente esta inquietud, cfr. J. J. HERRERA, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, UNSTA, Tucumán 2011, pp. 589-608.

23 Dionisio, *De caelesti hierarchia*, c. 4 (en Alberto Magno, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. Coloniensis, 36/1, 1993, p. 63, ll. 81-82): «Existentia igitur omnia esse eius participant, esse enim omnium est super esse divinitatis»; Agustín, *Sermón* 117, c. 2, n. 3 (ed. A. DEL FUEYO, P. DE LUIS, 1983, p. 5): «Est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum: forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint».

24 Bernardo de Claraval, *Sermones super Cantica Cantorum*, IV, n. 4 (ed. J. LECLERCQ et alii, t. 1, 1957, p. 20, ll. 17-18): «Esse est ergo omnium quae facta sunt, ipse factor eorum, sed causale, non materiale»; cfr. Idem, *De consideratione ad Eugenium Papam*, V, c. 6, n. 14 (ed. J. LECLERCQ et alii, t. 3, 1963, p. 478, ll. 16-17).

25 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 103, ll. 78-84).

cual se hacen y según el cual se forman y al cual tienden como fin». ²⁶ Por esta razón, Dios tampoco puede ser el alma del mundo, puesto que es el principio del ser del universo. ²⁷ La causa primera nada esencial es de aquello que produce, ni está unida a sus efectos, permanece extrínseca a las cosas que forma y que consume. Dios trasciende absolutamente la creación que ha salido de su poder. ²⁸

Ahora bien, la *Summa* presta una particular atención al panteísmo materialista que había reaparecido varias décadas antes. Según Alberto, la tesis que concibe a Dios como principio material de todo lo que existe se originó con Alejandro de Afrodisia. ²⁹ En la segunda mitad del siglo XII, lo continuó un filósofo belga, David de Dinand (1150-1208), uno de los primeros receptores y asimiladores latinos de los escritos aristotélicos. ³⁰ Para estos

26 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 103, ll. 36-39): «Et est causale secundum efficientem et formalem causam et finalem, quia est efficiens, formans et finiens esse rei sicut paradigma, a quo fiunt et ad quod formantur et ad quod finiuntur».

27 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, ll. 46-52; p. 103, ll. 62-78); *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 1 (ed. Coloniensis, t. 37/1, 1972, p. 15, ll. 1-12); *Metaphysica*, III, tr. 3, c. 11 (p. 150, ll. 90-94); XI, tr. 2, c. 12 (p. 500, ll. 3-5).

28 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 103, ll. 71-72): «Deus autem principium est separatum, nulli essenziale et nulli coniunctum».

29 Cfr. Alberto Magno, *In Sententiarum*, II, d. 1, a. 5, q. 4 (ed. A. BORGNET, t. 27, 1894, p. 17 a).

30 Entre los trabajos pioneros sobre este autor figura el de G. THÉRY, *Autour du Décret de 1210: I.- David de Dinant, Étude sur son panthéisme matérialiste*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Le Saulchoir (Kain) 1925. En las décadas posteriores, el interés por David creció notablemente, cfr. E. MACCAGNOLO, «David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris», en P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 429-442; A. CAPARELLO, «Alberto Magno contro David di Dinant: uno strano materialismo», *Doctor Communis* 48 (1995) 157-180; E. CASADEI, «David di Dinant traduttore di Aristotle», *Freiburger*

autores, Dios, el intelecto y la materia prima son esencialmente idénticos, puesto que son inmóviles, indivisibles y universales. No hay diferencia que los distinga.³¹ Pero esta opinión es realmente absurda, un error contra la fe y contra la filosofía.³² Una correcta interpretación de Aristóteles no soportaría jamás semejante aseveración; tampoco podrían admitirla los *platonici*.

Desde la óptica de la *Summa*, el error consistió en cautivar dentro de un género a tres diferentes tipos de principios identificándolos en la realidad con un *primum formabile*, algo uno de carácter potencial, determinable, presente en toda sustancia material o espiritual. En esta reducción incorrecta de lo real a lo lógico no se puede concebir una diferencia específica y verdadera que los distinga, puesto que son realidades simples. Por otro lado, la no aceptación de esta tesis dispararía la cuestión al infinito en la búsqueda de un principio común. Fue así que la materia prima se convirtió para David en la única realidad verdadera, el único ente inmóvil y en acto, es decir, con características propias de una sustancia.

Alberto expresa su desacuerdo con este proceder que supone que las diferencias entre los entes se producen solo a condición de estar en un género común. De hecho, el ente por sí y el ente

Zeitschrift für Philosophie und Theologie 45 (1998) 381-406; Idem, «Il corpus dei testi attribuibili a David di Dinant», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 48 (2001) 87-124; Idem, art. «David de Dinant», en C. Gauvard (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, PUF, Paris 2004², pp. 391-392; Idem, *I testi di David di Dinant: Filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico, Introduzione ed edizione dei testi*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2008; T. DAGRON, «David de Dinant. Sur le fragment <Hyle, Mens, Deus> des Quaternuli», *Revue de métaphysique et de morale* 108 (2003) 419-436.

31 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 102, l. 59-p. 103, l. 13). Alberto refiere esta posición en múltiples pasajes de sus obras, para una recopilación bastante completa, cfr. G. THÉRY, *Autour du Décret de 1210: I.- David de Dinant*, pp. 13-15, 28-45.

32 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 103, l. 14; p. 104, ll. 1-2).

por accidente se distinguen, y lo mismo sucede con el ente en acto y el ente en potencia; sin embargo, no se distinguen bajo una comunidad genérica. Un género siempre se predica sustancialmente de los sujetos comprendidos en él, pero *ens* no se predica sustancialmente del ente por accidente y del ente en potencia, porque este último no es ni tiene ser, sino en cuanto depende del acto; asimismo, el ente por accidente no es según lo que es (*secundum id quod est*), pero cobra realidad porque de alguna manera se tiene a la sustancia, a saber, como su medida, disposición o relación. No se precisa, entonces, que los que son distintos bajo algo común según analogía, difieran por la distinción de sus partes constitutivas; en todo caso lo hacen según modos, en virtud de lo cual se puede percibir que muchos tienen analogía a uno. No es necesario que entre los distintos haya un principio potencial por modo de género o de materia subyacente o anterior.³³ Con estas aclaraciones, la posición de David es refutada en su misma raíz, allí donde se encuentra su desatino original.

4. Dios en el confín de la simplicidad

El tercer apartado intenta precisar la cantidad de la simplicidad de la esencia divina (*quanta sit simplicitas essentiae divinae*). La *Summa* apela a algunas autoridades para mostrar que Dios está en el confín de la simplicidad. Así, por ejemplo, la proposición 20 del *Liber de causis*: «Primum [...] est simplex in fine simplicitatis».³⁴ Esta máxima fue ponderada por destacadas figuras intelectuales del Medioevo como Alejandro de Hales y Tomás de Aquino.

Además, el gran doctor de la Iglesia, Agustín de Hipona, había enseñado en el libro VI del *De Trinitate* que Dios es verdadera y sumamente simple. En base al texto agustiniano, Alberto explica en primera persona (*dico*) que Dios es simple porque en él se comprueba una triple negación: a) de toda composición esencial y accidental; b) de toda potencialidad de composición,

33 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 2 (p. 104, ll. 25-44).

34 *Liber de causis*, pr. 20 (p. 108).

como sucede de una parte a otra de la esencia, o de las partes con respecto al todo; y c) de posibilidad de formar composición, como ocurre con la naturaleza participada por los individuos de una especie.³⁵ El porqué de estas *abnegationes* y de su veracidad radica en la prioridad divina, es decir, en que Dios es primer ente, primer principio, mientras que lo compuesto es siempre posterior a sus componentes. En cuanto *primum*, Dios es *simplex*, pero en grado superlativo. Esto hace que se encuentre en el confín mismo de la simplicidad.

La determinación de este capítulo señala además tres propiedades divinas que se desprenden de la simplicidad: Dios es incausado, sin ninguna imperfección y no obra por una forma distinta de él, sino por sí mismo.³⁶

Las objeciones, a su turno, permiten a san Alberto ampliar puntos que ya habían sido tratados en el primer capítulo y esclarecer algunas implicancias del lenguaje teológico. Por ser Dios el primer principio de todo el universo, no hay en él composición de *esse* y *quod est*, ni tampoco de *quod est* y de *quo est*. En Dios todo es ser, ser que no depende de otro, lo cual comporta una naturaleza absolutamente perfecta. Toda diversidad en este orden no tiene su raíz en la realidad divina, sino en el modo de significar de los términos (*in modo significandi per locutionem*), a lo cual los teólogos convinieron en llamar diverso modo de atribuir (*diversum modus attribuendi*). Estos señalamientos responden a la carencia de palabras y conceptos humanos. En efecto, el hombre no puede hablar de aquello que es sumamente simple, a lo que en razón de su perfección se le atribuyen múltiples propiedades, sino de acuerdo con el modo humano, es decir, como habla de lo compuesto.

Ahora bien, cuando se habla de Dios, no se debe proyectar en él la diversidad o composición entendida por el modo de

35 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 105, ll. 40-43): «Deus ergo summe simplex est per abnegationem compositionis essentialis et accidentalis et per abnegationem componibilitatis et per hoc quod non contingit compositioni».

36 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 105, ll. 65-72).

significar de los términos. Alberto sigue a los autores cristianos al sostener que en Dios permanecen solamente dos modos de atribución, según la sustancia y según la relación, que no reflejan ningún tipo de composición, pues refieren modos de existir distintos, los cuales no acarrearán división en la naturaleza divina.

El primer caso se percibe con facilidad cuando se piensa que lo causado no está en la causa según su modo, sino de acuerdo con la naturaleza de la causa.³⁷ Por tanto, al atribuir a Dios la bondad, la sabiduría, la justicia, etc., sabemos que estas perfecciones están en él según el modo de la simplicidad de la primera causa y que por eso no se distinguen realmente entre sí; tampoco son accidentes, sino una sola cosa con la esencia divina.³⁸

La predicación relativa, por su lado, requiere una aclaración, puesto que la relación no retiene en Dios el modo propio de predicación en cuanto inhiere en un sujeto, sino solo en cuanto es «hacia otro».³⁹ En consecuencia, no predica algo que inhiere en sentido absoluto, sino únicamente el modo por el cual uno es desde otro. Se puede decir con toda certeza que la relación adquiere en Dios el modo de predicar de la sustancia. Por eso Alberto, inspirándose en Boecio, afirma varias veces que el modo de existir de las relaciones *in divinis* nada añade, nada disminuye, nada varía («nihil addit, nihil demit, nihil variat») en el ser simple, sustancial y absoluto de Dios.⁴⁰ En virtud de su

37 *Liber de causis*, pr. 11 (p.76): «Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati».

38 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 106, ll. 66-74): «sapientia, iustitia, bonitas in deo sunt per modum primae causae et per modum simplicitatis primae causae, et ideo sunt in eo per indifferentiam substantiae. In causatis autem, eo quod causata sunt, bonitates, quae sunt a primo, in ea nobilitate et simplicitate non percipiunt, qua sunt in primo, sed unumquodque recipit modo suo et modo suae simplicitatis; propter quod accidentia efficiuntur in causatis».

39 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 106, ll. 45-51, 75-80).

40 Cfr. Boecio, *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii*, V (p. 26, ll. 30-33); Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 1-2, 32-34, 46-47); c. 3 (p. 106, ll. 38-39, 48-49, 54-55, 79-80).

simplicidad, todo lo que está en Dios, está sustancialmente en él (*substantialiter*).

Pero, como lo habíamos visto en la q. 20, c. 1, la *Summa* presta una mayor atención al problema de la armonía entre la simplicidad divina y la trinidad de personas. ¿Puede mantenerse el atributo esencial de simplicidad cuando la distinción entre las personas es real? ¿Puede ser simple en sentido absoluto una esencia que admite pluralidad de personas? El teólogo dominicano propone una respuesta basada en una máxima conocida en su época: cuanto más simple es algo, más relaciones -y de diversos modos- se pueden establecer con respecto a él.⁴¹ Las personas en Dios se distinguen realmente por las relaciones de origen, las cuales no dividen la esencia divina. En virtud del atributo de simplicidad, hay una identidad real entre el ser divino y las relaciones de origen, de forma que el ser simplicísimo de Dios es uno en varios que son realmente distintos. Luego, se puede decir que el *esse divinum*, siendo uno en distintos, es más simple que aquello que es uno y solamente uno. No hay que pensar que es más simple la naturaleza que no admite pluralidad de personas que aquella que sí lo hace. En la teología albertina, la simplicidad de la esencia divina no representa ningún impedimento para concebir la distinción de personas o las relaciones de Dios con sus creaturas.⁴²

41 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 1 (p. 99, ll. 5-6, 64-66); c. 3 (p. 106, ll. 25-28). Un poco antes, en la misma obra, I, tr. 3, q. 18, c. 3 (p. 90, ll. 2-4), la tesis es atribuida no solamente a Aristóteles, *Metaphysica*, V, c. 3 (Bk 1014 b 3-8), sino también a Avicena. En este caso, el texto aludido podría ser *Liber de philosophia prima*, tr. VIII, c. 4 (ed. S. VAN RIET, vol. 2, 1980, p. 397, l. 58-p. 398, l. 77). Asimismo, Alberto refiere la idea en *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 1 (p. 20, ll. 5-9); c. 5 (p. 306, ll. 49-63); *De caelo et mundo*, III, tr. 2, c. 8 (ed. Coloniensis, t. 5/1, 1971, p. 241, ll. 53-54). Buenaventura, por su parte, la menciona en *In Sententiarum*, I, d. 34, a. un., q. 1, obi. 3 (t. 1/2, p. 586); d. 37, pars 1, a. 1, q. 1, fund. 1 (p. 638).

42 Cfr. Alberto Magno, *Metaphysica*, XI, tr. 2, c. 8 (p. 492, ll. 17-20; p. 492, l. 80-p. 493, l. 10).

4.1. Dios no es género ni está en el género

La extra-categorialidad del ser divino es un corolario inevitable de lo que se estableció hasta ahora. Dios, por el exceso de su simplicidad, ni es género ni está en el género por algún modo de simplicidad.⁴³ Entre los argumentos que la *Summa* postula para mostrar que Dios no es género, figuran los siguientes: «El género, como dice determinado ente, es compuesto; sin embargo, Dios no es compuesto»; «Todo género es indeterminado y está en potencia a otro; pero Dios está perfectamente determinado y no está en potencia a otro».⁴⁴ La determinación de la esencia divina no proviene de algo distinto que la limita. En este sentido, se dice que Dios es totalmente indeterminado. No obstante, hay una perspectiva desde la que se puede afirmar un modo de determinación en Dios, puesto que en razón de su mismo ser subsistente, él se distingue de todos los demás entes. Estamos, desde luego, ante una determinación fundada en un acto simplicísimo y perfectísimo, que es único.

Por otro lado, Dios no está en un género, pues debería estar contenido en el género o reducido a él. De acuerdo con la primera opción, Dios sería especie o individuo; si ocurriera lo primero, sería una especie especialísima o subalterna, algo compuesto de potencia y acto; y si fuese individuo, sería algo compuesto de sustancia y accidentes. Ambas alternativas son incompatibles con lo que se viene diciendo.

Además, si estuviera en el género, el ente sería su género, negando con ello lo que Aristóteles ya había enseñado, que el

43 Cfr. Alberto Magno, *Metaphysica*, XI, tr. 2, c. 8 (p. 492, ll. 23-79). Importantes autores del siglo XIII analizaron esta cuestión, cfr. Buenaventura, *In Sententiarum*, I, d. 8, p. 2, a. un., q. 4 (t. 1/1, 1882, pp. 173-174); Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 5. Para la perspectiva del Aquinate, véase J. J. HERRERA, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, pp. 493-537.

44 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 3 (p. 106, ll. 83-87): «Genus enim, cum determinatum ens dicat, compositum est; deus autem compositus non est.- Adhuc, genus omne confusum est et in potentia ad alterum est; deus autem perfectissime determinatum est et non est in potentia ad aliquid».

ente no puede ser género.⁴⁵ En efecto, todo lo que se constituye en la razón de género sale de algo común por diferencias opuestas de las cuales una no participa de la naturaleza del género de la otra. Sin embargo, no existe diferencia que no participe del ente; del no-ente no puede haber ninguna diferencia y tampoco ninguna especie. El ente no puede determinarse a la naturaleza y razón del género por una diferencia que se oponga a otra que no participe del ente. Luego, «ente» no se predica de Dios como género, sino por ser el ente absoluto (*simpliciter*), de cuya entidad todas las cosas adquieren cierta entidad.

Ahora bien, si Dios estuviera en el género por reducción, tendría que serlo en cuanto privación o principio. Es imposible que acontezca en razón de una privación, puesto que en Dios nada privativo hay; él es acto puro y todo es acto en él. Tampoco puede estar en el género a modo de principio, porque lo que es principio genérico no se extiende más allá de lo principiado, como el punto, que es principio de la cantidad continua, no está fuera del continuo, ni tampoco la unidad está fuera de la cantidad discreta. Dios, en cambio, excede todas las cosas y en ninguna de ellas está incluido de manera comprensiva.⁴⁶

Contra este dictamen se podría alegar que Dios está en el género de la sustancia, ya que dicho término se predica de él. Alberto advierte, con todo, que *substantia* no se atribuye a Dios como género (*ut genus*), sino como algo común que se encuentra analógicamente en él y en el resto de los entes. Eso común tiene que ver con la perfección que implica la subsistencia. Dios es subsistente de manera necesaria, pero los entes finitos que existen por sí son subsistentes por otro.

45 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, III, c. 3 (Bk 998 b 22-27).

46 Alberto alude a un texto de Gregorio Magno, *Moralium libri sive Expositio in librum B. Job*, II, c. 12, n. 20 (PL 75, 565 C): «Quia enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem; exterior per magnitudinem, et interior per subtilitatem». Véase también *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 1 (p. 41, ll. 67-75); *Summa theologiae*, I, tr. 3, q. 18, c. 3 (p. 89, ll. 74-78).

5. Una simplicidad exclusiva de Dios

Hasta aquí se mostró que la simplicidad de Dios no es como la de las creaturas, sino que alcanza el máximo grado, al punto de trascender cualquier tipo de género. Ahora toca definir si es propio y exclusivo de Dios estar en el confín de la simplicidad, o si hay otras cosas que también gozan de esa condición, como pueden ser la materia prima, las formas universales o el mismo ser.⁴⁷

La materia prima no está en el confín de la simplicidad, porque si bien -de suyo- no tiene composición de partes, de formas o de accidentes, sin embargo, es susceptible de recibir cualquiera de ellos. Aun más, su ser concreto (*esse concretum*) depende de la inherencia de la forma, de la cantidad, de otros accidentes y de los principios individuantes que se desprenden de ellos.

En cuanto a la forma universal, la *Summa* reconoce que se trata de una esencia simple e invariable, pero a la vez aclara que no posee estas propiedades absolutamente, sino de algún modo, puesto que es contingente con respecto a la composición. En efecto, la forma universal es cierta naturaleza simple por una razón, por otra se encuentra en muchos y por otra pertenece a muchos. Se hace evidente, entonces, que no está en el confín de la simplicidad.

El ser es el principio más simple descripto por Boecio, nada tiene unido desde lo cual sea; no obstante, se une y compone con aquello que actualiza. Ambos principios, *quo est* y *quod est*, dicen orden a la composición, y al componerse es cuando constituyen realmente el concreto. Por consiguiente, ninguno de ellos está en el confín de la simplicidad.

Si se recapitulan las proposiciones obtenidas hasta aquí, no puede concluirse algo diferente a lo que Alberto apunta en la solución del capítulo cuarto: «Dicendum, quod soli deo convenit

47 Para las objeciones del cuarto capítulo se tuvieron en cuenta los aportes de Pedro Abelardo, Gilberto de Poitiers y Boecio. El mismo intento de tasar la simplicidad de la materia, la forma y el ser, se halla por ejemplo en *Summa fratris Alexandri*, I, n. 33 (ed. P. Collegii S. Bonaventurae, 1924, pp. 52-53); Buenaventura, *In Sententiarum*, I, d. 8, p. 2, a. un., q. 2 (pp. 167-169).

in fine simplicitatis esse simplicem».⁴⁸

El quinto y último capítulo de la q. 20 ratifica que no existe creatura que esté en el término de la simplicidad. Todo ente finito, por más simple que sea, comparado con la causa creadora tiene algo de composición, ya porque en sí mismo es compuesto, ya porque guarda un orden a la composición: «todo lo creado es ser concreto por las referencias a sus causas, y por eso, en cuanto es creado, no es sin composición».⁴⁹ Lo increado, en cambio, ninguna dependencia o referencia esencial tiene a un componente intrínseco, ya que no posee ninguno, ni tampoco a algo extrínseco desde lo cual sea.

6. Consideraciones finales

I. Alberto fundamenta su reflexión sobre la simplicidad divina en la noción de Dios como primer principio o primer ente. Estas afirmaciones responden a fuentes cristianas reconocidas en el siglo XIII, como son las obras de Boecio y de san Agustín,⁵⁰ pero la prueba metafísica se nutre de la corriente neoplatónica representada particularmente por Avicena y el *Liber de causis*. En este sentido, al examinar la q. 20, conviene tener presente las conclusiones alcanzadas con anterioridad en el *De causis et processu universitatis a prima causa*.

A diferencia del *In Sententiarum*, I, d. 8, aa. 22-35, que prácticamente no hace alusión a la doctrina de la causalidad eficiente, la *Summa theologiae* despliega a favor de la simplicidad todas las tesis contenidas en la afirmación de una primera causa eficiente: primacía e independencia absoluta de su ser, máxima unidad, necesidad y perfección, causación en razón de su misma sustancia, es decir, sin mediación de accidentes, etc. Pero al

48 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 4 (p. 107, ll. 76-77).

49 Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20, c. 5 (p. 108, ll. 51-53): «omne enim creatum habitudinibus ad causas sui esse concretum est. Et ideo, in quantum creatum est, sine compositione non est».

50 La *Summa theologiae*, I, tr. 4, q. 20 cuenta con más de 15 menciones explícitas de Boecio y con más de 10 de Agustín de Hipona. Las referencias bíblicas que expresan los rasgos simples de Dios están, por el contrario, ausentes.

igual que en aquella obra de juventud, la *Summa* no dedica un espacio demasiado visible a la teoría de la participación; explora, no obstante, la dimensión de semejanza-desemejanza entre el efecto y la causa, multiplicando una serie de criterios valiosos para el intelecto que desde los entes finitos intenta remontar su análisis hacia la causa primera de todo lo que existe.⁵¹

La articulación de la q. 20 sobre la noción de un primer ente o primera causa eficiente confiere a la reflexión de Alberto Magno una sólida consistencia metafísica que no puede ser negada a menos que se desestime la inteligibilidad del mundo, la virtualidad del intelecto humano y la finalidad de la misma sabiduría filosófica (y con esto, todo el conjunto de opiniones probadas que sirvieron de precedente a la posición albertina).

II. El estudio sobre la simplicidad divina de la *Summa theologiae* revela una fuerte preocupación por mostrar la coherencia entre dicha propiedad esencial y la trinidad de personas. Esta tónica argumentativa da pie para marcar una diferencia entre los enfoques del *In Sententiarum* y de la *Summa*. En el primer texto, la simplicidad evita el peligro de concebir la generación del Hijo al modo de una generación natural, es decir, mediando división de naturaleza entre el que engendra y el engendrado; en cambio, en el segundo, la Trinidad parece contradecir a cada paso -cual objeción mayor- la simplicidad divina.

Además, la *Summa* pone de manifiesto el papel decisivo que juega la doctrina de la relación a la hora de explicar la coexistencia de tres personas divinas realmente distintas pero de una única y simplicísima esencia. Sin duda, Alberto tiene en mente investigar a fondo la armonía entre ambas verdades en orden a un monoteísmo trinitario.

III. La relación de origen, que es una relación de oposición, distingue y constituye las personas divinas; ella posibilita una distinción sin ninguna diferencia esencial. Al no estar sustentada en un accidente absoluto, la relación de origen es más simple que las otras. Su fundamento son los actos nocionales, actos que no conforman accidentes en Dios, sino que se identifican con la

51 Cfr. J. J. HERRERA, «La simplicidad divina en el *Comentario a las Sentencias* de Alberto Magno», *Studium. Filosofía y Teología* 29 (2012) 83-100.

sustancia divina y la persona (lo que distingue se identifica con lo distinto). Por tanto, en último análisis, la relación se funda en el ser mismo de Dios.

Al igual que sus predecesores y contemporáneos, Alberto distingue en la relación dos aspectos: uno genérico y otro específico. En lo concerniente al género, la relación considerada en Dios pierde su accidentalidad y se identifica realmente con la sustancia divina de la que posee el mismo ser. Pero en cuanto a lo específico de la relación, es decir, en su *respectus ad alterum* (elemento diferenciador), permanece en Dios y es atribuida a él. Este último matiz no contradice la simplicidad divina, pues nada añade al sujeto ni en nada lo modifica. Así, entonces, siendo un accidente en las creaturas, la relación, cuando se la predica de Dios, se identifica con la sustancia divina. Pero ella no posee esta particularidad por ser relación, sino por ser divina, y por la misma razón constituye la persona distinta y se identifica con ella.

Estas explicaciones son imprescindibles pues permiten establecer la existencia de relaciones reales que distinguen las personas (realismo de la relación), así como la unidad sustancial de las tres personas. Se logra visualizar con claridad una distinción entre hipóstasis que no anula la simplicidad.

IV. A lo largo de la q. 20, Alberto muestra un permanente interés por el lenguaje teológico y previene contra los malos entendidos emergentes de una interpretación del discurso apartada de la contemplación del mismo Dios. Por lo que hace a la verdad de las proposiciones teológicas, es consciente de que hay que prestar atención tanto a los modos de significar de los nombres, como a la cosa significada (en su totalidad). Si bien las palabras deben ajustarse a las cosas, una acentuación desmedida sobre algún aspecto de la realidad divina podría conducir a formulaciones erróneas.

Los modos de significar de los términos, muy relacionados con las propiedades lógicas asumidas por la semántica, presuponen la consideración de la misma *res divina* por parte de quien practica la sacra doctrina. Por eso, a cada paso, la *Summa* confirma los dos modos de existir *in divinis*, absoluto y relativo,

que de acuerdo con la doble perspectiva de la unidad esencial y de la trinidad personal, delimitan las dos únicas clases posibles de atribución con respecto a Dios: según la sustancia y según la relación. Así, la predicación se proporciona a la realidad que significa y comunica.

V. Mientras que Tomás de Aquino, al estudiar la simplicidad divina en la *Summa theologiae*, I, q. 3, parte siempre de los diferentes niveles de composición que afectan a los entes finitos, Alberto Magno se apoya en la noción de un primer principio o primera causa eficiente y de sus propiedades. Los procedimientos de ambos teólogos difieren notablemente. Pero, a propósito de la metodología del maestro de Colonia, nos preguntamos si resultaría forzado ver en los capítulos de la q. 20 un proceso ascendente análogo al que se percibe en la vía dionisiana de causalidad, negación y eminencia. De hecho, en el capítulo primero, Alberto sostiene que Dios es simple; luego, niega que esa simplicidad sea como la de las creaturas; en tercer lugar, la reafirma de manera prominente: *in fine simplicitatis*. No es nuestro objetivo discutir ahora esta insinuación, pero si se comprobara positivamente, entonces, la *triplex via* podría haber jugado un papel significativo en el entramado de la sección dedicada al estudio de la simplicidad de Dios en la *Summa* albertina.

Juan José Herrera O.P., es Doctor en Filosofía y Profesor Titular de Metafísica en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. jjherrera@unsta.edu.ar

Recibido: 15 de febrero de 2013.

Aceptado para su publicación: 10 de abril de 2013.

La cuestión de la naturaleza y unicidad del tiempo en Alberto Magno. Una aproximación al problema de las fuentes

OLGA L. LARRE DE GONZÁLEZ

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos analizar un tema que forma parte de la teoría física de Alberto Magno: la cuestión relativa a la naturaleza y unicidad del tiempo, considerada a partir del tratado *De Tempore* que forma parte de su comentario al libro IV de la *Physica*. Y lo haremos centrando nuestro interés en la problemática de las fuentes referidas –tácita o expresamente– por el *Doctor Universalis* en la evaluación del tema.

Si bien Alberto despliega un amplio panorama en su evaluación que contempla tanto la doctrina de Agustín y de Galeno; como también la visión contrapuesta de Avicena, Alejandro, Themistio, Averroes, Teofrasto y Porfirio; todo su análisis apunta a indicar a Avicena y Averroes como los núcleos doctrinales que centralmente gravitan en la formulación del problema.

Los peripatéticos medievales han substituido bajo el nombre del Estagirita una *doctrina nueva* vinculada, a partir de Avicena, muy íntimamente con el primer cielo y con el movimiento de la primera esfera como *reloj universal* y medida de todo movimiento. Al recurso de estas fuentes se suman también las aportaciones propias de Averroes, quien desarrolla una doctrina original que expone una conexión entre el tiempo y el *esse transmutabile*, considerando la temporalidad como el modo de ser propio de los seres materiales asociado a la conciencia del cambio continuo.

Alberto elabora una doctrina propia, con base general en el sistema de

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013),
pp. 113-126. ISSN: 1851-8753

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

Averroes, pero sin desconocer puntualizaciones de Avicena que resultan también asumidas en su original exposición filosófica.

Palabras clave: Alberto Magno, tiempo, Averroes, Avicena.

Abstract: In this paper we analyze a subject that is part of the physical theory of Albert the Great: the question of the nature and unicity of time, taken from the treatise *De Tempore* that is part of his commentary to book IV of the *Physica*. And we will focus our interest on the problem of the sources which –tacitly or explicitly– the *Doctor Universalis* made reference in the evaluation of the subject.

The author presents a broad overview in his analysis that includes both the doctrine of Augustine and Galen, as well as the contrasting view of Avicenna, Alexander, Themistio, Averroes, Theophrastus and Porphyry. Besides, he considers Avicenna and Averroes as nuclei centrally gravitating over the doctrinal formulation of the problem.

Based on Aristotle, the medieval Peripatetics have developed a new doctrine very closely related, from Avicenna, to the first heaven and the movement of the first sphere as *universal clock* and measure of any movement. The own contributions of Averroes have also been added to this source. Averroes develops an original doctrine that presents a connection between time and the *esse transmutabile*, considering temporality as the way of being that is common to the material beings associated with the soul's awareness of continuous change.

Albert the Great develops his own doctrine, based on the system of Averroes, but without ignoring Avicenna remarks, which are also assumed in his original philosophical exposition.

Keywords: Albert the Great, time, Averroes, Avicena.

A finales del siglo XIII, Alberto Magno ejercía una importante influencia doctrinal en el ámbito físico, del que son testigos sus mismos contemporáneos: Ulrico de Estrasburgo (+ 1277), Tolomeo de Lucca (+ 1326) y el propio Rogerio Bacon (+ 1294).¹ D. A. Callus señala que el prestigio del sabio domi-

1 M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941; F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. II: *Siger dans l'histoire de l'aristotelisme*, Les Philosophes Belges, XIII, Louvain 1942, pp. 577-592; A. WALZ-A.

nico no llegó a ser igualado por ningún otro doctor del siglo XIII: «cuán grande fuera su reputación, tanto en París como en Oxford, lo atestigua Rogerio Bacon al decirnos que Alberto es citado por los maestros como una autoridad incluso durante sus mismos días». ² Llegó a ser visto con simpatía por los averroístas, de allí que no pocos de sus dichos sean repetidos por Pedro de Abano y Juan de Juan. ³ A lo largo del siglo XIV se puede advertir su presencia aún en autores como Guillermo de Ockham quien refiere doctrinas físicas de Alberto Magno; ⁴ tanto en su *Summula Philosophiae Naturalis* como en las *Quaestiones Physicorum*. ⁵

En el presente trabajo nos proponemos analizar un tema que forma parte de su teoría física: la cuestión relativa a la naturaleza y unicidad del tiempo, considerada a partir del tratado *De Tempore* que forma parte de su comentario al libro IV de la *Physica*. Y lo haremos centrandó nuestro interés en la problemática de las fuentes referidas —tácita o expresamente— por el *Doctor Universalis* en la evaluación del tema.

1. La naturaleza del tiempo: el antecedente aristotélico

Para Aristóteles el tiempo se define como un elemento cuantitativo que se vincula con el movimiento y el cambio físico, que es, a su vez, distinto de lo cuantitativo puramente espacial. Es en este sentido que el Estagirita afirma que el tiempo es «número del movimiento según lo anterior y posterior». ⁶

Corresponde al alma o a la conciencia numerar, utilizando un número aplicado al movimiento; el tiempo aparece, así,

PELZER, «Serta albertina», *Angelicum* 21 (1944) 41-336.

2 D. A. CALLUS, «The Condemnation of St. Thomas at Oxford», *Revista de Filosofía*, Madrid 6, 4 (1947).

3 Cfr. H. RIEDLINGER, *Introductio Generalis opera latina Raimundo Lulli, Palmae Maioricarum*, 1967, pp. 35-36.

4 M. GRABMANN, «Der Einfluss Alberts der Grossen auf das mittelalterliches Geistesleben», *Zeitschr. für kathol. Theol.* 52 (1928) 153-182.

5 Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, IV, cap. 11 (OPH V, 367 y ss.); *Quaestiones Physicorum*, Q. 44 (OPH V, p. 514 y ss).

6 Aristóteles, *Phys.* IV, 11, 219 b 1-2.

como número numerado o numerable.⁷ Pero a su vez, y paralelamente, Aristóteles define el tiempo como medida y es en este sentido, un número numerante, que explicita el valor exacto del dato cuantitativo que resulta de comparar movimientos con una unidad escogida.⁸

Coexisten, así, en la *Physica* dos perspectivas de análisis diferentes. Por un lado, en el capítulo 11, Aristóteles considera el tiempo como un número ordinal cuyas unidades no pueden adicionarse unas a otras y cuyo conjunto no constituye ninguna medida del movimiento.⁹ En el siguiente capítulo lo considera, en cambio, como medida.¹⁰ Esta idea se encuentra expuesta en un contexto totalmente diferente, donde Aristóteles indica que nos servimos del tiempo para medir el movimiento y a la inversa, proponiendo una teoría sobre los diversas maneras de ser en el tiempo para las diferentes especies de seres y aún de no seres.¹¹

No hay en la *Physica* datos que permitan desarrollar la noción de tiempo como medida del movimiento e integrarla con aquella del tiempo como número numerado o concreto. Aristóteles se limita a recordar el hecho de experiencia bien conocido conforme al cual, por medio del tiempo medimos el movimiento, determinando los procedimientos empíricos que usamos para realizar esta medida.

Desde la antigüedad los comentaristas han señalado esta dificultad de la concepción aristotélica; y particularmente, de la aplicación de los términos número y medida en cuanto referidos al tiempo.¹² Dado que el problema también fue examinado por la tradición medieval, nos proponemos indagar cuál ha sido la posición asumida por Alberto Magno con relación con el tema, lo cual supone considerar el núcleo problemático central en tor-

7 Aristóteles, *Phys.* IV, 11, 219 b 5-9.

8 Aristóteles, *Phys.* IV, 12, 220 b 14-20.

9 Aristóteles, *Phys.* IV, 11, 219 b 1-2.

10 Aristóteles, *Phys.* IV, 11, 219 b 3-5.

11 Aristóteles, *Phys.* IV, 12, 220 b 14- 222 a 9.

12 A. MANSION, «La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux», *Revue Néoscholastique de Philosophie* 36 (1934) 276.

no a la naturaleza misma del tiempo y su unicidad.

2. Tratado *De Tempore* de Alberto Magno

A pesar de que existen varias secciones y pasajes de su *opus magnum* en los que Alberto trata el problema del tiempo, se podría decir que en realidad hay un único tratado sobre el tema, dado que cada uno de esos estudios desarrolla aspectos distintos en torno a la cuestión.¹³

Alberto entiende el tiempo de dos maneras diversas: «Dicimus quod tempus multipliciter accipitur. Uno modo secundum Theologos, alio modo secundum physicos».¹⁴

En su comentario al libro IV de la *Physica*, tr. III, cap. 3, resume las perspectivas de Agustín y de Galeno indicando que, en opinión de estos filósofos, el tiempo existe y tiene realidad más bien a partir del alma que de las cosas, presentando a continuación una perspectiva contrapuesta de análisis. En efecto: «varones ilustres en filosofía como Avicena, Alejandro, Themistio, Averroes, Teofrasto y Porfirio señalan que el tiempo es pasión del movimiento del primer móvil».¹⁵

Se podrían distinguir tres grupos de autores en este elenco que Alberto nos presenta:¹⁶

- i. Avicena es la primera fuente independiente;
- ii. Alejandro de Afrodisia y Themistio reportan como fuente al mismo *Comentario* de Averroes a la *Physica*, obra que cita y discute reiteradamente a estos dos autores.
- iii. Finalmente, de un modo tentativo, se podría sugerir que

13 RALF BLASBERG, «El averroísmo según el Tratado *De Tempore* de Alberto Magno», en: *Averroes y los averroísmos*, Actas del III Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999, 26, pp. 267-275. Centralmente, podemos referir el tema en su exposición del comentario de la *Física* y de la *Summa Creaturis*.

14 Albertus Magnus, *Summa de creaturis* I (*De IV coaequaevis*), tr. II, q. 5, a. 2 sol. (vol. XXXIV, BORGNET, 369 b).

15 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 3 (vol. III, BORGNET, 310 b-311a.).

16 A. MANSION, «Le temps chez les péripatéticiens médiévaux», *Revue Néoscholastique de Philosophie* 36 (1934) 289.

Teofrasto y Porfirio resultarían dependientes de Alfarabi.

Como en la secuencia de su exposición Alberto no menciona las visiones propias de Teofrasto o de Porfirio cuyos nombres no son citados más, como la referencia a Alfarabi no vuelve a aparecer sino en el cap. 5 de su tr. III,¹⁷ y a propósito de detalles sobre la teoría del tiempo, el examen en torno a las fuentes utilizadas parece reducirse, por lo menos así lo entendemos, a ver en qué medida Alberto Magno depende de Avicena y de Averroes como núcleos doctrinales de importancia que gravitan en la formulación del problema.

Con relación a este punto, una primera constatación se impone: ambos pensadores son reiteradamente citados; pero la impresión general que se desprende es que Avicena es citado con mayor favor mientras que las opiniones de Averroes son muchas veces discutidas y criticadas. Sin embargo, es en Averroes en quien Alberto encuentra el marco y contexto general de su propia doctrina, en una palabra: el *sistema* en el que sostiene su propia especulación. En efecto, la paráfrasis albertina de la doctrina aristotélica importa frases completas de Averroes e incluso asume la teoría del tiempo como una parte de la *Metafísica*, doctrina claramente averroísta. Así lo indica Alberto cuando señala que: «indagar el ser del tiempo fuera del alma o en el alma no corresponde a la filosofía natural que sólo considera al tiempo en cuanto número del movimiento, sino a la filosofía primera».¹⁸

Por lo demás, hay también puntos doctrinales en los que la posición de Alberto es discordante y francamente opuesta a la de Averroes. Podríamos citar a modo de ejemplo la fuerte polémica conducida contra el Comentador referida a la eternidad del tiempo.¹⁹ La postura albertina, lejos de la aristotélica y averroís-

17 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 4 (vol. III, BORGNET, 314 b).

18 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, 339 a): «ostendere enim tempus esse extra animam vel in anima non est de philosophia naturali quae non considerat tempus, nisi secundum quod est numerus motus: tamen propter bonitatem doctrinae, ut melius sciatur esse temporis, haec de hoc inquirimus».

19 Albertus Magnus, *Phys.* VIII, tr. 1, cap. 13 (vol. III, BORGNET, 550 b-553)

ta, se inscribe en la línea del comentario de Pedro Lombardo: el Dios revelado es Creador, y produce el ser desde la nada.²⁰ Esto exige que el mundo no exista desde siempre, sino que posea un comienzo en el tiempo. La *creatio ex nihilo* y la *eternidad del cosmos* son conceptos excluyentes para Alberto mientras que para Averroes, Dios, ser eterno e inmutable, ha producido el mundo desde toda la eternidad y, por ello, el mundo carece de un comienzo temporal.

2. 1. Naturaleza del tiempo y la función del sujeto numerante

En la paráfrasis al texto 131 del comentario de Averroes, Alberto distingue:

1. El tiempo como ficción (*fictum*), tal como lo es el ser de una quimera;²¹
2. El tiempo como pasión o afección del movimiento;
3. El tiempo como medio para alcanzar la perfección.²²

Su exposición se desarrolla en la línea de un tiempo vinculado con el movimiento y aparece calificado, por tanto, como número numerado.²³

Con relación a la función del alma, Alberto presenta para el análisis dos posibilidades extremas: a) el tiempo sólo existe si hay un alma, o bien, la contraria: b) el tiempo es una pasión del movimiento; y dado que el movimiento existe sin el alma, también el tiempo podría existir sin ella.

a).

20 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiarum Libri Quatuor*, Venice, ed. apud Camillum & Franciscum FRANCESCHINI, Lib. II, d. I, cap. 1, n. 2; y cap. 3, ns. 4 y 5. También consultar P. W. ROSEMAN, *Peter Lombard*, Oxford University Press, Nueva York 2004, pp. 94 y 95.

21 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORNET, 339 b).

22 Este aspecto aparece especialmente considerado en *Super III Sententiarum*, Lib. III, d. 1, art. 4 (BORNET, 1894, p. 10 a): «Quae est enim ratio quatuor vel trium nominum hujus temporis, scilicet, ut dicatur tempus plenitudinis, tempus miserendi, tempus benignitatis, et tempus gratiae?».

23 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 9 (vol. III, BORNET, 324 a).

Entre estas posiciones antagónicas Alberto elabora una posición intermedia derivada, en principio, de Averroes al adaptar la estructura de lo anterior-posterior al esquema averroísta del acto y de la potencia, estableciendo que lo anterior-posterior sin el alma sólo son potenciales o numerables.²⁴ Sin embargo sostiene que la visión de Averroes conforme a la cual el tiempo en potencia es sin el alma, mientras que el tiempo en acto implica necesariamente su existencia, resulta insuficiente.

Alberto propone un tiempo potencial que sólo deviene actual a partir de la actividad de la conciencia que lo determina y numera. Pero este número —entiende— está vinculado esencialmente con lo real, esto es, con la sucesión y el movimiento.²⁵ El alma, actúa como principio del número (*principium numeri*) y causa del surgimiento del ser en acto del tiempo.

La numeración exige tres elementos: una materia numerada (*materia numerata*), un número (*numerus formalis*) y el alma que numera.²⁶ El alma aparece indicada como causa productora o eficiente del tiempo, no como su causa formal: «el alma pone y causa el descubrimiento (*deprehensionem*) del tiempo y con relación a este acto, no hay tiempo fuera del alma».²⁷ En efecto, la materia de suyo no es numérica (*materia numeralis*), pero sí es cuantitativa; y por eso se podría afirmar que de no existir el alma no existiría una determinación numérica actual y, por tanto, no existiría el tiempo *in actu*,²⁸ pero sí existirán en ella las condiciones que permiten su numeración.

En su comentario Alberto Magno retoma una doctrina de Averroes y con él distingue tres maneras conforme a las cuales se puede percibir el tiempo,²⁹ a) a partir de un cambio del alma o de la conciencia, b) a partir de la percepción de un movimiento externo y, finalmente, c) un tercer modo según el cual percibimos el tiempo en cuanto imaginamos, sentimos o entendemos

24 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, 339 b).

25 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 ((vol. III, BORGNET, 339 b).

26 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, 339 a).

27 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, 339 b-340 a).

28 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, 339 a).

29 Albertus Magnus, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 4 (vol. III, BORGNET, 312 a-b).

lo anterior y posterior del movimiento: «percipimus tempus in eo quod nos imaginamur vel sentimur secundum intelligentiam venire a priori in posterius». ³⁰ A través de esta percepción, tomamos conciencia de nuestra propia *transmutatio in esse*. ³¹

Es conforme a este tercer modo, y por tanto, a partir de la actividad de la inteligencia, que percibimos nuestro propio cambio; el tiempo no es objeto de la sola percepción directa de los sentidos; por esto, si nos basásemos en la percepción sensible, nos parecería que el tiempo permanece y no cambia. ³²

¿Pero cuál es, entonces, el fundamento ontológico de esta numeración en acto que el alma efectúa? Aquí Alberto vuelve a acudir al movimiento y su cualidad de continuo y de *res fluens*. ³³ De no existir el alma, habría en el movimiento «no sólo un número potencial sino también una forma habitual numérica (*discretionis*) en las cosas numeradas». ³⁴ Alberto formula una fuerte apuesta en la fundamentación objetiva del tema al proponer un tiempo asumido como cualidad que acompaña al movimiento. Intenta configurar, así, el tiempo tanto desde el sujeto como desde el movimiento matizando la referencia aristotélica de *Physica* 223 a 26 donde el Estagirita señala, sin ambages, que si no hay alma, no hay tiempo. Alberto prefiere dirimir el punto apelando a la función de causa eficiente o productora que le corresponde al alma: «Y dado que para el ser de algo no se requiere sino la materia y la forma, tampoco se requiere en sí misma el alma para el ser del tiempo». ³⁵

Pero inmediatamente equilibra esta perspectiva admitiendo que la independencia del sujeto no es absoluta y sólo se refiere al tiempo en cuanto realidad potencial. En un sentido actual, perfecto y acabado, si no existiera el alma no habría tiempo; sólo habría un número en potencia en el ser de las cosas concretas, considerando siempre que las realidades son numerables en

30 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 4, (vol. III, BORGNET, 312 b).

31 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 4 (vol. III, BORGNET, 312 a).

32 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 4, (vol. III, BORGNET, 312 b).

33 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, 340 a).

34 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 ((vol. III, BORGNET, 339 b).

35 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, 339 b).

virtud de su propia singularidad. Y lo que vale para el número, vale también para el tiempo: sólo a partir de la actividad de numerar, el alma aprehende (*deprehendere*) el tiempo en acto. Y por ello, el tiempo en sentido pleno, no existe fuera del alma.³⁶

La tensión desarrollada por Alberto intenta mostrar los dos aspectos centrales de la cuestión: por un lado, el ser extra-psíquico del tiempo vinculado a la sucesión y al cambio; y por otro, la necesidad de la actividad del alma para comprender el tiempo.³⁷

2.2. La relación del tiempo con el primer móvil

La doctrina que vincula tiempo-movimiento pareciera desembocar en la afirmación de una pluralidad de tiempos, cuestión que ni Averroes ni el mismo Alberto Magno parecen estar dispuestos a aceptar cuando afirman que el tiempo depende del movimiento propio del primer móvil que es la primera esfera del cielo, asumiendo así una única medida respecto de cualquier movimiento.

En particular es Avicena —y no Averroes— quien formula directamente esta cuestión preguntándose si cada movimiento tiene un tiempo propio, o bien si la existencia real del tiempo es dependiente de un movimiento concreto y determinado y a través de ese tiempo único son medidos los otros movimientos. Y esta es su posición:

Concedo que si el tiempo es relativo al movimiento, el ser del tiempo debe depender de un movimiento (primero), a través del cual se miden los otros movimientos [...] Ahora bien, si alguien objeta que de no existir este movimiento, no habría tiempo, ni anterioridad y posterioridad [...] Mi respuesta es, como luego declararé, que si no hubiese movimiento circu-

36 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, 339 a): «Cuius probatio est quod numerus non videtur esse nisi duplex, scilicet quo numeratur, qui est actio numerantis: et numerabile ipsum quod est numeratis materia circa quam est actio. Si autem nihil est aptum natum sit numerare nisi anima, et non omnis anima, sed anima intellectiva tantum, impossibile est tempus esse si non sit anima intellectualis».

37 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, 339 b).

lar del cuerpo esférico, los movimientos rectos no tendrían lugar [...] Aunque esta imposibilidad no sea manifiesta.³⁸

De modo que si no hubiese movimiento primero, no habría otros movimientos, ni tampoco tiempo. Tal la exposición de Avicena con la que coincide Averroes,³⁹ ampliándola con una fundamentación de base psicológica sobre la percepción del tiempo único a propósito de la percepción de cualquier movimiento.

Por tanto Alberto tenía buenas razones al referir y adjudicar a Avicena y no a Averroes, la doctrina de que no existe el tiempo sin un movimiento exterior, y más precisamente, sin el movimiento de un móvil determinado que «es el primer móvil».⁴⁰

La paráfrasis albertina del texto comentado 132 asume el problema: «Alguien dudará de qué movimiento el tiempo es número: si es número de cualquier movimiento, o si lo es sólo del movimiento primero, y en virtud de ello es número y medida de los otros».⁴¹

La adhesión de Alberto a la doctrina de Averroes pasa por el reconocimiento de un tiempo único para todos los movimientos de cualquier especie y con cualquier diferencia de velocidad, en tanto coinciden en la simultaneidad de un mismo presente. Hay un tiempo único que los mide a todos con un mismo número aritmético del mismo modo que es idéntico el número que mide las diversas colecciones de objetos cuando esas colecciones encierran un número igual de unidades, sólo diferenciándose las unas de las otras por la especie propia de las unidades que lo conforman.

En todas estas expresiones el tiempo pasa a tener el registro de un número abstracto o numerante. Alberto invoca el ejemplo de Aristóteles: es el mismo número siete el que mide siete pe-

38 Avicena, *Sufficientia*, Lib. II, cap. 13 (ed. VENET., 1508, fol. 35, vb).

39 Averroes, *Commentaria in opera Arist.* (ed. IUNTINA, Venetiis, 1550-1553); *Phys.* IV, com. 98 y 132. Existe versión digital de la SIEPM.: [http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/AVERROES/AVERROES%20Commentaria%20\(Venise%201496\).pdf](http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/AVERROES/AVERROES%20Commentaria%20(Venise%201496).pdf)

40 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 4, (vol. III, BORNET, 313 b).

41 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 17 (vol. III, BORNET, 340 b-343 b).

rros o siete caballos. Y comenta con complacencia las especulaciones aristotélicas referidas a la identidad del número aritmético contenido en las diversas colecciones con la identidad del tiempo en diversos momentos simultáneos y de igual duración.

Alberto refiere el texto de Averroes en su paráfrasis al comentario 133 y propone un modo de percibir y conocer el primer movimiento, a partir de cualquier movimiento físico, del mismo modo que es posible conocer una causa a partir del conocimiento de su efecto: «este movimiento (el del primer móvil) se percibe en todo movimiento como la causa en su efecto».⁴²

Si bien la discusión que formula Alberto Magno en torno al problema de la unicidad del tiempo busca completar los datos de la *Physica* (223 b 12 - 21), en particular la prioridad del movimiento circular y regular del cielo frente a todos los otros y la función de medida que le corresponde a partir de esa prioridad, podríamos también decir que Alberto insiste menos que el Comentador árabe, y que el mismo Avicena, en la dependencia real de todo movimiento frente al movimiento circular de la esfera celeste.⁴³

El Magno adopta la posibilidad de una doble medida: una que denomina unívoca y otra que resulta ser una medición extrínseca, según se refiera al primer móvil o a cualquier movimiento sublunar:

Decimos que el tiempo (a saber el de la circulación primera) es medida de los otros tiempos. Y con ello no entendemos que haya muchos tiempos sino uno que, de diversos modos, se refiere a muchos. Pues el tiempo se refiere al primer móvil como a su sujeto y a su movimiento como lo numerado; y a los otros movimientos (el tiempo) sólo se refiere como un número extrínseco. De modo que en estos movimientos no está como en su sujeto, y por esto no se multiplica con la multiplicación de sujetos.⁴⁴

42 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 4 (vol. III, BORGNET, 313 b-314 a); Averroes, *Phys.* IV, com. 98.

43 Averroes, com. 132 y 133.

44 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 17 (vol. III, BORGNET, 341 b- 342 a).

Observaciones finales

A modo de síntesis podemos puntualizar algunas consideraciones que el estudio nos permite derivar.

Sin dudas, Alberto profundizó el nivel de la discusión de su tiempo a partir de una apropiación crítica de la doctrina de Averroes, al admitir un tiempo potencial que sólo deviene actual a partir de la actividad de la conciencia que lo determina y numera. El alma, por tanto, es principio del número (*principium numeri*); causa productora del tiempo, pero no su causa constitutiva o estructurante. A ella sólo le compete su descubrimiento (*deprehensionem*) en un sentido actual y perfecto.⁴⁵

Alberto expresa una fundamentación del tiempo en categorías aristotélicas, aparece como *cualidad* que acompaña al movimiento. Pero paralelamente, advierte sobre la esencialidad del momento interior para su constitución que excluye la posibilidad de que el tiempo tenga una consistencia que prescinda del sujeto y que sea identificable, sin más, con el movimiento del primer móvil.

La doctrina alcanza un espíritu propio, que se proyecta en instancias futuras del pensamiento; de hecho, su formulación en muchos de los aspectos aquí considerados serán directamente asumidos por su discípulo, Tomás de Aquino.

Olga L. Larre de González es Investigadora del CONICET y Coordinadora Académica de la Carrera del Doctorado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. olgalarre@gmail.com, olga_larre@uca.edu.ar

Recibido: 10 de octubre de 2012

Aceptado para su publicación: 1 de diciembre de 2012

45 Alberto Magno, *Phys.* IV, tr. 3, cap. 16 (vol. III, BORGNET, p 339 b-340 a).

La recepción del concepto de *acedia* en la obra de Alberto Magno

RUBÉN PERETÓ RIVAS

Resumen: La *acedia* ocupó un importante lugar dentro de la teología espiritual de los Padres del Desierto y el concepto por ellos acuñado pasó al mundo latino a través de Casiano aunque con un significado ya levemente diverso. San Gregorio Magno la desplaza de su listado de los siete pecados capitales y, es por eso, que en los siglos siguientes la *acedia* será considerada una especie de pereza concerniente a las actividades piadosas propias de la vida religiosa. La escolástica del siglo XIII, sin embargo, produce una renovación del estudio de la *acedia*, la que encontrará un lugar más o menos importante dentro de los tratados que escribirán pensadores como Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, Alberto Magno o Tomás de Aquino.

En este trabajo deseo puntualizar los aspectos más destacados de la doctrina sobre la *acedia* que elabora Alberto Magno a lo largo de varias de sus obras, buscando señalar los aspectos más destacados y que evidencia una clara evolución de su pensamiento al respecto.

Palabras claves: *Acedia* – Alberto Magno – Evagrio Póntico

Abstract: The *acedia* or listlessness was an important concept in the Desert Father's theology and was received in the Latin Europe through Jean Cassian but slightly modified. Gregory the Great excluded the *acedia* from his seven deadly sins and, in the next centuries, the *acedia* will be considered as a kind of sloth, especially regarding to the obligations of the religious life. The XIII Century scholastic renewed the studies on the *acedia* and the concept found a place in the works of relevant authors like William of Auxerre, Alexander of Hales, Albert

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013), pp. 127-138. ISSN: 1851-8753

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

the Great or Thomas Aquinas.

In this paper, I want to study the most relevant aspects of the doctrine about the *acedia* in the works of Albert the Great, pointing out the evidences that show an evolution of the XIII Century on this subject.

Key words: Acedia – Alberto the Great – Evagrius of Pontus

El concepto de *acedia* encierra profundos significados que tienen que ver no solamente con la antropología o la moral, sino incluso con algunos aspectos centrales de la teología. Por un lado, hace referencia a una situación existencial determinada, caracterizada por el tedio y el desgano con respecto al propio deber, generalmente dentro del ámbito de la vida religiosa.¹ Por otro, integra las primeras listas de los ocho *logismoi* orientales que pasarán a Occidente como los siete pecados capitales, aunque luego sea reemplazada por la pereza.² Por último, es la causa de la gran tragedia cósmica según la teología de Orígenes ya que las almas caen de la contemplación de Dios, justamente, debido a la *acedia*, es decir, porque se *sacian* o *hartan* del bien.³

Se trata de un concepto acuñado en el mundo helénico y relacionado en ese ámbito con el *akedos* o descuido por la sepultura de los muertos, situación que aparece en muchos textos de la literatura griega entre los que puede señalarse, como paradigmático, la *Antígona* de Eurípides. Pero serán los Padres de la Iglesia, y entre ellos Evagrio Pónico, quienes con mayor profundidad teorizarán sobre él, explorando y discutiendo acerca de su riqueza e implicancias.

Si volvemos la mirada al pensamiento occidental vemos que

1 Cfr., por ejemplo, B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression : histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Synthélabo, Paris 2000.

2 Sobre este tema puede verse S. WENZEL, *The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research*, «Speculum» 43 (1968), 1, pp. 1-22 y R. PERETÓ RIVAS, *Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media*, «Studium» 27 (2011), pp. 159-173.

3 Cfr. M. HARL, *Recherches sur l'origénisme d'Origène; la «satiété» de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, in: F. L. CROSS (ed.), *Studia Patristica VIII, Texte und Untersuchungen 93*, Akademie Verlag, Berlin 1966, pp. 373-405.

el concepto de *acedia* no tiene en absoluto la centralidad y relevancia que puede encontrarse en el Oriente de los primeros siglos del cristianismo. Más aún, desaparece de muchos ámbitos, e incluso del vocabulario, siendo asimilado en numerosas ocasiones a la pereza o a la tristeza.⁴ En el siglo XIII, sin embargo, la *acedia* vuelve a aparecer en los ámbitos académicos y los maestros universitarios le dedicarán algunas páginas dentro de sus tratados de teología. Tomás de Aquino, entre ellos, le otorgará un puesto de cierta relevancia, señalando varias facetas de la misma que habían quedado obliteradas con el correr de los siglos.⁵

La propuesta de este trabajo es analizar la recepción que tuvo este concepto en los ámbitos universitarios medievales durante la primera mitad del siglo XIII, concretamente en la obra de Alberto Magno, pues es en ese momento cuando comienza a estudiarse nuevamente luego de un vacío de varios siglos. Es así entonces que los inicios de la universidad medieval implican también el inicio del tratamiento *científico* de la *acedia*.

1. La *acedia* en Alberto Magno

Alberto trata el tema de la *acedia* en varias de sus obras. En la *Summa Theologiae* aparecen perfectamente distinguidas las fuentes que ha consultado y en discusión con las cuales construirá su propia definición del término. Ellas son San Agustín, San Juan Damasceno, Ricardo de San Víctor y los que él llama *Antiguos Maestros*. En todos estos casos, aporta la definición que estos autores proponen lo que le permite también explayarse acerca de la etimología del término que considera adecuada. Pareciera, sin embargo, que el que mayor peso tuvo en la concepción albertina de la *acedia*, tal como ocurrió con Alejandro de Hales, fue Juan de Damasco a partir del *De fide orthodoxa* en la que reúne una buena cantidad de enseñanzas patristicas y otras provenientes de la filosofía griega. Entre estas últimas,

4 Cfr. S. WENZEL, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1967.

5 Cfr. el excelente libro de J. -Ch. NAULT, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Cerf, Paris 2006.

aporta una clasificación de las pasiones deudora del estoicismo en la que, a la hora de explicar la tristeza (*lype*), la divide en cuatro especies. Escribe: «La tristeza toma cuatro formas: la aflicción (*ákos*), el aburrimiento (*ájthos*), la envidia y la misericordia. La aflicción es una tristeza que nos deja sin voz, el aburrimiento es una tristeza depresiva, la envidia, una tristeza que nos asalta por la prosperidad de los otros y la misericordia la tristeza que tenemos por los males de los demás». ⁶ El *De fide orthodoxa* fue traducido por Burgundio de Pisa en 1150 y, a partir de entonces, puesto a disposición de los latinos. Es importante conocer el modo en el cual Burgundio traduce el pasaje: «Tristitiae vero species sunt quatuor: accidia, achos, invidia, misericordia. Accidia igitur est tristitia aggravans, achos vero est tristitia vocem auferens, invidia vero est tristitia in alienis bonis, misericordia vero tristitia in alienis malis». ⁷ No es fácil determinar por qué Burgundio tradujo a la tristeza depresiva como acedia, pero lo cierto que su definición como *tristitia aggravans* es la que recibe la escolástica y con la cual va manejarse a lo largo de todo el siglo XIII. Ya aparece en la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre escrita en c. 1220 y la heredarán Alejandro de Hales, Tomás de Aquino y el mismo Alberto.

No dejan de aparecer, sin embargo, algunas inconsistencias. Alberto en la *Summa Theologiae*, escribe: «[Juan Damasceno] dice que la acedia es *tristitia aggravans* debido a que la dificultad para alcanzar el bien ocasiona que nos pongamos pesados (*aggravatur*) y débiles con respecto al bien. En todos, sin embargo, la debilidad depresiva agudiza la voz (*acuit vocem*), como es evidente en las personas enfermas, y de tal pesadumbre proviene la palabra latina *accidia*, porque *ἄχος* en griego significa “voz pesada” (*vocem aggravans*)». ⁸ Es decir, Alberto

6 Juan Damasceno, *La foi orthodoxe* 28 (II, 14), vol. 1, ed. B. Kotter, (Sources Chrétiennes 535), Cerf, Paris 2010.

7 Juan Damasceno, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, ed. E. M. BUYTAERT, (Franciscan Institute Publications. Texte Series 8), The Franciscan Institute, New York 1955, c. 28, p. 121.

8 Alberto Magno, *II Summae Theologiae*, tract. XVIII, q. 118, a.1, *ad ultimum*. ed. BORGNET, L. Vivès, Paris 1895, t. 33, p. 370.

ha unido en un solo concepto y en un solo término lo que Juan de Damasco había distinguido. Para él, la acedia es una tristeza que apesadumbra (*tristitia aggravans*) porque proviene de ἄχος que en griego significa quedarse sin voz. La confusión podría venir, por cierto, de la semejanza de los dos vocablos griegos, ἄχος y ἄχθος, pero lo importante aquí es que el Doctor Universal introduce una nueva opinión en el supuesto origen etimológico de la palabra *acedia*.

De las cinco fuentes mencionadas a las que hace referencia Alberto en la apertura de su artículo, hay dos en las que se detiene particularmente y que le permiten delinear con mayor precisión su doctrina sobre la acedia. Me refiero a la de San Agustín, que afirma que la acedia es «taedium interni boni» y la ya mencionada de Juan de Damasco: «Acedia est tristitia agravans». El primer texto aparece en la *Glossa* al comentar el salmo 106,18, y Alberto lo atribuye a San Agustín pero, al menos en las *Enarrationes in Psalmos* del Hiponense, el texto no aparece. El segundo, como ya se dijo, en el *De fide orthodoxa*. La dificultad que encuentra Alberto en ambos es que ubican a la acedia en un género, según él, equivocado. Para San Agustín es una especie del tedio y para el Damasceno de tristeza. Pero la acedia, por ser un vicio, necesariamente debe ser incluida en el género del hábito. Se trataría, perociera entonces, de dos definiciones erróneas.

Es aquí donde Alberto deberá argumentar a fin de, no solamente fijar su posición sobre la acedia, sino salvar la integridad doctrinal de los Padres. Pero su *solutio* comienza con un dato equivocado que, desde el punto de vista histórico, es particularmente grave, pues allí le atribuye a San Gregorio Magno la inclusión de la acedia dentro de los siete pecados capitales: «Acedia est unum de capitalibus peccatis, sicut dicit beatus Gregorius...».⁹ El caso es que justamente Occidente le debe a Gregorio la desaparición de la acedia de su vocabulario teológico, ya que el santo doctor no la incluye dentro de su septenario ni tampoco aparece un sinónimo de ella en el desarrollo que hace de cada uno de los vicios aunque podría ser incluida

9 Alberto Magno, *II Summae Theologiae*, tract. XVIII, q. 118, a.1, *solutio*.

dentro de la tristeza.¹⁰ Casiano, el introductor del octonario en la latinidad, si le había otorgado un lugar en su listado.¹¹ De allí que la tradición monástica se guie más bien por las *Institutiones* de Casiano, conservando a la *acedia* dentro de su vocabulario, mientras que la tradición teológica escolástica, en cambio, adopte el parecer de San Gregorio y no la incluya en el suyo.

Alberto, por su parte, en la *Summa theologiae* construye un listado particular de los pecados capitales: soberbia, envidia, acedia, ira, avaricia, gula y lujuria. Son siete, como propone San Gregorio, pero ha desaparecido la vanagloria, a la que incluye dentro de los vicios derivados de la soberbia, y la tristeza ha sido reemplazada por al acedia aunque, como veremos, las relacionará estrechamente.

La afirmación de que la acedia es un pecado le permite a Alberto encuadrarla dentro del género de los hábitos, puesto que todo hábito se genera a partir de los actos, sean estos viciosos o virtuosos. A continuación, el autor se dedica a establecer la relación entre los pecados y las pasiones, indicando que aquellos son un extremo de estas, mientras que las virtudes son su medio. De esta manera, entonces, las pasiones son las causas de los actos, y por tanto de los hábitos, y por tanto de los pecados y por tanto, en última instancia, de la acedia que es uno de ellos.

Hasta aquí, lo que tenemos es que la acedia pertenece al género de los hábitos y que las pasiones son las causas de los hábitos. Estas dos primeras conclusiones son las que le permiten a San Alberto arribar a la conclusión final de su artículo: los Padres, y entre ellos San Agustín y San Juan Damasceno, cuan-

10 Gregorio escribe: «... septem nimirum principalia uitia, de hac uirolenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, auaritia, uentris ingluuius, luxuria». *Morales sur Job*, XXXI, 45, 87, ed. M. ADRIAEN, (Sources Chrétiennes 525), Cerf, Paris 2009. Acerca de la inclusión de la acedia en la tristeza, puede verse J.-Ch. NAULT, *La saveur de Dieu...*, p. 97-124.

11 Puede verse una discusión sobre este tema, por ejemplo, en el libro ya citado de WENZEL, p. 17, y en M. W. BLOOMFIELD, *The seven deadly sins : an introduction to the history of a religious concept, with special reference to Medieval English literature*, Michigan State College Press, Michigan 1952.

do incluyen a la acedia en el género de la tristeza o del tedio, en realidad están señalando la causa de ella, que se encuentra justamente en estas dos pasiones del alma. Es este un modo, asegura, de precisar aún más la esencia de lo definido.¹²

Es en la última sección del artículo donde Alberto parece acercarse a una definición de acedia que, hasta el momento, no ha aportado. Analiza allí cada una de las definiciones de las *au-toritates* que ha reportado al inicio, en las que San Agustín o la *Glossa* define a la acedia como *taedium interni boni*. Es decir, la ubica como una especie del género tedio que, en este caso, hace referencia a lo arduo mientras que el bien interno hace referencia a la virtud, aunque es preciso notar que en *Quaestio de acedia* indica que existe también un bien interno natural.¹³ La acedia sería así la pasión que se experimenta frente a la dificultad de alcanzar la virtud o, en el segundo caso, el *tedium vitae*, si consideramos a la vida como bien natural. Y precisa el autor que esta dificultad en el bien genera tristeza, y es de la tristeza de donde surge el tedio. La acedia es entonces la particular tristeza, o la especie de tristeza, que se produce en el alma cuando ésta encuentra arduo su camino al bien o a la virtud. Y hablamos de vicio puesto que es un hábito nacido de una pasión desordenada que le impide al hombre cumplir con su deber.

San Juan de Damasco, como vimos anteriormente, define a la acedia como *tristitia aggravans*, o tristeza que apesadumbra o que deprime. Explica Alberto que este peso sobreviene debido a que la dificultad en obrar el bien que apesadumbra y debilita el alma, llegando, incluso, a quitarle la voz.¹⁴ En este caso, por tanto, la acedia se incluye también en el género de la tristeza, pero se trata de una tristeza particularmente agobiante, que aplasta al alma y la debilita, incluso, físicamente. Sin embargo, en la *Quaestio de peccato acediae* encontramos un cambio en

12 «Et ideo sancti volentes notificare acediam, non solum per genus, sed etiam per causam posuerunt eam in genere passionis: eo quod talis notificatio magis certificat essentiam definiti». Alberto Magno, *II Summae Theologiae*, tract. XVIII, q. 118, a.1, solutio.

13 Alberto Magno, *Quaestiones*, q. De pecc. ac., a. 1; ed. Coloniense p. 38.

14 «In omnibus autem infirmitas aggravans acuit vocem». *ibid.*

esta clasificación. Escribe allí Alberto: «La acedia y el achos se consideran por comparación a la intensidad de la pasión. Si la pasión es moderada, se genera solamente la tristeza interior, que es la acedia; si, en cambio, es vehemente, se trata del achos, que quita la voz».¹⁵ La acedia no sería, por tanto, la tristeza más profunda o grave, sino que este caso correspondería al *achos*.

Es interesante notar que Alberto también se explaya acerca de la parte estrictamente orgánica y fisiológica de la tristeza. No lo hace en la *Summa Theologiae* sino en el *De bono*, texto en el que divide a la tristeza según sus efectos en dos partes: *achos* y ansiedad. El primero es el efecto menor, y se manifiesta en una pesadumbre y en la pérdida de la voz, lo cual ocurre porque el corazón, al encontrarse oprimido por el peso de la tristeza, no sopla lo cálido y el aire no llega a las cuerdas vocales, sino que permanece en los pulmones. Por otra parte, cuando el corazón está oprimido, se calienta y comienza a funcionar con mayor velocidad, tal como ocurre cuando la persona está asustada, y necesita entonces aspirar más aire, pero no puede hacerlo porque late muy rápidamente y está muy debilitado. Es a esto, afirma Alberto, a lo que se llama *achos*.¹⁶ El segundo de los efectos de la tristeza es la ansiedad, definida como la tristeza que apesadumbra y que cierra las vías de salida del corazón y de la razón, por lo que se llama angosta o ansiosa.

Alberto, entonces, ha establecido que la tristeza oprimente es su especie más grave, y la llama ansiedad. Utiliza, de hecho, la misma definición que, años más tarde, en la *Summa theologiae* adjudicará a la acedia, ya que define a la ansiedad como *tristitia aggravans*. ¿Es que Alberto considera que *acedia* y *ansiedad* son sinónimos, o términos que corresponde al

15 «Duae autem aliae, scilicet acedia et achos, sumuntur per comparisonem ad quantitatem passionis. Si enim sit passio moderata, generabit solum tristitiam interiorem, et sic <est> acedia; si autem sit vehemens, sic achos est, quae est vocem auferens et subtilians». Alberto Magno, *Quaestiones, Quaestio de peccato acediae*, a. 2, ed. W. KÜBEL – H. ANZULEWICZ, Aschendorff, Münster 1993.

16 Alberto Magno, *De bono* tr. III, q. 5, a. 2, ed. H. KÜHLE – C. FECKES – B. GEYER – W. KÜBEL, Aschendorff, Münster 1951.

mismo fenómeno? Autores anteriores a Alberto, tanto Padres de la Iglesia como escritores medievales, habían relacionado de un modo más o menos estrecho a la acedia con la ansiedad. Evagrio Póntico, por ejemplo, en el *Tratado práctico*, aunque no nombra a la ansiedad cuando describe al monje acedioso, sin embargo le adjudica conductas que fácilmente pueden relacionarse con ella: la acedia «...fuerza al monje a tener los ojos continuamente fijos en las ventanas y saltar fuera de su celda [...] Además, le inspira aversión por los lugares en los que se encuentra y por su estado de vida [...] le aconseja desear otros lugares». ¹⁷ Y, a mediados del siglo XIII, Hugo de Miramar sufre una crisis de acedia a la que describe con las siguientes palabras: «Después de haber atravesado muchos años llenos de ansiedad que a veces me llenaban de sudor, de improviso sufrí una herida del enemigo, el temor y el temblor vinieron sobre mí y me rodearon las tinieblas; mi corazón se turbo dentro de mí y me asaltaron los temores de la muerte. Por este motivo, mis entrañas se llenaron de dolor y la angustia me poseyó como a la parturienta... Mi corazón se secó, las tinieblas me petrificaron y los días de aflicción tomaron cruelmente posesión de mí». ¹⁸ Sin embargo, pareciera que Alberto va más allá y estableciese una identidad entre acedia y ansiedad. En este sentido, sería un aporte original del Doctor Universal aunque ciertamente discutible.

Pero lo que resulta más valioso en estos textos es la explicación que propone Alberto de los mecanismos físicos que operan en la acedia. Más allá del interés estrictamente anatómico o fisiológico que puedan tener en la actualidad, resulta por demás sugerente que Alberto sindique la existencia de causas físicas detrás de este tipo de fenómenos espirituales y psicológicos. En

¹⁷ Evagrio Póntico, *Traité pratique*, cap. 12.

¹⁸ Hugo de Miramar, *Liber de miseria hominis*, II, I, 1-15, ed. F. WENDELING, Brepols, (CCCM 234), Turnhout 2010, p. 28. Sobre la crisis de Hugo de Miramar y la acedia puede verse: F. PALESCHI, “L’acédie dans l’oeuvre d’un prémontré devenu chartreux», in N. NABERT, *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne : anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*, Beauchesnes, Paris 2005.

este sentido, y si pudiera confirmarse la identificación *anxietas* – *acedia*, podría ser un aporte realmente original del Doctor Universal al estudio de la acedia.

En todo el recorrido realizado hasta ahora, sin embargo, no hemos encontrado una definición concreta de la acedia. Alberto ha dado indicaciones más o menos precisas a través de la discusión de las definiciones aportadas por otros autores pero él mismo no ha propuesto ninguna. Pero en las *Quaestio de peccato acediae* sí aparece una definición. Dice allí: «Acedia nihil aliud sit nisi displicentia operationis spiritualis ex placentia quietis propriae». ¹⁹ La acedia es el desagrado por las obras espirituales debido al agrado por la propia comodidad. Como puntualiza a continuación, el motivo por el cual la acedia torna difíciles los actos que tienen que ver con el espíritu es que ellos interrumpen el bien privado, es decir, la propia comodidad. Puede ejemplificarse diciendo que es más acorde al bien privado dormir una hora más que ir al oficio, o comer sin tener en cuenta las limitaciones que imponen las reglas del ayuno. Se trata de una definición en la que aparecen elementos tomados de la tradición medieval sobre la acedia pero que carece, al menos de un modo explícito, de otros componentes no menos importantes.

En efecto, esta formulación podría sintetizarse diciendo que la acedia es una pereza espiritual ya que se trata de una dejadez o incuria hacia los propios deberes espirituales motivada por el apego al propio bienestar. Los autores de la Alta Edad Media y los penitenciales de la época suscribirían esta definición. El monje acedioso es aquel a quien las actividades espirituales propias de la vida religiosa le resultan indiferentes o, aún más, es descuidado con respecto a ellas porque privilegia su comodidad. Es muy corta la distancia que media entre este concepto albertino de la acedia y el que propone, por ejemplo, el *Penitencial de los XXXV capítulos*, del siglo VIII, que identifica al monje somnoliento con el monje acedioso, ²⁰ o San Pedro Damian que

¹⁹ Alberto Magno, *Quaestiones, Quaestio de peccato acediae*, a. 2.

²⁰ *Poenitentiale XXXV capitulorum*, ed. H. WASSERSCHLEBEN, Akademie-Verlag, Berlin, 1958, p. 524.

en *De institutis* habla de «acedia vel somnolentia». ²¹

En esta definición no hay tampoco lugar para la tristeza, más allá de que ha considerado a la cita de Juan Damasceno en el artículo 1 de la misma cuestión. *La displicentia*, que es el término que utiliza Alberto, es una falta de placer o de gusto hacia algo o alguien, pero no se trata propiamente de una tristeza, con todos los matices que este concepto puede aportar al tema de la acedia. Aunque en las *Quaestiones* no aparece ningún desarrollo o profundización de la definición propuesta de acedia, en el *Comentario a las Sentencias* aparece una suerte de breve explicación de ella. Escribe: «La acedia escapa a la pena que aparece como resultado del trabajo espiritual, y por eso busca vagabundear, porque no encuentra alegría en las cosas espirituales, y las considera demasiado trabajosas». ²² La acedia sería entonces el vicio capital que provoca que la persona no posea la suficiente fortaleza —San Alberto opone la acedia a la fortaleza y no a la caridad, como hace Tomás de Aquino ²³— para superar las tareas fatigosas que exige la vida espiritual porque no encuentra en ellas ningún atractivo. Se trata, en definitiva, de una pereza hacia las cosas espirituales.

Luego de este recorrido por la obra de Alberto Magno es posible señalar dos núcleos conceptuales, o dos concepciones diversas de la acedia. Una primera, en la que es considerada como un hábito vicioso cuya causa es la tristeza y, en este sentido, es una *tristeza que apesadumbra*, y una segunda en la que la acedia no es más que un desgano hacia las actividades espirituales ocasionado por el apego a la propia comodidad. Aunque estas concepciones puedan relacionarse, en un primer momento pareciera que Alberto está hablando de cosas distintas: de la tristeza en la *Summa theologiae*, y de la pereza en las otras obras que he analizado. Si nos remitimos al listado de pecados capitales, podemos decir que está hablando de pecados distintos.

21 Pedro Damián, *De institutis ordinis eremitarum* 23; PL 145, 355.

22 «Acedia [...] fugit poenam quae est ex labore spiritualium: et ideo quaerit evagari, quia in spiritualibus non invenit unde laetetur, eo quod laboriosa reputat». Alberto Magno, *In II Sententiarum dist.* XLII, H, a. 6 quaest; ed. S. Borgnet, L. Vivès, Paris 1894, t. 27, p. 664.

23 Cfr. Alberto Magno, *Quaestiones, Quaestio de peccato acediae*, a. 1.

Sin embargo, no pareciera que sea esta la situación, sino que más bien en San Alberto Magno hay una profundización de su mirada sobre el tema de la acedia. Para demostrar esta afirmación, hay tener en cuenta la cronología de sus obras. El *De bono* habría sido escrito inmediatamente después que el *De homine* y antes del *Comentario a las Sentencias*, es decir, en torno a 1243. La fecha de composición de este último sería posterior a 1246 pero antes de 1249. La redacción de la *Quaestio de acedia* sería más o menos contemporánea a la del comentario al segundo libro de las *Sentencias*, es decir, 1246 o 1247. Finalmente, la *Summa Theologiae* después de 1274.²⁴ La secuencia sería entonces: *De bono*, *Quaestiones*, *In II Sententiarum* y *Summa Theologiae*. Se ve entonces, que su concepción de la acedia como pereza espiritual se da en la mitad de la vida de Alberto —la década de 1240—, y responde a la concepción más *deficitaria* del concepto de acedia y que había sido manejada por la mayoría de los autores anteriores a él. La noción de la acedia como tristeza opresiva que implica una mayor profundidad conceptual, se da en la *Summa theologiae*, una obra de madurez, escrita en los años cercanos a su muerte. La brecha entre ambas concepciones es más que significativa: treinta años. Se demuestra de este modo una clara evolución del pensamiento de Alberto Magno sobre el tema.

El autor es Doctor en Filosofía, Profesor Titular Ordinario de la Universidad Nacional de Cuyo e Investigador del Conicet. E-mail: ruben.peretorivas@fulbrightmail.org

Recibido: 15 de octubre de 2012.

Aceptado para su publicación: 20 de diciembre de 2012.

24 Sobre la cronología de San Alberto puede verse los Prolegomena de cada una de las obras en la edición Coloniense y H. ANZULEWICZ, *De forma resultante in speculo des Albertus Magnus. Handschriftliche Ueberlieferung, literargeschichtliche und textkritische Untersuchungen, Textedition, Uebersetzung und Kommentar*” (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F., 53/1), Münster, Aschendorff 1999.

Boecio y Alberto Magno. Presencia del *De hebdomadibus* en el *De bono*

EDUARDO JOSÉ ROSAZ

Resumen: En estas líneas se estudia el lugar que ocupa la problemática planteada por el opúsculo de Boecio *De hebdomadibus* en una obra de San Alberto. En primer lugar, el autor indica el planteo que hace el romano sobre la bondad de las cosas *in eo quod sunt*, sin ser bienes sustanciales. En segundo lugar, se analiza brevemente la cantidad de apariciones del *De hebdomadibus* en la primera cuestión *De bono* de San Alberto. Finalmente, se propone la solución personal que el dominico ofrece al problema propuesto por Boecio. El autor concluye mostrando las convergencias y divergencias entre ambos pensadores.

Palabras-clave: *De Hebdomadibus*, *De bono*, bondad sustancial participación.

Abstract: In these lines it is studied the place of the question expressed in the Boethian work *De hebdomadibus*, in Saint Albert's *De bono*. Firstly, the author indicates the exposition made by the Roman about how can things be good *in eo quod sunt*, when they are not substantial goods. Then it is briefly analyzed the amount of *De hebdomadibus*' quotes in the first question of the *De bono*. After that, the personal solution of the Dominican for the Boethian inquiry is shown. This paper ends with the divergences and convergences between both thinkers.

Keywords: *De Hebdomadibus*, *De bono*, goodness, substantial goodness, participation.

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013),
pp. 139-154. ISSN: 1851-8753

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

En su obra *De corpore Domini*, Alberto Magno establece una sugerente comparación entre la difusión de un óleo y la comunicabilidad de la bondad. Para esto, utiliza una afirmación de Boecio: «todas las cosas participan de la bondad de Dios, y son buenas porque provienen de lo bueno».¹

La sentencia del romano se encuentra en la obra *De Hebdomadibus*, texto referente a la problemática de la bondad y de su universalidad que tuvo una notable influencia en la Edad Media.² Esta se dejó sentir especialmente en el siglo XII, a través de los *Comentarios* (Gilberto de Poitiers, Clarembaldo de Arras, Thierry de Chartres), pero también estuvo presente en el siglo XIII. Por ejemplo, en el Comentario de Santo Tomás, el único que conocemos de este período.³ Pero su influjo se hace sentir asimismo en otros pensadores, como es el caso de Alberto Magno.

En este trabajo buscaremos poner de manifiesto la presencia de la obra de Boecio en una obra concreta del dominico alemán, sus cuestiones *De bono*. La causa de la elección de la misma es, por un lado, la cercanía temática y particular entre su primera cuestión y el opúsculo *De Hebdomadibus* y, por otro, la frecuente mención de Boecio en la obra en general. Con este objetivo, recorreremos algunos aspectos esenciales del texto boeciano, para considerar luego su presencia en *De bono* y, de modo especial, en el séptimo artículo de la primera cuestión. Finalmente, expondremos puntos en común, divergencias e interrogantes suscitados.

1 Cfr. Alberto Magno, *De corpore Domini*, d. 1, c. 2, ed. BORGNET, Paris, 1899, p. 195: «Bonitas enim et olei virtus in hoc conveniunt, quod inter liquores commixtos nihil est adeo diffusibile sicut oleum: et inter dona spiritualia nihil tam longe et late communicativum sui sicut bonitas, sicut dicit Boetius in libro de Hebdomadibus: *Omnia bonitatem Dei participant, et ideo bona sunt, quia a bono sunt*».

2 Cfr. S. MACDONALD, «The relation between Being and Goodness», en S. MACDONALD (ed.), *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1991, pp. 8-9.

3 Cfr. J. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona 1994, p. 168.

1. Aspectos de la concepción de bien en *De Hebdomadibus*

La pequeña obra de Boecio, dirigida al diácono Juan y conocida en la Edad Media como *De Hebdomadibus*, busca resolver una problemática en la que se ven relacionados el bien y el ser. El tema del tratado se puede proponer por medio de una pregunta que plantea la dificultad directamente, colocándola a nivel metafísico: «¿Cómo es que las sustancias, en lo que son (*in eo quod sunt*), son buenas, no siendo bienes sustanciales?».⁴

En cuanto a la estructura de la obra, Boecio comienza con la presentación de diversas proposiciones que, funcionando como premisas al modo de la matemática, le permitirán recorrer un camino disciplinar para resolver la dificultad original. Estas concisas y, en ocasiones, oscuras afirmaciones son aseveraciones sobre la participación, las diferencias entre *esse* e *id quod est*, la composición, la diversidad y otras nociones metafísicas. Las últimas refieren más claramente al bien: «Toda diversidad es discorde, pero la semejanza es apetecida. Y lo que apetece a otro, se muestra que es naturalmente tal como es aquello que apetece».⁵

Luego de estas enunciaciones, Boecio plantea en términos más precisos el problema que va a analizar. Para esto, toma como una opinión comúnmente aceptada que todo lo que es tiende al bien. Ahora bien, todo tiende a algo similar a sí mismo, de acuerdo con el último principio mencionado. Por tanto, todo lo que es, es bueno.⁶

4 Cfr. Boecio, *Quomodo substantiae in eo quod sunt bonae sint cum non sint substantialia bona* (en *The Theological Tractates & The Consolation of Philosophy*, ed. H. F. STEWART-E. K. RAND-S. J. TESTER, Harvard University Press-William Heinemann Ltd, Cambridge (Massachusetts)-London 1978²). En adelante, citaremos esta obra como *Quomodo substantiae*, seguida por la línea de dicha edición.

5 Boecio, *Quomodo substantiae*, ll. 49-52: «Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostendituir quale est illud hoc ipsum quod appetit».

6 Cfr. Boecio, *Quomodo substantiae*, ll. 56-60: «Ea quae sunt bona sunt; tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt bona ipsa sunt».

Si lo último es admitido sin discusiones, el problema surge al preguntarse cómo es bueno lo que tiende al bien. Si lo fuera por participación, según el modo en que la entiende Boecio, no sería bueno *per se*, esto es, no tendería constitutivamente al bien. Sin embargo, esto se había concedido al comienzo.

La opción que queda en pie es proponer que el ser de las sustancias sea bueno sin participar de la bondad. Pero si fueran bienes sustanciales, su ser sería idéntico a su ser buenas. De esta manera, se volverían similares a Dios, de tal modo que se llegaría al absurdo de decir que todo lo que es, es Dios. Por tanto, sólo queda afirmar lo contrario a aquello de lo que se había partido: las sustancias no son, de ninguna manera, buenas.

Boecio aporta una solución a este problema, basándose en un proceso mental por el cual considera separado incluso lo que en acto nunca podría encontrarse así. Más allá del recorrido de la argumentación, recordaremos aquí algunas de las conclusiones.

El romano afirma que todas las cosas que son, *in eo quod sunt*, son buenas, aunque sin ser similares al primer bien.⁷ Ahora bien, la razón por la cual el ser de las cosas es bueno, es «porque el ser de las cosas no puede ser, excepto que haya fluido desde el primer ser, es decir, del bien».⁸ Si se abstrae mentalmente de este primer y sumo bien, las cosas podrían ser buenas, pero no constitutivamente, *in eo quod sunt*.⁹ El hecho de haber manado de aquello cuyo mismo ser es bueno, justifica que las cosas sean buenas en su propio ser.¹⁰

En conclusión, podemos extraer de la presentación del problema y de su solución algunos aspectos de la concepción del romano acerca del bien. Destacamos los siguientes:

7 Cfr. Boecio, *Quomodo substantiae*, ll. 128-131: «Idcirco enim licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono».

8 Boecio, *Quomodo substantiae*, ll. 131-133: «Quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit, id est bono».

9 Cfr. Boecio, *Quomodo substantiae*, ll. 146-148: «Nisi ab eo fluxissent, licent essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent».

10 Cfr. Boecio, *Quomodo substantiae*, ll. 121-124: «Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est».

1. La raigambre metafísica del bien. La dificultad misma que plantea el opúsculo está expresada en términos que conectan al bien con el ser. El romano pone en relación el ser de las cosas finitas con el del primer bien: mientras que éste es bueno constitutivamente, *in eo quod est*, los segundos bienes lo son porque fluyen de aquel cuyo mismo ser es bueno.

2. El *bonum* es considerado de modo semejante a un accidente.¹¹ En al menos tres ocasiones, Boecio plantea el que una sustancia sea buena, como si hablara de un accidente.¹² Si bien se establecen algunos matices entre el ser blanco o justo, y ser bueno, es posible pensar que esta distinción se asemeja a la que se da entre accidentes propios y accidentes predicables, o inseparables y separables.¹³

3. A pesar de comenzar afirmando que todo es bueno, por tender hacia algo bueno, y ser similar a aquello a lo que tienden, la resolución de la cuestión no está en el orden de la causalidad final, sino en el del origen eficiente. En otras palabras, en la conclusión del opúsculo las cosas son buenas constitutivamente porque fluyen desde algo bueno y no por tender hacia él.

11 Cfr. J. AERTSEN, «Good as Transcendental and the Transcendence of the Good», en S. MACDONALD (ed.), *Being and Goodness*, Cornell University Press, New York 1991, p. 61.

12 Cfr. Boecio, *Quomodo substantiae*, ll. 64-65: «Et de ceteris qualitativibus eodem modo»; 87-93: «Multa sunt quae cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separantur; ut cum triangulum vel cetera a subiecta materia nullus actu separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque eius praeter essentiam speculatur. Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo»; 100-103: «Ponatur enim una eademque substantia bona esse alba, gravis, rotunda. Tunc aliud esset ipsa illa substantia, aliud eius rotunditas, aliud color, aliud bonitas». Cfr. Tomás de Aquino, *In De Hebd.*, lec. 3, ll. 63-68: «Boetius autem hic loquitur secundum illum participationis modum quo subiectum participat accidens, et ideo ex opposito diuidit id quod substantialiter et participativae predicatur, ut patet per exempla que subsequenter inducit».

13 Cfr. C. MARTIN, «Non-reductive arguments from impossible hypotheses in Boethius and Philoponus», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XVII (1999) 290-292.

2. Presencia e influencia del *De Hebdomadibus* en el *De bono*

Aunque la estadística no sirva, por sí sola, para mostrar la influencia de un autor sobre otro, puede aportarnos el útil dato de la incidencia. En el caso que estamos presentando, es interesante apreciar el sitio que ocupa Boecio en el *De bono* en general, y en la primera cuestión, en particular. El romano es uno de los autores más citados en la obra, ocupando el quinto lugar.¹⁴ Ahora bien, prácticamente la mitad de las ocurrencias se encuentran en la primera cuestión. Además, en ella ocupa el segundo puesto, luego de Aristóteles, y superando a Agustín, Anselmo y Dionisio, más frecuentes que Boecio en la obra en general.¹⁵

Es de destacar la situación del séptimo artículo de esta cuestión por la densidad de citas tomadas del *De Hebdomadibus*. Esto no es casual, puesto que allí, en el marco del estudio de las relaciones entre *bonum* y *ens*, el Maestro dominico estudia explícitamente el problema planteado en el opúsculo boeciano. Más adelante trataremos la exposición que Alberto Magno realiza en este artículo, que no se trata de una simple paráfrasis de la obra boeciana.

En el primer artículo, el dominico ofrece una larga discusión sobre las definiciones del *bonum*. Apoyado en Aristóteles, Avicena y Algazel, se clarifican las distintas *assignationes* de lo bueno.¹⁶ Según el primero, se lo explica por medio de la causa final,¹⁷ mientras que a través del segundo se explicita qué se

14 El primer lugar, indiscutidamente, lo ocupa el Estagirita, con casi 600 citas sobre 1700. Lo siguen, en orden descendente, Agustín, Cicerón, Pedro Lombardo y Boecio. Este último es mencionado alrededor de 60 veces.

15 Entre las casi 120 citas que aparecen en *De bono*, q. 1, Aristóteles tiene algo más de 30 recurrencias (la gran mayoría en el primer artículo) y Boecio, poco menos de esa cantidad (con una frecuencia más importante en el séptimo artículo).

16 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, Ed. COLONIENSIS, 1951, q. 1, a. 1, ad 12 (p. 6, ll. 63-66): «Ad id autem quod obicitur, quod bonum non sit diffinibile, dicendum, quod non habet diffinitionem completissimam, sed tamen potest habere assignationes».

17 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 6 (p. 11, ll. 85-86): «Bonum autem

entiende por el bien perfecto. Finalmente, con el tercero se describe el efecto propio que sigue al bien, la delectación.¹⁸

Luego de este artículo, siguen otros cuatro que desarrollan diversos aspectos de la analogía de lo bueno y de aquello que posibilita una predicación común. En lo que respecta al tema de este artículo, hay que mencionar la exposición del artículo 2, en donde Alberto se pregunta en qué sentido puede decirse que todo es bueno debido a una suma bondad simple. Si con esto se quiere afirmar que la bondad de las criaturas se debe *formaliter* a una bondad primera, la proposición es falsa. Sin embargo, si se habla *exemplariter et effective*, «entonces todo bien es bueno por la bondad primera. Pues todo bien creado es un efecto de la primera bondad, en el cual reluce la primera bondad, como el ejemplar en lo ejemplado».¹⁹

En el mismo artículo, es clarificadora la respuesta a la segunda objeción. Esta se trataba de una cita de Agustín, a partir de la cual el objetante concluía que no sólo todo lo que es bueno lo es por participación en la primera bondad, sino que también hay una contracción del primer bien, por medio de diferencias específicas, en cada bien particular. De esta manera, por resolución, se obtendría nuevamente el sumo bien.²⁰

El maestro dominico responde explicando qué significa participar en la primera bondad. En efecto, no debe entenderse «que el bien creado tome una parte de la primera bondad,

resolvere est in ens relatum ad finem».

18 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 1, ad 14 (p. 7, ll. 9-12): «Prima diffinitio boni datur per id quod est ad finem; secunda vero datur de bono perfecto; tertia vero datur de proprio effectu consequente bonum».

19 Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 2: «Dicendum quod formaliter loquendo nullum bonum creatum est bonum bonitate prima. Si vero loquatur exemplariter et effective, tunc omne bonum est bonum bonitate prima. Omne enim bonum creatum est effectus primae bonitatis, in quo relucet prima bonitas, sicut exemplar in exemplo».

20 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 2, arg 2: «Ex ista auctoritate tria accipiuntur. Quorum primum est, quod omnia bona participatione primae bonitatis sunt bona; [...] tertia est, quod primum bonum contrahitur ad differentias speciales in bono hoc et illo, a quibus iterum, si resolvatur, remanebit primum bonum».

porque ella no tiene partes, sino que, según una razón particular, esto es, de bien particular, se tiene en lo ejemplado».²¹ El significado etimológico de «participar», *partem capere*, no debe conducir a una comprensión unívoca del mismo, que sólo tenga en cuenta un sentido meramente material. Por el contrario, la participación, en este caso, es la posesión particular de la bondad encontrada en los entes, que tienen como ejemplar a la primera y suma bondad.

En estos primeros artículos, aparece con cierta frecuencia la autoridad del romano. Así, por ejemplo, es citado junto con Agustín como *sed contra* para establecer que todo lo que es, en cuanto que es, es también bueno.²² Esta proposición, que será abordada temáticamente en el artículo séptimo, funciona aquí como argumento para descartar diversas objeciones.

En el primer artículo, la universalidad del bien permite afirmar que su definición se realiza no sólo en lo apetecido, sino también en lo que apeetece.²³ Al recurrir a los dichos de Boecio y Agustín, Alberto no trata aquí explícitamente la convertibilidad entre *ens* y *bonum*, sino que muestra que debe introducirse una analogía para la comprensión del bien en sus diversas realizaciones.

Poco más adelante, en el mismo artículo primero, el *De Hebdomadibus* es referido ante una objeción similar. Si la razón de bien es la de ser apetecido, el que apeetece no será bueno. El Doctor Universal alega que, a pesar de no tener razón de bien perfecto, el que apeetece es bueno, «debido al orden y la inclinación hacia el bien».²⁴ Así, mediante la autoridad de Boecio,

21 Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 2, ad 2: «Quod autem dicit Augustinus de participatione, non intelligitur quod bonum creatum partem capiat primae bonitatis, quia ipsa non habet partem et partem, sed quod secundum rationem particularem, hoc est particularis boni, habetur in exemplo».

22 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 1 (p. 2, ll. 63-65); a. 6 (p. 11, ll. 57-58). Ver también Alberto Magno, *In Sent.*, I, d. 1, a. 20.

23 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 1 (p. 2, ll. 59-63).

24 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 1, ad 3 (p. 4, l. 73-p.5, l. 4): «Licet appetens in quantum appetens non habeat rationem boni perfecti, non tamen absolvitur a ratione boni, immo secundum Boethium *De hebdomadibus* ipsum est bonum ex ordine et inclinatione ad bonum». Si bien el

se explica cómo la *ratio boni* no sólo se realiza en lo apetecido, sino también en lo que apetece. De esta manera, será posible justificar la universalidad de lo bueno, ya que todo lo que es cae dentro de alguna de ambas posibilidades.²⁵

Luego de estos artículos, que tratan del bien en sí mismo, el santo Doctor lo compara con el ente (artículos 6 y 7) y con la verdad (artículos 8, 9 y 10). Sobre esta última comparación no profundizaremos particularmente, sino sobre la primera.

En el sexto artículo es estudiada la conversión entre *ens et bonum*. Allí se brinda una triple distinción, según la cual el bien puede considerarse, en vistas al ente, de tres maneras: como posterior, como anterior, o como convertible con él. En resumen, según la intención el ente es anterior al bien, pues la noción del primero está incluida en la del segundo. Pero, entendiendo al bien en Dios y al ente en la creatura, la relación es inversa, pues el bien divino es anterior al ser de la criatura. Finalmente, según el sujeto (*secundum supposita*), son convertibles.²⁶

Boecio es invocado dos veces en el *sed contra*, una de ellas junto a Agustín. Además de la cita que afirma que todo lo que es, en cuanto que es, es bueno,²⁷ es traída a colación la aseveración de que «es bueno lo que proviene de lo bueno (*quod est a*

editor reenvía a «Secundum vero bonum quoniam ex eo fluxit, cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est», considero que también es apropiado referir la cita a: «Quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit», y a su aplicación a lo bueno: «Ea quae sunt bona sunt; tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt bona ipsa sunt».

25 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 6 (p. 12, ll. 48-49): «Nihil est, quod non sit bonum vel perfecte vel imperfecte, ut supra ostensum est». En cuanto al lugar donde se afirma que nada hay que no sea bueno, puede mencionarse el pasaje de la nota anterior que, como hemos dicho, toma como autoridad a Boecio.

26 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 6 (p. 11, l. 77-p. 12, l. 54). Es de notar que en *In Sent.*, I, d. 1, a. 20 sólo expone dos modos de considerar al bien y al ente, *secundum suas intentiones* y *secundum supposita*. Por otro lado, la presentación del bien como anterior al ente *in causa prima*, es de indudable corte neoplatónico, como es patente por las citas de Dionisio.

27 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. a. 6 (ll. 57-58).

bono). Dado que todas las cosas provienen de lo bueno, todas son buenas». ²⁸ En el artículo anterior, el dominico resolvía que:

Aunque no haya un fin al que todo bien alcance como a su complemento, sin embargo hay un fin exterior, al cual se dirige (*ad quem se habet*) todo bien creado, en cuanto puede. Y este fin es el sumo bien. Pues los otros bienes no son buenos sino a partir de él y hacia él (*ab illo et ad illud*). ²⁹

Boecio no es explícitamente citado al expresar la referencia de todo bien a un sumo bien a partir del cual procede. Pero Alberto repite en otras ocasiones la misma doctrina, adjudicándosela al romano. ³⁰

Ahora bien, la cita no sólo muestra que todo *bonum* proviene de un sumo bien, sino que indica también su universal tendencia hacia él. Por otro lado, Boecio, en el *De Hebdomadibus*, afirma que todo lo que tiende a un bien, es bueno. ³¹ Notemos que no se está haciendo mención del sumo bien, sino de cualquier bien. Lo que resalta en esta ocasión es que si algo tiende hacia algo bueno, esto se debe a que ya es bueno, dado que todo tiende hacia algo similar a sí mismo, apeteciendo su semejanza. En este sentido cabe recordar que la solución del opúsculo no parece recaer en una tendencia universal hacia un sumo bien sino en la proveniencia de todo lo que es, a partir del mismo.

Por lo tanto, en lo que se refiere a Alberto, debemos señalar que el *ad illud* no proviene explícitamente de Boecio. Esto no

28 Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 6 (p. 11, ll. 60-61).

29 Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 4 (p. 10, ll. 28-33): «Licet enim unus finis non sit, quem attingat omne bonum ut complementum suum, tamen unus finis est extra, ad quem se habet omne bonum creatum, in quantum potest. Et hic finis est summum bonum. Alia enim bona non sunt nisi ab illo et ad illud».

30 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 6 (p. 11, ll. 60-61): «Similiter Boethius dicit, quod bonum est quod est a bono». En el artículo 7, mientras expone el pensamiento de Boecio, Alberto Magno concluye que «esse uniuscuiusque erit bonum, quia est a bono» (p. 13, ll. 89-90). Más adelante, refiere nuevamente la opinión al romano (cfr. p. 14, l. 59-60: «Et hoc est quod dicit Boethius, quod bonum est quia est a bono»).

31 Cfr. Boecio, *Quomodo substantiae* (ll. 59-60): «Quae igitur ad bonum tendunt bona ipsa sunt».

quiere decir que no se pueda realizar una extensión del contenido del *De Hebdomadibus*, que una el reconocimiento de la bondad de lo que tiende a lo bueno y la proveniencia universal a partir del sumo bien, sino que, más bien, sugiere la necesidad de investigar otras fuentes y de no descartar la elaboración propia del Maestro medieval.

3. La propuesta de San Alberto acerca de la problemática del *De Hebdomadibus*:

De bono, q. 1, a. 7

En el séptimo artículo el Doctor Universal se pregunta si «todo lo que es, en cuanto que es, es bueno». ³² La misma formulación de la cuestión ya hace alusión a la obra de Boecio. La exposición del artículo puede dividirse en dos partes. En la primera, Alberto sigue de cerca el desarrollo del *De Hebdomadibus*. En la segunda, ofrece una solución personal, complementaria de la anterior, y que busca resolver sus dificultades.

Alberto sigue con bastante fidelidad la argumentación boeciana que ya hemos presentado. Al respecto, es difícil discernir qué es mera exposición y qué pertenece al pensamiento del dominico.

Cabe destacar dos procedimientos relevantes que realiza en la explicación del problema. En primer lugar, el hecho de que declara cuál de las afirmaciones iniciales del opúsculo es utilizada para apoyar cada paso de la prueba. En segundo lugar, es importante la interpretación que realiza del pensamiento de Boecio, al decir que «el ente es bueno», significa al bien participado como un accidente, mientras que con el «*in eo quod est*» se estaría refiriendo al bien como sustancia del ente. ³³ El ente,

32 Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 12, ll. 57-58): «Secundo quaeritur, utrum omne quod est, in quantum est, bonum est». Cfr. Alberto Magno, *In Sent.*, I, d. 1, a. 20, en donde también se pregunta si todo lo que es, en cuanto que es, es bueno. Hay que destacar que ambas obras proceden de un mismo período. La comparación entre ambas soluciones requeriría una subsiguiente investigación.

33 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 13, ll. 7-11): «Cum enim dici-

en la consideración de su ser simple, no puede mezclarse con nada y, de esta manera, no estaría combinado con lo bueno.³⁴

Terminando el recorrido del *De hebdomadibus*, Alberto Magno sintetiza sus conclusiones afirmando que todo lo creado es bueno, porque proviene de algo que es bueno. Además, es bueno sustancialmente, pero no es el primer bien, porque este último no procede de otro. En esto radica la distinción entre el bien primero y los bienes creados: no en el ser —o no— sustancialmente buenos, sino en el ser —o no— buenos a partir de otro.³⁵

Al finalizar de exponer la solución aportada por Boecio, el dominico nos dice que ésta es «imperfecta y oscura».³⁶ Parece así cumplirse la intención del romano, que prefería teñir su pequeña obra con la oscuridad de la brevedad, custodio seguro para que los indignos no accedan a la doctrina contenida en ella.³⁷ Pero, más allá de eso, Alberto encuentra que hay asuntos que no quedan solucionados, incluso luego de mostrar que el caso de lo bueno es diverso del de lo blanco o lo justo. Por esta razón, se propone ofrecer una solución que sea más clara, y que sirva de clave de lectura para la comprensión del *De hebdomadibus*.

tur: 'ens est bonum', significatur bonum participatum ut accidens ab ente. Cum autem dicitur ens esse bonum 'in eo quod est', significatur bonum esse substantiam entis».

34 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 13, ll. 17-22): «Ens consideratum in simplici esse non habet admixtum aliquod secundorum contrahentium. Cum igitur haec reduplicatio 'in eo quod est' faciat considerari ens secundum simplex esse suum, ens in eo quod est, non habet aliquid secundorum admixtum, et sic non habet admixtum bonum».

35 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 13, ll. 86-92): «Mutetur igitur positio et intelligatur primum esse bonum, tunc ab ipso erit esse et bonum esse; et erit ens ab ipso, inquantum est, et bonum ab ipso, inquantum bonum est. Et esse uniuscuiusque erit bonum, quia est a bono, et omne creatum erit bonum, inquantum est, et substantialiter bonum. Non tamen erit bonum primum, quia illud non est ab alio».

36 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 14, ll. 1-2): «Haec est solutio Boethii, et patet, quod est imperfecta et obscura».

37 Cfr. Boecio, *Quomodo substantiae*, ll. 11-14: «Pro hinc tu ne sis obscuritatis brevitatis adversus, quae cum sint arcani fida custodia tum id habent commodi, quod cum his solis qui digni sunt conloquantur».

La objeción central, por la cual la cuestión le parece que no está resuelta, es que Boecio trabaja con la suposición de que, en las cosas creadas, es lo mismo *ser* que *ser bueno*. Esto va en contra de las propias *hebdomadas* como, por ejemplo, la que dice que «para todo compuesto, uno es el ser, y otro, lo que eso es».

La propuesta de solución de Alberto parte de la consideración de las causas, tanto intrínsecas como extrínsecas. Entre éstas, «Una es la causa de las causas, que, permaneciendo inmóvil, conduce a las otras al acto; y ella es el fin. Pues el fin mueve a la eficiente como lo deseado al deseo, y el eficiente movido mueve la materia a la inducción de la forma».³⁸

A partir de esta consideración causal, el dominico resuelve la cuestión. Con Boecio, sigue manteniendo que todo bien creado mana del primer bien. Sin embargo, reconoce que esta procedencia es como la que se da a partir de un eficiente que tiene, en sí mismo, un fin *per intentionem*.³⁹ De esta manera, aunque no haya una identificación en las significaciones, en la criatura no podrán separarse el ser del ser bueno, puesto que su origen está en un agente que obra por un fin.

Finalmente, el Doctor Universal propone cómo se debe entender el *inquantum est* al afirmar que «todo lo que es, en cuanto que es, es bueno». En efecto, como ya había determinado en el artículo anterior,⁴⁰ las intenciones de *ens* y de *bonum*, son diversas. Por tanto, si así se entiende la cláusula, la proposición es falsa. Por el contrario, el sentido correcto surge al considerar la identidad del sujeto (*identitatem suppositi*).⁴¹

38 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 14, ll. 48-52): «Una est causarum causa, quae immobilis manens omnes alias conducit ad actum; et illa est finis. Finis enim movet efficientem ut desideratum desiderium, et efficiens motus movet materiam ad inductionem formae».

39 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 14, ll. 53-56): «Omne enim bonum creatum fluxit a bono primo, inquantum ipsum est efficiens in se habens finem per intentionem».

40 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 6 (p. 11, ll. 79-86).

41 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 14, ll. 66-71). Similar respuesta da en *In Sent.*, I, d. 1, a. 20, ad 3: «Ly in quantum notat inseparabilitatem boni et entis secundum supposita, et non secundum intentiones».

4. A modo de conclusión: resultados e interrogantes

Para finalizar este trabajo, mostraremos como resultados algunas coincidencias y divergencias que surgen a partir de la lectura realizada. En primer lugar, Alberto establece al *bonum* como arraigado en el ser. En otras palabras, su concepción sobre el bien es de carácter metafísica. En esto concuerda con la presentación de Boecio en el *De hebdomadibus*. Además, este opúsculo puede ser considerado una fuente para dos tesis principales en el desarrollo de la metafísica del bien que Alberto presenta en la primera cuestión del *De bono*: la universalidad del *bonum* (junto con la autoridad de Agustín) y el que todo sea bueno por proceder de lo bueno.

La marcada visión metafísica que se observa en el tratamiento sobre el bien del santo doctor parecería no estar apoyado explícitamente en un estudio de la participación. A pesar de que está presente en todo el *De Hebdomadibus*, en *De bono*, q. 1, a. 7 sólo entra en juego para explicitar el planteo boeciano, no en la dilucidación propia del dominico. Algo similar ocurre en *De bono*, q. 1, a. 2, ad 2, en donde Alberto explica qué es lo que entiende Agustín por participación, sólo como exégesis del Hiponense.

Por otro lado, Alberto deja en claro que *bonum* es convertible con *ens*, aclarando incluso algunas oscuridades del romano.⁴² Esta conversión se verifica por el hecho de que, *secundum supposita*, lo que es ente, es bueno. De esta manera, al ser sigue necesariamente lo bueno, aunque lo primero haga mayor referencia a la causa eficiente y lo segundo, a la final.

Ahora bien, a pesar de la afirmación de la convertibilidad *ens-bonum*, el dominico también expresa que el ser bueno es un *necessarium consequens ad esse*,⁴³ acercándose así a lo que parece ser la posición boeciana sobre la accidentalidad del bien.

42 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 14, ll. 66-71): «Similiter cum dicitur: ‘omne quod est, inquantum est, bonum est’, haec est duplex ex eo quod li ‘inquantum’ potest denotare identitatem intentionis entis et boni, et sic falsa erit locutio, vel potest notare identitatem suppositi vel convenientiam, et vera erit».

43 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 14, ll. 61-62).

Esto se hace también patente cuando expresa que la solución del romano entraría en conflicto con sus propios axiomas de que en todo compuesto son distintos el ser y lo que eso es.⁴⁴ En la concepción de Alberto que hemos presentado, el bien oscila entre una consideración sustancial y una accidental, siguiendo en cierto sentido los planteos de Boecio.

Finalmente, ambos autores señalan la importancia de la causa eficiente suprema para explicar la bondad de los entes finitos. Ahora bien, la referencia a la causa final no tiene la misma importancia en la exposición de ambos maestros. Si bien Boecio comienza su planteo sobre el bien, estableciendo que todas las cosas deben ser buenas por tender hacia determinados bienes y a ser similares a lo que tienden, en la solución del problema no está formulada con referencia a esa tendencia. Por el contrario, en Alberto no sólo la vinculación con el fin se da al definir, o asignar, el bien,⁴⁵ sino en su solución personal al problema de la bondad de todo ente. Al establecer explícitamente la referencia a la causa final por la cual el agente obra, el bien encuentra su explicación en la misma eficiencia del sumo bien.

Eduardo José Rosaz es fraile dominico de la Provincia Argentina de San Agustín y Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. edrosaz@hotmail.com

Recibido: 3 de marzo de 2013

Aceptado para su publicación: 10 de abril de 2013

44 Cfr. Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 7 (p. 14, ll. 24-27): «Supponitur enim quod idem sit creatis esse quod bonum esse, et hoc est contra hebdomadam illam quae dicit, quod ‘omni composito aliud est esse et aliud, quod ipsum est’».

45 Alberto Magno, *De bono*, q. 1, a. 6 (p. 11, ll. 85-86): «Bonum resolvere est in ens relatam ad finem».

RESEÑAS

Richard O. Brooks – James Bernard Murphy (eds.), *Augustine and Modern Law* (Philosophers and Law), Farnham – Burlington, Ashgate, 2011. ISBN 978-0-7546-2894-1, LIV-517 p.

La antología preparada por Brooks y Murphy acerca de los aspectos jurídicos de la obra agustiniana constituye una real y valiosa contribución a la historia del derecho occidental, demostrando los orígenes patrísticos de muchas de sus instituciones. En las últimas décadas se han abandonado o disminuido su importancia los estudios dedicados a destacar la tradición jurídica que aparece con claridad en muchos de los grandes Padres de la Iglesia, como San Agustín, quizás debido a una suerte de *anomia* padecida por muchos estratos eclesiales que rechazan aquello que ven como una “juridización” de la religión.

En la introducción del libro, los editores analizan el significado que posee para el mundo contemporáneo el legado intelectual y espiritual de San Agustín. De un modo particular, señalan el rol y la centralidad que le otorga al hombre, confiriéndole una dignidad y unicidad que, afirman, se ubica como antecedente de las modernas concepciones de la dignidad humana. Y, en referencia a la visión política de Agustín, los autores lo proponen como un idealista, que puso su mirada en el cielo y trabajó por un modesto mejoramiento de la vida terrenal, y esto en contra, por cierto, de la postura de Niebuhr, que ve en el Hiponense un teórico clásico del realismo político.

A esta primera parte, le sigue una importante selección bibliográfica aunque -es importante señalar-, que la misma se reduce prácticamente a trabajos escritos en inglés, dejando de lado una importante cantidad de estudios redactados en otras lenguas y empobreciendo, de ese modo, la selección realizada.

A continuación se ubican los veintitrés artículos que resaltan los aspectos más sobresalientes del pensamiento jurídico agustiniano. La primera sección se ocupa de la vida y el mundo de Agustín en general, con trabajos de Whitney J. Oates y Robert Markus. Luego aparecen los capítulos que tratan de las dos ciudades y la doctrina agustiniana al respecto, a cargo de

Rex Martin, D.J. MacQueen, Gaylon Caldwell, Ernest Fortin, Peter Brunell y Michael White. En la tercera sección se reúnen contribuciones de autores que tratan acerca de la filosofía política y del derecho en San Agustín, como las de Anton-Hermann Chroust, R.A. Markus y Francesco Lardone. Le siguen los artículos acerca de los principios fundamentales de la jurisprudencia y de la teoría política de San Agustín, con autorías de Eric Springsted, Reinhold Niebuhr, Theodor Mommson, Rüdiger Bittner, Eugene Vance y Ernest Fortin. La última parte es una antología sobre temas diversos como la guerra justa, herejía y matrimonio. En este caso, los autores son Richard Shelly Hartigan, R.A. Markus, John Bowlin, P.R.L. Brown, John von Heyking y Charles Reid.

Se trata, en suma, de una muy útil obra de referencia para quienes intentan clausurar el hueco artificial que se ha abierto entre las investigaciones históricas en teología y en derecho.

Rubén Peretó Rivas

Costarelli Brandi, Hugo, *Pulchrum: Origen y originalidad del quae visa placent en Santo Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico 228, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, ISSN 1137-2176, 153 pp.

La presente obra forma parte de la tesis con la cual Hugo Costarelli Brandi obtuvo su título de Doctor en Filosofía. Actualmente el A. es profesor adjunto de la cátedra de Estética en la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, y su ámbito específico de investigación se orienta a la estética medieval.

A lo largo de la obra que nos ocupa se desarrollan dos temáticas principales sobre la base de la genial expresión tomasiana: *pulchrum: quae visa placent*. En este sentido, la intención del A. es probar la trascendentalidad de la belleza en la obra del Aquinate, para luego centrarse en el *quae visa placent* como expresión que engloba la tradición neoplatónica por un lado y, por otro, la nueva dimensión que surge a la luz del concepto de *Imago Dei*.

La obra consta de cuatro capítulos; el primero trata acerca de la innovación tomasiana del *quae visa placent*; el segundo y el tercero sobre el problema de la trascendentalidad de la belleza y el cuarto retoma el *quae visa placent* desde una nueva perspectiva.

En el primer apartado, el A. afirma que el hápax en cuestión es innovador para su época. Reivindica el lugar de lo bello que, a primera vista, ha sido pobremente tratado en comparación con los problemas del *verum* o del *bonum*. Sin embargo, según Costarelli Brandi, la cantidad de líneas escritas no juega en detrimento de la calidad del aporte tomasiano, y explica por qué razones el *quae visa placent* resulta tradicional y original a la vez. Lo hace sobre la base de notables pensadores de la tradición neoplatónica, tales como Dionisio Aeropagita, Agustín y Alberto Magno, entre otros. Además, el concepto de *Imago Dei* será fundamental para comprender la innovación que propone el Aquinate. En el segundo capítulo, el A. hace un progresivo

recorrido de la doctrina de los trascendentales, mostrando gran dominio de las fuentes y sus comentadores actuales e incluye un claro esquema de éstos, lo que posibilita una mejor comprensión global. Luego, vuelve sobre el concepto de *imago Dei* para fundamentar la vocación metafísica del hombre, y encuentra su antecedente en el *anima quodammodo omnia* que Aristóteles formula en el *Perí Psychés*. Apoyado en este concepto, afirma: “Ahora el hombre es considerado como un *locus philosophicus* cuya misión como imagen de Dios es la de concebir al ente y obrar con los entes según el logos” (p.17).

En la tercera parte, hace referencia a tres aportes relevantes de estudiosos contemporáneos acerca de la trascendentalidad de lo bello. La aprueben o no, sus contribuciones resultan útiles al A. a los fines de tomar postura frente al problema. El primero de ellos es Umberto Eco, seguidor de Edgar De Bruyne. Eco es partidario de la trascendentalidad de la belleza y formula su tesis desde una perspectiva historiográfica, lo que habilita al filósofo italiano a mirar al Aquinate en su contexto histórico-dogmático, asumiendo la premisa del hombre medieval y no la del hombre moderno o contemporáneo. La segunda tesis analizada es la de Jan Aertsen, cuyo escrito es uno de los más importantes acerca de la no-trascendentalidad de la belleza. Con todo el A. advierte que donde Eco ve resuelto el tema, Aertsen descubre precisamente lo contrario, pues para este autor la belleza no sería propiamente un trascendental sino una especie del bien. La tercera posición analizada es la de Olivier Boulnois, quien sostiene que el intento de convertir a la belleza en un trascendental es *a posteriori*, anacrónico; un planteo moderno para legitimar una estética medieval que no existe de hecho. Estas tres consideraciones ponen de relieve el trabajo de lectura minucioso sobre cada uno de los pensadores referidos, acompañando el análisis con una gran riqueza de citas bibliográficas. Luego, el A. procede al tratamiento de la trascendentalidad de la belleza, con un prolijo y agudo análisis del *In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus* y después de *Summa Theologiae*. Habiendo recorrido este camino de profunda erudición, compara los atributos de la belleza y los demás trascendentales, y discute los

tres argumentos de los comentadores antes mencionados.

La cuarta parte es la dedicada exclusivamente a la expresión *quae visa placent* y allí se señalan diversas interpretaciones contemporáneas que se hacen de ésta. Asimismo, el A. muestra ordenadamente las perspectivas desde las cuales Tomás pensó la belleza. En esta dirección, aclara que la vista y el oído son los sentidos más elevados y, por lo tanto, criterios de belleza. Ya que el *quae visa placent* hace referencia a una visión gozosa, Costarelli Brandi analiza ambos elementos: visión y placer. El primer lugar, amplía el estrecho concepto de visión que comúnmente se tiene; pues “el *visum* del *pulchrum* se trata de una actividad que tiene su origen en el intelecto, (...) se trata de una intuición mediada por la sensibilidad, *videre statim*, que está asociado a la simple aprehensión” (p. 136). En un segundo momento, revela cómo se da la belleza en la perfección del ente mismo y en qué consiste el placer propio del *visum*, que no es subjetivo en absoluto, como podría pensarse. El A. explica que el Aquinate se posiciona metafísicamente para leer esta expresión, donde el placer visivo no indica el gusto particular de determinada persona, ni es sólo estético, sino que se trata de la respuesta a la vocación humana de ser todas las cosas y de gozar en la “Visión”. Ya en un tercer análisis, a nuestro juicio por demás interesante, aborda el vínculo entre el *pulchrum* y la ética aristotélica: sólo el hombre prudente es capaz de percibir la belleza en su plenitud, convirtiéndose en el indicador de belleza por antonomasia, por tanto lo realmente bello es lo que deleita al virtuoso, mientras que lo feo es lo que le desagrada.

Al final del libro, a modo de recapitulación, el A. rescata los aspectos más importantes de la exégesis del hápax del Aquinate. Por ello señala que éste recibe la herencia pankalística de la Antigüedad, y concibe lo bello como una realidad experiencial. Teniendo en cuenta que el hombre es *Imago Dei*, cosa que lo hace poco inferior a los ángeles, cumple con su misión de nombrar todas las cosas, y este gozo no se queda en el mero conocimiento, sino que lo excede en el asombro.

Costarelli Brandi deja el terreno preparado para el «descubrimiento» de una estética medieval que implica no sólo la belleza

y el arte, sino el develamiento de la verdad e incluso alcanza la dimensión moral del hombre, volviendo a la unidad tan disuelta por los embates de la Modernidad y la Contemporaneidad.

Es importante resaltar la gran capacidad de síntesis que el A. muestra al final de cada capítulo, dándole su debido acabamiento a cada idea que pretende transmitir. Es encomiable, por otro lado, la abundancia de citas y notas a pie de página que se incluyen a lo largo de todo su libro y que manifiestan el buen manejo que hace de cada una de las fuentes. Resulta evidente, asimismo, el esfuerzo minucioso realizado por el A. en rastreo de fuentes tanto antiguas como medievales y contemporáneas, fruto del cual obtenemos este fino trabajo que revela una vez más la genialidad del Doctor Angélico. Esta obra constituye en nuestros días una de las investigaciones más completas y originales en materia de estética medieval, y de consulta sumamente recomendada para el lector especializado.

María Agustina Juri

Irven M. Resnick (Ed.), *A companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the sciences*, Leiden-Boston, Brill, 2013, ISBN 978-90-04-23407-9, 833 págs.

Una de las dificultades que atraviesa todo investigador cuando inicia su trabajo es la de establecer el llamado *status quaestionis* de su tema de estudio. La determinación de los tópicos y autores más importantes junto a la comprensión del estado actual de la discusión y sus antecedentes es quizás el primer gran desafío que debe vencerse. Es por ello que cuando una editorial prestigiosa como Brill's ofrece un texto orientado en este sentido, como es el caso del presente *companion*, tal actitud no puede sino agradecerse y celebrarse.

En efecto, tal como lo advierte su prólogo, el libro que aquí se recensiona constituye un generoso principio para cualquiera que se inicia en los estudios albertinos. A los largo de sus más de 800 páginas el texto propone “introducir a los estudiantes de filosofía, de ciencias y de teología [...] al actual estado de investigación de varios aspectos de la obra de Alberto Magno” (pg. 2). Para ello el editor ha convocado a un importante número de especialistas quienes abordan diversos temas del pensar albertino, y cuyos trabajos se estructuran en dos grandes partes precedidas de una introducción biográfica y finalizadas por un epílogo. De las dos secciones principales, una aborda la temática teológica mientras que la otra se aplica a la filosófica.

La introducción biográfica recorre rápidamente el itinerario histórico del Magno pero haciendo una concisa inteligencia del dato en orden a iluminar todos los capítulos siguientes. En efecto, son las particulares lecturas y el singular genio albertino lo que ha terminado forjando su obra. En tal sentido se destacan sus dos fuentes esenciales: la teológica (Dionisio) y la filosófica (Aristóteles y Platón). Es sobre este supuesto que se dibujará su extensísima obra cuya influencia y grandeza ha tocado la médula del siglo XIII alcanzando a pensadores de la talla de Roger Bacon, Buenaventura, Juan de la Rochelle, Ulrico de Strasburgo y al mismo Tomás de Aquino. El editor sintetiza todo esto al relevar que el epitafio de su tumba en Colonia lo

describe “como un príncipe entre los filósofos, uno más grande que Platón, y [como alguien] levemente inferior en sabiduría al Rey Salomón” (pg. 1).

Como se dijo, la primera sección aborda la perspectiva teológica. En ella se tratan tres temas: la naturaleza de la teología y la posibilidad de su sistematicidad, la mariología y finalmente la mística. Los primeros dos artículos se internan en la cuestión de la teología pero con miradas distintas. El escrito de Anzulewicz advierte sobre la pretensión de aplicar el concepto de *teología sistemática* anacrónicamente al Magno. En tal sentido el autor propone analizar el concepto mismo de *teología* en las obras albertinas para determinar en qué medida puede aplicarse en su conjunto la idea de una teología sistémica. Por otra parte, el trabajo de Olszewski, parte de la tesis esencial propuesta por Marie-Dominique Chenu, o.p. para quien las raíces agustinianas y la recepción de Aristóteles en la teología del siglo XIII movió a los teólogos a especular sobre la posibilidad de aplicar a su ciencia los cánones epistemológicos del Estagirita, haciendo así una *ciencia teológica*. En el desarrollo de este proceso que culminará en Tomás de Aquino, Alberto ha tenido un papel particular que es analizado en el artículo.

Por otra parte, Burger aborda la mariología presente en las obras de Alberto. Sobre una crítica textual actualizada, la autora advierte que el Magno no ha escrito ninguna obra específica sobre María aunque sí tiene numerosas afirmaciones sobre ella en diversos lugares de sus obras. Es por ello que se proponen un número acotado de ellas para analizar allí los aspectos esenciales que tocan a la mariología como la encarnación y la ascensión, como así también el sentido de algunas letanías marianas. Por último, Führer analiza la particular significación de la teología mística albertina que, asociada a la llamada *teología negativa*, presenta para el autor una faceta epistemológica que debe atenderse. En tal sentido, Alberto usa el término *mística* “no sólo para describir lingüísticamente un método fundamentado de hacer teología sino también para sugerir una metáfora epistemológica que ayudará a aproximarse a sus escritos místicos en la dirección correcta, que es una teoría del conocimiento” (pg. 137).

La segunda sección, más extensa, se ocupa de la filosofía que desarrolla Alberto. En ella se hallan temáticamente separados los temas esenciales, desde la física hasta la metafísica, pasando por la lógica, la antropología y la moral, incluyéndose además diversos artículos que desde una óptica filosófica abordan aspectos de la botánica, la medicina, las matemáticas y la astronomía.

Sin embargo, antes de comenzar el desarrollo de los temas Físicos y Metafísicos, conviene hacer algunas precisiones sobre el pensar albertino que aparece en diversos lugares del texto. En efecto, es necesario notar que históricamente Alberto hizo primero la paráfrasis del *corpus* dionisiaco y luego continuó con las obras aristotélicas pero *creyendo siempre que se trataba de un proyecto integral*. Por ello no es extraño verlo aplicar categorías aristotélicas a cuestiones teológicas recibidas en cánones neoplatónicos. Esto hace que los autores adviertan que «ciertamente debemos calificar la versión Albertina del aristotelismo peripatético como neoplatónica y dionisiaca» (pg. 166). Así se advierte que esta particular posición de Alberto reconoce en sus fuentes tanto al neoplatonismo (de la mano de Dionisio Areopagita y del *Liber De Causis*) cuanto a un aristotelismo singularmente recibido en la lectura de Avicena y Averroes. Esto hace que la obra de Alberto deba ser entendida como «el uso de la filosofía aristotélica para explicar una estructura ontoteológica que es esencialmente platónica-neoplatónica» (pg. 600).

Es conveniente también atender a la particular paráfrasis que el Magno hace de los textos aristotélicos. Ocurre que es común ver que cuando Alberto detecta lo que a su criterio constituye un vacío especulativo del Estagirita, no duda en elaborar exquisitas digresiones con el fin de *completar* su pensamiento. Es por ello que su paráfrasis no es siempre del *texto* aristotélico puro, sino que elabora una reflexión filosófica sobre la base del peripatetismo: se trata entonces «de una obra en filosofía y no en historia de la filosofía» (pg. 170).

Sobre estos dos aspectos centrales es que se estructuran los diversos artículos que estudian la física y la metafísica. En

cuanto a la primera, el estudio de Baldner aborda los principios esenciales de la naturaleza física (móvil), es decir el de los extremos y la privación, donde se aprecia un pensamiento maduro sobre el concepto de materia, forma, privación y movimiento. Sobre este contexto físico es que pueden aparecer entonces todos aquellos aspectos que lo integran, es decir el de la botánica, el de la antropología, el de la moral y el de la astronomía, junto a aquellas ciencias que introducen el estudio físico como son las matemáticas y la lógica.

Respecto de la Metafísica, los temas de los artículos se ordenan con perfecta lógica ya que abordan su objeto de estudio propio, su relación con la teología y su rango epistémico. Una vez desarrollados estos temas aparecen dos artículos de singular importancia para penetrar aún más en la comprensión de las fuentes metafísicas del Magno: uno consagrado al neoplatonismo y otro al aristotelismo de Avicenas y Averroes. Los trabajos que siguen abordan sucesivamente diversas facetas del pensar metafísico del Magno: sus afirmaciones sobre los llamados con posterioridad trascendentales, el universal, la doctrina del *esse* y de la sustancia, los argumentos en favor de la existencia de Dios y de las primeras causas, la creación del *esse* en la lectura albertina del *De Causis* y su particular concepto de creación que implica tanto la mediación del *esse* y los demás entes como también la *eductio* de las formas a partir de la potencialidad de la materia y de la *forma corpoeritatis*.

Para terminar sólo queda advertir que si bien este texto presenta diversidad de temas y está orientado a ser una introducción a los estudios albertinos, no obstante los trabajos compilados en todos los casos van mucho más allá de ser sólo algo iniciático, ofreciendo junto a las minuciosas explicaciones una generosa bibliografía que es bueno apreciar.

Hugo Costarelli Brandi

Massimo Parodi, *El paradigma filosófico agustiniano. Un modelo de racionalidad y su crisis en el siglo XII*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2011, ISBN: 978-84-92613-42-7. 191 pp.

La Editorial Miño y Dávila ha querido incluir entre sus publicaciones una obra que ha conquistado su lugar entre los estudiosos de Agustín de Hipona. El texto original italiano, fechado en el año 2006, fue vertido al castellano en el año 2011, en el que merece destacarse la prosa por su exactitud y prolijidad.

El libro de Parodi no constituye un estudio de las tesis agustinianas principales, ni de alguna en particular, tampoco de la vida de Agustín, o de algún episodio específico de ella, sino un análisis del modo de su pensamiento. El texto se ajusta exactamente a su título cuando se menciona el término “paradigma”, dado que explora el *modus operandi* de la mente de San Agustín. A su vez esto permite colocar como telón de fondo la vida y la obra del mismo santo porque se le exige continuamente al lector un conocimiento previo de las obras agustinas. Con todo, dicha exigencia varía según el interés especulativo en las enseñanzas y pensamiento del Doctor de la Gracia. En efecto, el libro, paradójicamente, dice poco para quien nada sabe de Agustín de Hipona, expone algunas verdades de su pensamiento para quien apenas está familiarizado con los textos agustinianos, y dice mucho para quien ya lo conoce. Por ello no puede decirse que sea un texto informativo -pues para esto podría recurrirse a otras obras que expliquen sucintamente la vida y la doctrina del santo-, ni tampoco un texto académico formativo, si sólo se esperara una discusión y profundización de las diferentes tesis agustinianas.

Por lo tanto el texto de Parodi, correctamente centrado en la noción de paradigma, sólo termina de comprenderse adecuadamente si el lector se posiciona en el lugar de quien ya conoce y les son familiares las obras de Agustín de Hipona.

El esquema del libro es ágil y orientativo. La obra está plasmada en doce capítulos y una observación bibliográfica de estilo posmoderno, puesto que no podrían buscarse libros o artícu-

los allí donde no están mencionados. Dicha observación guarda sentido con el discurrir del texto y desliza la importante cuestión de la bibliografía para quienes hayan discutido con profundidad aquellos tópicos.

Por otra parte, el capítulo primero fija principalmente la atención en las Confesiones, dividiendo a su vez dicho libro en dos grandes partes. La primera, más bien biográfica, y la segunda, en cambio, compuesta por una reflexión sobre el amor a Dios, donde el punto de quiebre lo fija el libro X de las *Confesiones*, en cuanto permite colocar en escena la centralidad de la noción de memoria como introducción a lo que Parodi entenderá como paradigma agustiniano.

A continuación el capítulo segundo señala brevemente que no existe una sola interpretación de los textos agustinianos, aunque ello se haya polarizado contemporáneamente en dos posiciones. Por una parte, un intento de comprensión sistemática de tales obras, y por el otro, y quizá más cercano al modo de escribir de Agustín, una suerte de comprensión asistemática, por medio de la cual quiera señalarse que cada punto de reflexión existencial es siempre apertura a nuevos cuestionamientos que no están obligados siempre a ser respondidos.

A partir de este capítulo se pone en evidencia un esquema de comprensión de las obras del Hiponense que vuelve lúcido, mediante la expresión “de lo exterior a lo interior y de lo inferior a lo superior”, el recorrido desde la “dialéctica sensible-inteligible a la de signo-significado”.

El capítulo tercero sienta las bases de la tríada memoria-inteligencia-voluntad y luego vincula este trinomio con el misterio de la Trinidad, considerada en el doble modo de la interioridad humana y en sí misma.

Los capítulos cuarto y quinto forman una unidad temática mediante el término “analogía” como nexo de los diferentes niveles especulativos discernibles en las obras de Agustín. Los títulos de tales capítulos “La analogía: instrumento de búsqueda” y “La analogía: de instrumento a estructura”, ilustran esta situación.

El resultado analítico de los capítulos precedentes origina

los temas de los dos capítulos subsiguientes, después de los cuales se atiende a la segunda parte del libro señalada en el título de la obra por el término “crisis”. En efecto, habiendo colocado la analítica como estructura del pensamiento agustiniano, termina de cohesionarse todo su pensamiento y se origina así el capítulo sexto llamado “La totalidad como punto de vista”. Allí los términos de relieve son aquellos que trazan el recorrido existencial agustiniano, y los mismos son “la inmortalidad en cuanto se presenta como condición, la verdad como recorrido y la felicidad como fin”. Por su parte el capítulo séptimo insiste en la noción de “fundamento” que, en el presente caso, mostrará la superioridad y la precedencia de la categoría de tiempo sobre la propia de espacio, y con ello se analizarán las nociones de movimiento en las creaturas y de inmutabilidad en Dios. Asimismo se considerará la categoría de “relación” como no sustancial ni accidental para el caso de la Trinidad y la expresión del Éxodo 3,14: *Ego sum qui sum*.

El capítulo octavo titulado “La crisis del paradigma agustiniano” menciona como principales obras de Agustín las *Confesiones*, *De Magistro*, *De Ordine* y *De Trinitate*. De ellas el texto describe su lento desaparecer en los siglos XI y XII a causa del enfrentamiento y/o asimilación de los nuevos textos aristotélicos. El autor propone, a modo ilustrativo, diferentes análisis de esta situación con el objeto de mostrar la paulatina desintegración del paradigma agustino a través de la posición especulativa de Anselmo de Aosta mediante sus textos *Monologion* y *Proslogion*. Este capítulo, a su vez, se convierte en paso obligado para abordar los tres capítulos finales. En efecto, habiéndose producido aquella desintegración, el resultado es la fragmentación de saberes ahora dispersos entre las obras de Agustín. Esto significa que desde el siglo XI la mentalidad medieval tendrá como horizonte especulativo, no los temas y la doctrina del mismo Agustín, sino Aristóteles y sus tratados de lógica. Según esta tesis el capítulo noveno se titula “Fragmentos de conocimiento”, y muestra la compleja convivencia entre los rasgos del paradigma agustiniano y la influencia de los textos aristotélicos. Esto mismo se lleva a cabo mediante la mención de la desunión

de los términos memoria, inteligencia y voluntad. Tales vocablos, nos dice el autor, se vuelven autónomos, y en función de ello puede explicarse el rompimiento del paradigma agustino, aunque todavía persista cierta influencia suya.

El capítulo décimo titulado “Fragmentos de lenguaje” insistirá en el error de reducir el conocimiento existencial y metafísico al gnoseológico y lógico. Finalmente el capítulo décimo-primerο mostrará un cambio de perspectiva en el análisis de la noción agustina de Trinidad en cuanto que, citándose pasajes del texto *De Trinitate*, la preocupación por comprender lo místico tiene ahora un horizonte lógico y lingüístico.

Por último el capítulo decimosegundo o “conclusión” advierte que los textos latinos utilizados en la composición de la presente obra han sido “forzados” con el objeto de señalar enfáticamente que la situación paradigmática actual es propia de quien sabe que vive entre fragmentos de paradigmas.

En suma, se trata de una obra valiosa para quien quiera profundizar en los interminables debates medievales respecto de la doctrina agustiniana, aunque también deba señalarse que si bien entre sus méritos más notorios aparezcan la claridad expositiva y el uso original de las fuentes latinas citadas, el demérito sea la falta de bibliografía específica.

José María Felipe Mendoza
Conicet - UCA

Theodore de Mopsuestia, *The Commentaries of the Minor Epistle of Paul*, Translated with an Introduction by Rowan A. Greer (SBL Writings from the Greco-Roman World, 26). Atlanta GA, Society of Biblical Literature, 2010. ISBN 978-1-58983-279-4, XLIV-839 p.

Como ocurrió con muchos otros autores del primer cristianismo, la figura de Teodoro de Mopsuestia (+428) se vio opacada por la condena que recibió y, por ese mismo motivo, sus obras tuvieron escasa difusión o, peor aún, se perdieron. Se sabe que comentó todas las epístolas paulinas, aunque no se conservan los comentarios a Romanos y a las dos cartas a los Corintios. Sin embargo, se poseen sus glosas al resto de las epístolas, halladas en su versión latina en un manuscrito del siglo IX o X de Corbie. Se trata de un comentario continuo, versículo por versículo, precedido por un *argumentum* sobre cada una de las epístolas.

La edición preparada por Greer reproduce el texto latino establecido por H. B. Swete en 1880, en la página izquierda, mientras que su traducción al inglés ocupa la derecha. Se destaca que, en los casos en que se conserva algún fragmento griego de la versión original, el mismo es transcrito y traducido de modo tal que el lector puede comparar, a dos columnas, la versión latina y la versión griega.

Por otro lado, en la Introducción se hace una presentación general del texto, su descubrimiento, el tipo de exégesis que utiliza Teodoro y la teología que resulta de la misma. En este sentido, es interesante destacar que el autor es un representante genuino de la exégesis antioquena, claramente opuesta a la alejandrina, lo cual queda en evidencia en diversos pasajes. Por ejemplo, al comentar el texto de Gálatas 4,24, donde San Pablo afirma, al recordar que Abraham tuvo un hijo con Sara, la mujer libre, y otro con Agar, la esclava, que “esto es alegórico”, se enlaza en una discusión con los alejandrinos. Éstos, en efecto, se apoyaban en este versículo para justificar su práctica exegética fuertemente alegórica. Responde Teodoro diciendo que de ninguna manera la expresión *per allegoriam* del Apóstol puede

dar pie a “inventar fábulas absurdas”, ya que el uso paulino de la alegoría a partir de acontecimientos históricos, de ninguna manera implica que éstos no hayan existido. Y, a continuación, brinda ejemplos en los que muestre de qué manera surge a partir de hechos históricos en otros textos del mismo Pablo.

El aporte de esta obra interesa no solamente a los estudios de la patología en general sino también a quienes se ocupan de las fuertes discusiones ocurridas en ese periodo. Además, la figura de Teodoro de Mopsuestia ha adquirido en los últimos años su real dimensión por lo que, esta traducción, contribuye también a profundizar en su estudio.

Rubén Peretó Rivas



GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Instrucciones Generales

- La convocatoria para publicar en la revista está abierta permanentemente. Por tanto, los artículos originales pueden ser enviados en cualquier momento del año.

- El artículo debe ser enviado en **formato electrónico** como documento Word o compatible, a la siguiente dirección: cefm@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ruben.peretorivas@fulbrightmail.org. La recepción de todos los textos será confirmada por mail.

- **Todos los artículos serán enviados para su evaluación a dos pares ciegos.** La decisión será comunicada a los autores dentro de los tres meses de recepción.

- **Idiomas:** Los artículos pueden ser escritos en castellano, francés, italiano, inglés, portugués o alemán.

- El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar escritos en forma correcta en cada una de las lenguas.

- El texto con notas no debe exceder las **15 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes. **Las notas** se escribirán en fuente 10, con 1 de interlineado, sin sangrías.

- Cada artículo debe comenzar con el título (en estilo Normal, negritas y centrado), con el nombre del autor. Ej.:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Francisco García Bazán

- Al final del artículo deberá consignarse el nombre del autor con su titulación, su afiliación académica y su e-mail.

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

- A continuación del título debe incluirse un resumen del artículo, **en español y en inglés**, y hasta **5 palabras claves** en ambos idiomas.

- Todas las **citas** deben escribirse entre comillas latinas « » (no utilizar comillas inglesas “ ” para las citas).

- **Las citas más extensas** en el cuerpo del texto puede ser presentadas en un párrafo separado, en fuente 10 con interlineado simple.

- **Las referencias bibliográficas** deben estar incluidas en las notas (ver los formatos más abajo). El texto no debe tener bibliografía al final.

- **Las notas** deben estar numeradas automáticamente como notas al pie.

- Los números de las notas al pie deben ubicarse luego de los signos de puntuación. Ej.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».1

- **La cursiva** podrá ser usada en expresiones breves latinas o en otra lengua, o en títulos de libros. También podrá usarse para destacar alguna palabra escrita en el idioma del artículo.

- No deberán utilizarse ningún otro **signo gráfico** aparte de la cursiva, tales como negritas, palabras en mayúsculas, etc.

- Se permiten las **abreviaturas** más usuales, preferentemente en su forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. No está permitido el uso de otro tipo de abreviaturas..

- Si se usa algún **tipo especial de fuente** (griega, hebrea, árabe, cirílica, o transliteraciones con caracteres especiales), se debe enviar el archivo de la fuente utilizada.

- El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.

Referencias bibliográficas

Todas las referencias bibliográficas deben adaptarse a las siguientes normas:

- La información bibliográfica debe permitir una completa identificación del texto o estudio citado.

- La primera cita debe ser completa. Las citas siguientes, deben estar abreviadas de un modo claro.

- **No deben escribirse** palabras o nombres en MAYÚSCULAS, sino usar VERSALES solamente en el caso de los autores clásicos y medievales y los apellidos de autores modernos.

Ejemplos:

CITAS DE ARTÍCULOS:

Nombre (s) del autor, apellido(s) del autor en versales, «Título del artículo entre comillas latinas», *Título de la revista en cursiva*, número del volumen (año de publicación) número de página.

Ej.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Nota: En la primera cita, el nombre de la revista no debe estar abreviado.

CITA DE UN LIBRO CON AUTOR INDIVIDUAL:

Nombre (s) del autor en normal, apellido(s) del autor en versales, *Título del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITAS DE CAPÍTULO DE OBRAS COLECTIVAS:

Nombre (s) del autor en normal, apellido(s) del autor en versales, «Título del capítulo entre comillas latinas», inicial del nombre del editor. Apellido del editor en versales (ed.), *Título completo del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual,» in David CANNADINE y Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITAS DE LIBROS ANTIGUOS Y EDICIONES CRÍTICAS:

Nombre del autor en versales, *Título en cursiva*, nombre del editor, editorial, lugar de publicación año de publicación, parte o cuestión, número de páginas y/o líneas (colección opcional). (En casos especiales de fácil reconocimiento se permiten formas abreviadas de citas. Cfr. Ej. 1 y 2)

Ej. 1: PLATÓN, *Rep.* 531b; Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 234.

Ex. 3: JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa. Versions of*

Burgundio and Cerbanus, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York) –Louvain–Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

Ex. 4: AVERROES, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. de LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITAS DE MANUSCRITOS:

Ciudad, biblioteca, colección, ubicación, folio.

Ej.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: En la primera cita, el nombre de la biblioteca no debe estar abreviado.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE RESEÑAS

- Podrán enviarse reseñas de libros que hayan sido editados hasta **tres años antes** del año en curso, sobre temáticas relacionadas con el pensamiento medieval.

- Cada reseña podrá tener una extensión máxima de **15 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes.

- Las reseñas deben consignar en las primeras líneas autor, título, ciudad de publicación, editorial, año, ISBN y número de páginas del libro reseñado.

- Las reseñas no llevan notas a pie de página ni bibliografía.

- Las citas del libro reseñado que se hagan en el cuerpo de la reseña deben incluir, entre paréntesis, el número de páginas de donde fue extraída.

PAPERS PUBLICATION GUIDELINES

General instructions

- The call for papers is open all over the year.
- The paper must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or convertible, by e-mail to cefm@ffyl.uncu.edu.ar with copy to ruben.peretorivas@fulbrightmail.org. Reception of all the texts will be acknowledge by an email reply.
- **All the papers will be submitted to two blind peers.** A decision will be communicated to the authors within 3 months after the paper's reception.
- **Languages:** The papers could be written in Spanish, French, Italian, English, Portuguese, or German.
- The editor can not undertake a **linguistic revision** of the texts, thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised.
- The whole text with notes must not exceed **15 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be paged, with 1 line spacing, in type 10.
- Each paper should begin with its full title (In normal body, boldface and centred), with the author's name, ex:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Francisco García Bazán

- At the end of the paper should be the author's name with his/her degree, academic affiliation and email.

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

- After the Title must be include an **abstract** of the paper, in **Spanish and English**, and up to **5 key words** in both languages.
- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).
- **Long quotations** in the body of the text can be presented

in a separated paragraph, detached, and in type 10.

- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). The text cannot have a final bibliography.

- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.

- The **footnotes** numbers should appear after any punctuation mark closing the clause, Ex.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».1

- **Italics** are to be used for short Latin expressions or titles of books and also for highlight a word.

- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)

- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.

- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.

- The text must be ready for print. **A set of galleys** in PDF file of the selected studies will be sent to the authors **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.

Citations in notes

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.

- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.

- **Do not write** words or names in ALL CAPS, use Small Caps only for classical and medieval authors and modern authors last names.

Examples:

CITATIONS OF ARTICLES:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

Ex.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS: Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITATIONS OF STUDIES IN COLLECTIVE WORKS:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual,» in David CANNADINE and Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITATIONS OF ANCIENT BOOKS AND CRITICAL EDITIONS: Author's name in small caps, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, part or question, page numbers or lines (collection: optional). (in special cases of easy recognition, an abbreviated form is

allowed, cfr. ex. 1 e 2)

EX. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

EX. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 230.

EX. 3: JOHN DAMASCEN, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York)–Louvain–Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

EX. 4: AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. DE LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITATIONS OF MANUSCRIPTS: City, Library, Collection, shelf mark, folium. Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the library cannot be abbreviated.

BOOK'S REVIEW GUIDELINES

- *Scripta Mediaevalia* publish review of books issued up to three years before the current year, about medieval thought topics.

- The must not exceed **4 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins.

- The review must provide the book's author name, full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.

- The review has not footnotes or bibliography.

