

EL AMOR A LA VERDAD SEGÚN S. ALBERTO MAGNO

The love for the truth according to St. Albert the Great

Mercedes Rubio

Fundación Tomás de Aquino – Proyecto Corpus Thomisticum

RESUMEN

Alberto Magno aprovecha lo mejor del neoplatonismo y del aristotelismo. Examina la doctrina aristotélica sobre el deseo de la verdad presente en la naturaleza humana y la ciencia metafísica que permite intuir la fuente de ese deseo, pero éste es analizado con más profundidad por el Pseudo Dionisio, siendo la ciencia teológica la que da más respuestas y la ciencia más universal, porque logra una mayor perfección no sólo intelectual sino de toda la persona.

Palabras clave: conocimiento, amor, verdad, bondad, perfección, aristotelismo, neoplatonismo, metafísica, teología.

ABSTRACT

Albert the Great extracts the best contributions of Neo-Platonism and Aristotelism. He examines the Aristotelian doctrine on the desire for truth present in human nature and the science of Metaphysics, which allows for an inkling of the source of such desire, but this desire is examined more in-depth by the Pseudo-Dionysius, being Theology the science that grants more answers and the most universal because it enables for greater perfection, not just intellectual but of the whole person.

Key words: knowledge, love, truth, goodness, perfection, aristotelism, neoplatonism, metaphysics, theology.

Es sabido que S. Alberto contribuyó decisivamente a normalizar los estudios universitarios de las obras de Aristóteles, siendo uno de los primeros autores latinos en elaborar extensas paráfrasis de la *Física*, la *Metafísica*, la *Ética*, la *Política*, el *De caelo* o el *De anima*, que impartió en las Universidades de París y Colonia entre los años 1249-1269/70.

Respecto de la tradición latina vigente en su época, su formación temprana había sido profundamente neoplatónica y agustiniana y defendió la validez de estas doctrinas durante su larga trayectoria académica. Sus comentarios a obras como el *Liber de causis et processu universitatis a prima causa* (una reelaboración de las *Elementatio theologica* de Proclo, erróneamente atribuida a Aristóteles en su época y comentada por Alberto como último libro de la *Metafísica*),¹ y principalmente los que realizó a las obras del Pseudo Dionisio Areopágita, muestran su atracción hacia una visión del mundo neoplatónica en la que predomina una concepción de la realidad fuertemente jerarquizada.²

1 Para más sobre esta obra de S. Alberto cf. T. M. Bonin, *The Origin of Diversity in Albertus Magnus' 'De causis et processu universitatis a prima causa'*, University of Notre Dame, 1993 (disertación).

2 T. M. Bonin ha examinado esta influencia en la psicología de S. Alberto en «The Emanative Psychology of Albertus Magnus», *Topoi*, vol. 19/1 (2000) 45-57.

Su proyecto de comentar la totalidad del *Corpus Dionysianum* indica que Alberto atribuyó una enorme importancia a la contribución del Pseudo Dionisio a la filosofía y la teología de su tiempo.³ Este interés dejó también una fuerte huella en Tomás de Aquino,⁴ que asistió a gran parte de aquellas exposiciones del *De caelesti hierarchia*, el *De ecclesiastica hierarchia*, el *De mystica theologia*, *De symbolica theologia*, las Epístolas, y sobre todo al *De Divinis Nominibus*, comentado en París, y del que se conserva un manuscrito autógrafo del mismo Sto. Tomás que al parecer llevó consigo durante toda su vida y que estaba en su poder cuando murió.⁵

Debido a sus amplísimos conocimientos en muy diversos campos y a su labor incansablemente recopiladora de fuentes, en ocasiones no es fácil discernir cuál sea su posición en las diferentes cuestiones. Algunos autores opinan que su capacidad enciclopédica habría ido en detrimento de una verdadera síntesis filosófica y teológica en sus obras. Para ello se basan en el hecho de que el mismo Alberto se distancia en algunos lugares de sus obras del material que utiliza, señalando que no hace otra cosa que repetir las opiniones de los distintos autores, sin que esto sea indicativo de que comparte sus opiniones. Así, en su Comentario a la *Metafísica* afirma:

«En estas cosas que a continuación diremos, que nadie piense que decimos algo de nuestra opinión, como tampoco la hemos dicho en ninguno de los libros naturales, sino que sólo hemos declarado las opiniones de los Peripatéticos sobre estas cuestiones dejando a otros el juicio sobre qué sea verdadero o falso de las cosas que dicen».⁶

Hay quienes han visto en estos distanciamientos la prueba de que Alberto no habría llegado a asimilar y hacer propia la contribución del Estagirita.⁷

Efectivamente, esto ocurre en particular con sus paráfrasis a las obras de Aristóteles y con el uso que hace de las opiniones de los peripatéticos, como él mismo señala. Pero hay una explicación histórica para ello. Se debe recordar que, en el período en el que S. Alberto enseñaba en las Universidades de París y Colonia, las obras mayores de Aristóteles habían sido todavía poco estudiadas y los textos latinos que se difundían no eran del todo fieles al original griego. Como es sabido, durante las primeras décadas del siglo XIII y con la entrada de las obras de Aristóteles en la Universidad de París, se sucedieron las condenas y las advertencias de las autoridades académicas sobre posibles errores contenidos en aquellas obras.⁸ Posterior-

3 Cf. E. H. Wéber, «L'interprétation par Albert le Grand de la théologie mystique de Denys le Ps-Aréopagite», en *Albertus Magnus-Doctor Universalis. 1280-1980* (Mainz 1980), pp. 409-439.

4 Cf. M. Burger, «Thomas Aquinas' Glosses on the Dionysius Commentaries of Albert the Great in Codex 3 of the Cologne Cathedral Library», in *'Via Alberti': Texte - Quellen - Interpretationen*, Aschendorff (Münster 2009), 561-582.

5 Ms. Nápoles, Biblioteca Nazionale I B54. Cf. G. Théry, «L'autographe de S. Thomas, conservé à la Biblioteca Nazionale di Napoli», en *Archivium Fratrum Praedicatorum*, 1 (1930), p. 15-86.

6 Cf. *Metaph.* lib. 11, tr. 3, c.1: Geyer p. 482, ll. 23-29. También *Metaph.* 13, tr. 2. Geyer p. 599, ll. 61-66: Hic igitur sit finis disputationis istius in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum. Et qui hoc voluerit probare, diligenter legat libros eorum et non me, sed illos laudet vel reprehendat.

7 Cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain 1936, vol. II, p. 134-136. También el excelente estudio de F. Van Steenberghen que recoge y analiza las diversas y con frecuencia enfrentadas opiniones de los estudiosos sobre la originalidad del pensamiento albertino, «La filosofía de Alberto Magno», en *Sapientia* 18 (1965), p. 381-393.

8 Cf. *Chartularium universitatis parisiensis* I/1, no. 128, p. 170-172. También Matthaeei Parisiensis, *Chronica majora: A.D. 1240-1247*, vol. 4, 280-283 [ad 1243]. Ante estas acusaciones, el Capítulo General de la Orden de los Dominicos de 1244 instruyó a sus maestros que no enseñaran «nuevas doctrinas», sino sólo las más comunes y aceptadas. Cf. *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum* I, 29, ll. 5-6.

mente se determinó que los errores se debían en su mayor parte al hecho de que los primeros textos latinos de Aristóteles difundidos en Occidente habían sido traducidos desde textos que eran a su vez traducciones de Aristóteles al árabe, y que estaban contaminados por las relecturas de sus intérpretes árabes, sobre todo Averroes y Avicena.

Las declaraciones de Alberto de una cierta distancia respecto de las posiciones de los Peripatéticos hacen sospechar, por tanto, que se trata de un acto de prudencia académica. El autor podría estar de hecho protegiéndose ante posibles acusaciones de enseñar doctrinas incompatibles con las doctrinas filosóficas y teológicas comúnmente aceptadas en las universidades occidentales en su tiempo.⁹

Como muestra de que S. Alberto no se limita a reunir las diversas opiniones filosóficas, hay lugares en sus obras en los que no duda en señalar los errores de Platón cuando los encuentra,¹⁰ y otros en los que opta por la enseñanza de Aristóteles sobre una cuestión concreta como más conforme con su propia opinión.¹¹ De ahí que la diversidad de fuentes que emplea sea más bien prueba de su insaciable deseo de entender la realidad y profundizar en ella. En el comienzo de su Comentario a las *Sentencias* realiza una afirmación esclarecedora sobre esta cuestión:

«La contemplación de la verdad, sobre todo de la verdad primera y suma, es la perfección del intelecto especulativo».¹²

Para Alberto, la finalidad de todos sus estudios y la cita de todas sus fuentes se resume en una cosa: la búsqueda de la verdad para alcanzar la perfección. Y la mejor síntesis de su actitud ante sus fuentes la ofrece él mismo en su Comentario a la *Metafísica*. En el tratado de esta obra dedicado a examinar las posiciones de los filósofos anteriores a Aristóteles y en particular de Platón, confrontándolas con la doctrina del Filósofo, afirma: «Sabe que nadie alcanza la perfección en filosofía si no es a partir del conocimiento de las dos filosofías, la de Aristóteles y la de Platón».¹³

Es esta convicción la que se trasluce a lo largo de la obra albertina. Si bien algunos textos de Alberto quizá no logren producir una impresión de integración plena en un proyecto único, ello se debe quizá más bien a su estilo literario algo impulsivo y extraordinariamente enciclopédico, que resulta en un conjunto aparentemente ecléctico en algunos lugares, pero queda claro que aspira a aprovechar lo mejor de ambas escuelas, la platónico-agustiniana y la aristotélica, con una gran amplitud de espíritu.¹⁴ Precisamente uno de los rasgos más originales de su pensamiento consiste en que logra identificar los elementos comunes a ambas o compatibles entre sí y se esfuerza por elaborar una doctrina única fundamentada en ellos, aunque —esto lo reconocen estudiosos de la talla de B. Nardi y F. Van Steenberghen— cuanto más se releen los textos de S. Alberto mayor es la complejidad que se descubre y la dificultad para su interpretación.¹⁵

9 F. Van Steenberghen se inclina por esta explicación. Cf. op. cit., p. 386.

10 Cf. A. Magno, *Metaph.* lib. 1, tr. 1, c. 1. Geyer p. 2, ll. 31-35: Cavendus autem hic est error Platonis, qui dixit naturalia fundari in mathematicis et mathematica in divinis, sicut tertia causa fundatur in secunda et secunda fundatur in primaria, et ideo dixit mathematica principia esse naturalium, quod omnino falsum est.

11 *De Div. Nom.* I, c. 2, n. 44. Geyer p. 72, ll. 35-37: Solutio: Dicendum, quod de processione rerum a primo est duplex opinio, unius quarum auctor fuit Plato, alterius vero Aristoteles. En el n. siguiente ofrece su conclusión: Et ideo sequimur opinionem Aristotelis, quae magis videtur catholica. (*Ibid.*, n. 45. Geyer p. 73, ll. 41-42)

12 Cf. *In I Sent.*, d. 1, a. 4. Jammy p. 10.

13 Cf. *Metaph.* lib. 1, tr. 5, c. 15. Geyer p. 89, ll. 85-87.

14 M. Schooyans ha señalado acertadamente que esta impresión prevalece sólo ante una lectura superficial. Cf. *Recherches sur la distinction entre philosophie et theologie chez Albert le Grand*, Lovaina 1958 (disertación).

15 Cf. F. Van Steenberghen, op. cit., p. 384.

En las páginas que siguen trataré de mostrar cómo realiza S. Alberto la síntesis de ambas escuelas en su proyecto filosófico y teológico de búsqueda de la verdad primera, por medio de la aplicación de la teoría de la luz platónico-agustiniana a la doctrina aristotélica del conocimiento.

EL DESEO DE LA VERDAD

En el comienzo de su comentario a la *Metafísica*, Alberto define las características de esta ciencia y su rango gnoseológico y afirma que la capacidad especulativa de la metafísica es posible en nuestro entendimiento no en cuanto que es humano, sino en cuanto que es divino.¹⁶ Citando a Hermes Trismegistus, Alberto señala que, efectivamente, el ser humano es el nexo entre Dios y el mundo. Respecto del mundo, se puede decir que el hombre es su gobernador porque lo conoce a través de su razón, por medio de las ciencias naturales. La razón natural humana se perfeccionaría por este conocimiento. En cambio respecto de Dios el hombre está en una posición de inferioridad, porque obtenemos un cierto conocimiento de Dios pero las realidades divinas no se encuentran en el mundo temporal y físico, por lo que no es posible conocerlas del mismo modo que conocemos el mundo. De ahí que sea necesario que el hombre posea una vía diversa, específica para conocer a Dios. Esa vía —concluye Alberto— es la luz simple del intelecto, que es participación de la naturaleza divina.¹⁷

Esa doble conexión intelectual con el mundo y con Dios es esencial a nuestra naturaleza ya que, como afirma Aristóteles en la *Metafísica* y corrobora Alberto en su Comentario, «todos los hombres desean por naturaleza saber» y ante todo —añade Alberto— desean conocer el primer principio de todo lo que existe.¹⁸ La explicación que Alberto ofrece de esta conocida afirmación aristotélica es interesante, porque engarza con la teoría neoplatónica de la luz aplicada a la naturaleza del entendimiento humano. Según Aristóteles, todo lo que está en muchos por una razón de género o de especie existente en ello debe estar en alguno como en su primero, que es la primera causa de todo lo que existe. De ahí que el conocimiento humano, presente en todos los individuos de la misma especie, deba estar de algún modo presente en uno como en su causa, que es el primero en el conocimiento y es causa del conocimiento de todos los demás.¹⁹

16 Cf. M. Schooyans, «La distinction entre philosophie et théologie d'après les Commentaires aristotéliens de saint Albert le Grand», en *Revista da Universidade Católica de São Paulo*, 18 (1959), p. 255-279.

17 *Metaph.* lib. 1, tr. 1, c. 1. Geyer p. 2, ll. 2-15: Haec enim speculatio existit intellectus nostri non in eo quod est humanus, sed in eo quod ut divinum quiddam existit in nobis. Sicut subtiliter enim dicit Hermes Trismegistus in libro, quem de deo deorum ad Esclepium collegam composuit, homo nexus est dei et mundi, super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam videlicet et doctrinalem, quarum utraque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator congrue vocatur. Subnexus autem est deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam, quae in eo est per lumen simplicis intellectus, quod a deo deorum participat.

18 *Ibid.*, c. 4. Geyer p. 6, ll. 18-24: Subiciatur ergo nobis primum, quod non potest esse vanum naturale et toti speciei conveniens desiderium. Hoc enim supposito probabimus, quod omnes homines natura scire desiderant, et cum non sit vanum desiderium, erit hoc desiderium ad inquirendum scibilibus inclinativum primum, et per consequens erit idem desiderium primum sciendi principium.

19 *Ibid.*, ll. 25-36: In secundo autem huius scientiae libro probabimus, quod omne quod est in multis per unam rationem generis vel speciei existens in illis, est in aliquo uno primo, quod est prima causa omnium in quibus existit. Est autem cognitio rerum unum quiddam genere, in multis existens variatis per species cognitionis sensibilis et intelligibilis et rationalis. Oportet igitur, quod unum aliquid sit, in quo est cognitio primo, quod est causa cognitionis utriusque. Adhuc quotiens imperfectum et perfectum sunt in uno et eodem secundum potestates diversas, semper imperfectum est ad perfectum sicut ad finem.

Esa primera causa —dice Alberto— es también como la fuente y origen de todo conocimiento intelectual, conocimiento que en las realidades creadas se manifiesta de distintas formas.²⁰ Así, en la especie humana discernimos tres niveles de conocimiento: el conocimiento sensible, el racional y el intelectual, que responderían a tres grados de perfección natural. El conocimiento sensible sería el de menor perfección o más oscuro, mientras que el inteligible o intelectual es el más depurado de toda adherencia sensible o sensitiva y por ello el más elevado, procediendo los tres de una misma fuente.²¹ Pero no se trata de una simple multiplicidad de modos de conocimiento, sino de una gradación en la que existe un orden, según un más y un menos. Es decir, que los grados de conocimiento natural aparecen como una jerarquía en la que el conocimiento sensible se ordena al conocimiento intelectual como a su fin y se perfecciona en él.²² Con esta aclaración Alberto está describiendo ya un esquema del conocimiento que coincide plenamente con la doctrina de la luz dionisiana.

Además, señala un rasgo llamativo del conocimiento humano que lo convierte en un ser especial dentro del mundo físico: entre todos los animales, el hombre es el único que disfruta con el conocimiento de las cosas sensibles, más allá de la utilidad y de la conveniencia que le proporcione el conocimiento de aquella realidad física concreta. Afirma que es un hecho de experiencia que el hombre es el único ser creado que busca el conocimiento sensible no sólo por aquello que conoce, sino también por el goce que el conocimiento le proporciona en el acto mismo de conocer.²³ La explicación de ello estaría, según S. Alberto, en que todo conocimiento de lo sensible proporciona a su vez cierta aprehensión y goce de la fuente de la que todo conocimiento emana.²⁴

Puesto que en el hombre el conocimiento que le es más propio es el inteligible o intelectual, el goce que experimenta en el conocimiento sensible tiene su sentido y su razón de ser sólo en orden a ese conocimiento superior. De ahí —concluye Alberto— que el goce del conocimiento de lo sensible, sin otra utilidad que saber, es ya un primer signo de que es propio de la naturaleza humana desear saber.²⁵ Pero si el hombre desea la ciencia, entre todas debe desear máximamente la que es más ciencia de todas, y ésta es la metafísica. En efecto, la meta-

20 Sobre Dios como fuente de ser y de conocimiento en S. Alberto, cf. M. Rubio, «Ratio y lympiditas según S. Alberto Magno (Un análisis de la cuestión VII del ms. Vat. Lat. 781)», en *Actes del Simposi de Filosofia Medieval de l'Edat Mitjana*, Patronat d'Estudis Osonencs, Serie «Actes» n. 1 (Vic 1996), p. 396-402.

21 *Metaph.* lib. 1, tr. 1, c. 4, Geyer p. 6, ll. 37-46: Ex prima harum propositionum dicit Eustratius recte loquens, quod omnis cognitio praecipue in eodem existens causatur a fonte cognitionis intellectualis et quod nulla forma principium cognitionis existit sensibiliter vel intellectualiter, nisi a fonte cognitionis intelligentiae procederet. Ex hoc enim quod, tu ita dicam, candor lucis intelligentiae forma existit, principium potest esse cognitionis, obumbrata quidem faciens cognitionem sensibilem, depurata vero faciens cognitionem intellectualem.

22 *Ibid.*, ll. 47-51: Ex secunda autem accipitur, quod in quocumque uno est sentire secundum actum et intelligere et sentire non propter aliud quiddam est nisi propter ipsam cognitionem sensibilem, cognitio illa sensibilis ordinatur ad cognitionem intellectualem ut ad finem et perficitur in illa.

23 *Ibid.*, ll. 53-61: His ita presuppositis dico, quod in solo inter animalia homine sensuum secundum agere sensu est delectatio propter ipsum sentire et accipere sensibilem cognitionem praeter omnem utilitatem nocivi vel convenientis, quod cum ipso sensibili accipiatur. Alia enim animalia non quaerunt uti sensibus propter delectationem, quam habeant in ipsa sensibilem cognitione, sed propter nocivum vel convenientem, quod cum ipso accipiunt sensibili apprehenso.

24 *Ibid.*, ll. 65-72: Homo autem solus delectatur in usu sensuum in sensibili per se et per accidens et sensibili proprio et communi propter ipsum sentire praeter omnem aliam adiunctam delectationem vel commodum vel incommodum vel quancumque utilitatem ad vitam conferentium, et hoc est delectari in ipsa cognitione sensibilem, secundum quod cognitio quaedam est de fonte cognitionis omnis emanans.

25 *Ibid.*, ll. 73-79: Cum igitur in eodem homine cognitio sit intelligibilis, non erit delectatio in cognitione sensibili nisi in ordine ad intellectualem; ergo non delectatur in cognitione sensibili, nisi propter intellectualem; et sic delectatio in cognitione sensibilem, in eo quod secundum se sine alia sunt utilitate, signum est, quod natura scire desiderat.

física es omniabarcante porque estudia las causas de lo real.²⁶ De ahí que sea la que más enseña, y como consecuencia es la que más se desea conocer, porque en ella se alcanza la comprensión de los principios del ente y la causa prima, que es el intelecto divino que produce el universo y encierra en sí la totalidad del bien.²⁷

Así pues, S. Alberto resalta la confluencia en la causa primera de su condición de fuente tanto de la luz intelectual como de toda la bondad que se encuentra en lo real.²⁸ Por ello esa jerarquía intelectual que describe al comienzo de su Comentario a la *Metafísica* y que se encuentra en el conocimiento humano tiene su paralelo en una jerarquía de la bondad de lo creado y apunta hacia ella.²⁹ En la cúspide de esa jerarquía se situaría Dios como causa primera de todo lo real, tanto de su ser como de su conocimiento. Para S. Alberto, este hecho ontológico debe tener su correlato también en la jerarquía de las ciencias y en su sistematización, y tiene consecuencias para su comprensión del objeto de la metafísica, como se verá a continuación.

LA CIENCIA MÁS UNIVERSAL

Aristóteles había llegado a intuir una causa primera del movimiento, el Motor Inmóvil, y había alcanzado también un atisbo de la necesidad de un Primer Principio fundante del universo físico, pero no logró integrar ambos en una sola noción.³⁰ Maimonides señaló esta inconsistencia en su *Guía de los perplejos*, y proporcionó con ello a S. Alberto y a Sto. Tomás una advertencia de que era preciso superar la dificultad.³¹

En su Comentario al libro 1 de la *Metafísica* S. Alberto trata la cuestión del sujeto de esta ciencia y enumera tres posiciones al respecto. La primera es la de quienes consideran que el sujeto de la metafísica es la causa primera en cada género de las causas. La segunda, que es la posición de los neoplatónicos en general y del Pseudo-Dionisio en particular, afirma que el sujeto son Dios y las cosas divinas porque todo el universo procede de Él a través de las procesiones divinas. La tercera es la de quienes optan por considerar que el sujeto propio de la ciencia metafísica es el ente en cuanto tal. Alberto descarta las dos primeras como erróneas. La primera lo es porque los accidentes y las sustancias no se resuelven en las causas primeras de

26 *Ibid.*, p. 21, ll. 30-37: Est autem ista prima philosophia etiam doctrinalis maxime inter doctrinales. Sicut enim ex superius habitis constat, hi docent qui causas proprias et essentielles de singulis dicunt. Cum igitur noscere sive intelligere et scire sit maxime propter causas, intelligere et scire maxime erit scientiae illius quae est sciti illius quod maxime est scibile; hoc autem, sicut ex praehabitis constat, est eius quae primas priorum causas assignat.

27 *Ibid.*, tr. 2, c. 4. Geyer p. 21, l. 81 - p. 22, l. 6: Sic igitur duae conclusiones habentur in hoc capitulo: Una quidem principalis, quod prima philosophia maxime est doctrinalis, et altera, quae est quasi corollarium istius, quod per hoc quod est maxime doctrinalis, maxime est desiderata sciri. Et per hoc ulterius patet hoc quod in antehabitis diximus, quod cum omnes homines natura scire desiderent, desiderium sciendi sicut in fine non stat nisi in scientia ista, nec in tota ista stabit aequaliter ad omnia quaesita in ea, sed stabit et omnino quiescet ad universitatis et entis principium et causam primam, quae est intellectus divinus ex se producens universum, cuius totum bonum est in ipso, sicut totum bonum victoriae est in duce exercitus.

28 S. Alberto dedicó el tratado *De bono* a esta cuestión. Para un análisis de esta obra desde esta perspectiva cf. F. Ruello, *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin de 1243 a 1254* (Paris 1969).

29 P. Ribes Montané ha dedicado un extenso estudio a esta cuestión. Cf. *Verdad y bien en el filosofar de Alberto Magno*, Balmes (Barcelona 1974).

30 El mismo Aristóteles apunta a esta aporía, no resuelta por ningún filósofo en su tiempo. Cf. *Metaph.* I, 988a, 21-24.

31 Cf. M. Rubio, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Existence of God*, Amsterdam Studies in Jewish Thought vol. 11 (Amsterdam 2006), especialmente pp. 220-227; y «Maimonides' Proofs for the Existence of God and their Aristotelian Background in the Guide of the Perplexed,» en *Miscellanea Medievale* 26 (Berlin-New York 1998), pp. 914-921.

cada género, ni tampoco éstas son lo más simple y primero en el ámbito de lo real. La segunda dice que es falsa porque esta ciencia pregunta por la existencia de Dios y de las cosas divinas, y el sujeto de una ciencia no puede ser cuestionado por la misma. Por tanto —concluye— el sujeto de la metafísica no puede ser otro que el ente en cuanto ente, que es lo verdaderamente simple y primero, en lo cual se resuelve todo lo demás. Sin embargo S. Alberto matiza su respuesta sobre las dos posiciones que descarta con un enigmático «pero la segunda posición es más probable».³² ¿Qué puede significar que es más probable para él una respuesta que descarta como errónea?

En el libro 6 del Comentario Alberto examina esta posición más en detalle y da algunas claves de interpretación. Allí explica que algunos —se entiende que se refiere a los neoplatónicos— llamaron divinas a las cosas que estudia la metafísica porque consideraron que en la definición del objeto de la metafísica (que es la totalidad del ser) se incluye a Dios, y por esto extendieron ese calificativo también a todos los objetos que son estudio de ella:

«Por tanto, al igual que en la física hay cosas físicas en cuya definición se incluye la naturaleza que es simplemente naturaleza y es la forma, y por esto todos los otros modos de naturaleza se llaman naturaleza por comparación (*proportione*) a ella, así en la filosofía primera todas las cosas se llaman divinas debido a que en la definición de ésta se incluye a Dios».³³

Y añade:

«Todas las cosas proceden de unos primeros principios divinos y están en ellos como las cosas fabricadas en la mente del artífice. Y como las cosas fabricadas se retrotraen (*resolvuntur*) a la luz del intelecto del primer agente y por él se definen, así todas las cosas se retrotraen a la luz de las sustancias separadas, y estas mismas sustancias separadas se retrotraen a la luz del intelecto de Dios, por la cual subsisten, y se definen por ella como por su primer principio. Y ésta es la causa por la que esta sabiduría se llama divina y teología».³⁴

Alberto se inclina por esta posición neoplatónica porque incluye una intuición que apunta más lejos que la respuesta sobre las causas. Efectivamente, al margen de su excesiva asimilación del mundo físico al ámbito de lo divino, esta solución prepara el terreno para la relación entre la metafísica como ciencia que estudia el ente y la teología como ciencia que estudia la Causa Primera de todo lo que hay. Y aquí se encuentra la gran novedad que Alberto trae a la disciplina metafísica y su diferencia respecto de la forma como el mismo Aristóteles la había concebido. Si todos los hombres desean por naturaleza saber y aspiran a conocer los principios y las causas últimas de todo lo que existe, no es posible dejar a Dios fuera del ámbito del estudio de las causas —de las que el mismo Aristóteles afirma que la metafísica trata—, en tanto que se debe encontrar una causa última —como el mismo Estagirita apuntó— fundante de todo el universo. Si la metafísica aspira a ser la ciencia verdaderamente universal teóricamente no puede dejar fuera de su objeto el estudio de la Causa Primera, porque de lo contrario se limitaría a ser una ciencia particular al mismo nivel de las otras ciencias, que contemplan sólo una parte del ente.³⁵ En otras palabras, mientras que la matemática o la física estudian entes determinados o ciertas naturalezas, debería haber una ciencia que los abarque todos en el estudio de sus primeros principios y sus primeras causas, y esto es lo que exploraron los

32 Cf. *Metaph.*, lib. 1, tr. 1, c. 2. Geyer p. 4, ll. 84-89.

33 *Ibid.*, lib. 6, tr. 1, c. 3. Geyer p. 305, ll. 34-40.

34 *Ibid.*, ll. 40-49.

35 *Ibid.*, ll. 63-69.

neoplatónicos. De ahí que llamen divina a esta ciencia, porque trata de los principios de todo el ser, del ente en cuanto ente, y por ello es necesario que tenga como objeto propio también al principio más universal, fuente y origen de todo, incluso si no viene dado inicialmente por el conocimiento de la realidad física.

Para explicar esto S. Alberto acude a la naturaleza misma de las otras ciencias: si no existiera ninguna sustancia diversa de las sustancias físicas —como dijeron algunos filósofos— sino que todas las sustancias existentes se redujeran únicamente al tipo de sustancia que estudia el físico, sería necesario que la física fuera la ciencia primera y más universal. Pero la física estudia los entes en cuanto a la cantidad y al movimiento, por lo que su objeto es particular y determinado y no se explica a sí mismo.³⁶ Otros podrían atribuir el estudio de lo más universal a la matemática, porque su objeto es inmóvil. Sin embargo el número es inseparable de la materia móvil, por lo que no es el objeto más universal y común a todo lo que hay. Alberto concluye, siguiendo el razonamiento neoplatónico, que debe haber otra ciencia que responda al interrogante sobre sus causas y explique cuál es el principio del movimiento y cuál es el principio de la realidad física, del ente no en cuanto que se mueve o de este ente particular sino en cuanto ente. Esta ciencia tendría ya su objeto fuera del universo físico, al estudiar las causas del ser, y sería una ciencia de las sustancias inmóviles. Aristóteles había llamado a esta ciencia Metafísica. El Pseudo-Dionisio la llama Teología:

«La filosofía primera que es distinta de las otras dos [la física y la matemática] es sobre las cosas inmóviles *simpliciter* y sobre las cosas separables *simpliciter*. Pero los entes inmóviles son *simpliciter* todas las causas que son sempiternas, no sujetas al movimiento ni según el ser ni según su noción (*rationem*). Tales son por excelencia causas del ser en cuanto ser. Estas causas son divinas y son causas para las cosas singulares que se manifiestan en el mundo. Todas estas cosas proceden de lo divino como de sus causas y principios primeros. Queda patente por todo lo anterior que tres y no más son las filosofías teóricas: la matemática, la física y la teología o (ciencia) divina. Y esto ha sido discutido ampliamente por nosotros en el primer libro de esta sabiduría».³⁷

Si S. Alberto incluye estas explicaciones tan neoplatónicas en su Comentario a la *Metafísica* esto no se debe a un eclecticismo intencionado o inadvertido, sino a que tiene continuamente presente que, en el fondo, lo que busca Aristóteles con su estudio metafísico de la realidad es el origen y fin de todo lo que existe aunque él mismo se quedara corto, por así decir, en la búsqueda especulativa de ese origen, del cual entreve que es uno pero cuya identidad deja en el terreno de lo hipotético. Para los neoplatónicos, en cambio, la metafísica aristotélica quedaría subsumida totalmente por la teología como estudio de la Causa Primera y el estudio de las causas segundas de que se ocuparía la metafísica sería en sí secundario, parte de un proyecto más amplio.³⁸ Aunque esto S. Alberto tampoco lo comparte, admite que es una opción más atractiva que la anterior porque contiene una visión más completa de la realidad. En efecto, para él Dios no es el sujeto de la metafísica, pero sí es la causa de su sujeto, el ente, y en cuanto causa Dios debe tener un lugar en esta ciencia aunque sólo sea a modo de referencia hacia la que todo lo real apunta. L. Elders ha señalado acertadamente que Sto. Tomás podría haber tenido esta perspectiva en mente cuando decidió terminar su Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles en el Libro XII y omitir toda referencia a los libros XIII y XIV, porque ese

36 *Metaph.* lib. 6, tr. 1, c. 3. Geyer p. 306, ll. 6-14.

37 *Ibid.*, c. 2. Geyer p. 305, ll. 12-29.

38 Para más sobre este tema, cf. M. Cuervo, «La Teología como ciencia y la sistematización teológica según San Alberto Magno», en *La ciencia tomista*, 24 (1932).

libro apunta a la necesidad de un Ordenador del mundo que explique el orden que percibimos en la realidad, dejando así el terreno preparado para el comienzo de la exposición teológica.³⁹ Esta intuición está ya en la obra de S. Alberto, aunque Tomás logra formular más claramente que él la distinción entre los ámbitos de la metafísica y de la teología y el estatuto científico de ambas como ciencias separadas.

A partir de aquí, S. Alberto explora la elaboración de una ciencia verdaderamente universal y suprema que supere las limitaciones de la metafísica. Como se vio en la cita de *I Sent.* recogida al principio de este estudio, toda ciencia es una perfección del alma porque el alma se perfecciona al adquirirla. Sin embargo, dice Alberto, en el caso de la ciencia teológica su estudio perfecciona máximamente porque no sólo perfecciona al intelecto especulativo, como la filosofía, sino que al ser su objeto la contemplación de Dios, proporciona además una cierta semejanza con la bondad primera perfeccionando también a la persona en su dimensión ontológica. En efecto, en ese Comentario S. Alberto se extiende sobre la naturaleza de la teología y afirma que el fin de la teología es —según lo que se recoge en la primera Carta de S. Pablo a Tito— «el conocimiento de la verdad que es conforme a la piedad, basada en la esperanza de la vida eterna».⁴⁰

Aunque la verdad se encuentra también en las otras ciencias —en las artes liberales, dice S. Alberto—, no es esa la verdad «que es conforme a la piedad» ya que nada hay en ellas relativo a la fe. La verdad a la que se refiere el Apóstol se encontraría en cierta medida en el culto a Dios, pero sobre todo se encuentra en el fin al que tiende la ciencia teológica, que es la unión del intelecto, el afecto y toda la sustancia de la persona con aquello a lo que se da culto en la medida en que es el fin que da la felicidad:

«Por ello esta ciencia es propiamente afectiva, esto es, una verdad de la que no se elimina la razón de lo bueno, y por ello perfecciona tanto al intelecto como al afecto. Tal fin no se encuentra en las cosas creadas; por esto los filósofos no trataron de esa ciencia, sino que dedicaron una a lo verdadero que hay en las cosas, y otra a lo bueno que hay en ellas».⁴¹

Es decir, que aunque el entendimiento humano perciba en la realidad física cosas verdaderas, no encuentra ninguna que sea al mismo tiempo máximamente verdadera y máximamente buena. El hombre conoce realidades creadas pero ninguna de ellas le mueve afectivamente a buscarla como a su fin último, porque aunque todas tienen algo de verdad y algo de bondad, en ninguna de ellas se identifican ambas razones (*rationes*). De ahí que los filósofos elaboraran dos ciencias distintas para estudiar la realidad: una sobre la verdad (la gnoseología) y otra sobre lo bueno (la ética).

Como ya hemos visto, para S. Alberto no es suficiente el estudio de una ciencia que se quede en el conocimiento de las cosas particulares. Eso ocurre con la filosofía, que abarcaría a estas dos ciencias, la gnoseología y la ética, junto con la metafísica, pero que sigue siendo una ciencia particular. Para que una ciencia sea verdaderamente universal se hace necesario que tenga como objeto una realidad que no sólo sea verdadera, sino también buena, con ambas dimensiones indisolublemente unidas en una única noción, en su *ratio* propia, de manera que no puedan ser separadas por el cognoscente.

39 L. J. Elders ha examinado esta cuestión en *Conversaciones filosóficas con Sto. Tomás de Aquino*, Ediciones del Verbo Encarnado (San Rafael, Mendoza 2009), p. 63-64. Capítulo originalmente publicado como «La naturaleza de la metafísica según San Alberto y Santo Tomás de Aquino», en *Scripta Theologica* (1980), pp. 547-561.

40 *In I Sent.* d. 1, a. 4. Jammy p. 10: Solutio: Dicendum, quod ista scientia ex fine determinanda est: finis autem dicitur ad Titum I, ubi dicitur: In agnitionem veritatis quae secundum pietatem est in spem vitae aeternae.

41 *Ibidem*.

Tal ciencia no sólo proporcionaría la verdad, sino que movería también al bien, al asimilar el entendimiento creado a su causa primera como a su fin. Y este fin es alcanzado solamente por la teología, que es por ello la más digna de todas las ciencias y puede ser llamada propiamente sabiduría. Alberto señala que los libros del Pseudo-Dionisio tratan precisamente de esta sabiduría, lo que explica que este autor sea clave en su proyecto filosófico-teológico, en cuyo marco comenta en su totalidad el extenso Corpus Dionisiano.

Y ¿cuál sería la articulación entre metafísica y teología? Alberto da una pista en el texto anteriormente citado.⁴² Al final de ese texto, S. Alberto remite de nuevo al lector al primer libro de su Comentario, y allí nos encontramos con una explicación que Sto. Tomás reproducirá también posteriormente en sus obras. Para conocer la naturaleza de las cosas son necesarias las ciencias particulares, pero éstas se basan con frecuencia en principios que dependen de otras ciencias superiores, de las que las inferiores son subalternas. Así —como dice Aristóteles— podemos conocer las causas de los entes que son sujeto de una ciencia particular gracias a los principios que son explicados en otra ciencia superior, como ocurre con la perspectiva y la geometría.⁴³ Del mismo modo, la teología actuaría como ciencia subalternante de la metafísica porque es la ciencia que tiene como sujeto la Causa Última de todo lo real. De esta manera se entiende que la metafísica no pueda responder a todos los interrogantes que su propia dinámica interna plantea. Hay un ámbito en el que se ve obligada a «tomar prestados» principios que sólo la ciencia teológica puede explicar, y por ello no es la metafísica sino la teología la ciencia verdaderamente universal.

LA TENDENCIA AL BIEN

Al comienzo del *De divinis nominibus* dice el Pseudo-Dionisio que la teología es una ciencia *supersustancial*. En su Comentario a esta obra, Alberto explica que hay dos clases de ciencia: una que es causada por las cosas y adquirida por la razón natural, que sería «subsustancial», y otra que es causa de las cosas, que es el conocimiento que Dios tiene de ellas y que llamamos ciencia teológica.⁴⁴

Pero si la teología es el conocimiento que Dios tiene de las cosas —veíamos anteriormente que están en su Primer Principio como en la mente del artífice—, ¿de qué modo pueden alcanzarlo también los intelectos creados? Si el hombre tiene la luz de la razón natural para conocer las realidades creadas, debe haber otro modo de conocerlas que sea *supersustancial*, es decir, que no proceda de ellas ni del hombre mismo —que forma parte de la realidad creada— sino de una fuente superior. Además el objeto propio de este conocimiento no pueden ser las mismas cosas

42 Cf. *Metaph.* lib. 6, tr. 3, c. 2. Geyer p. 305, ll. 29.

43 Cf. *Ibid.*, lib. 1, tr. 1, c. 2. Geyer p. 5, ll. 20-30: Et ideo ad sciendas res in propria natura, summe requiruntur scientiae particulares, quae tamen nihil penitus probare possent, nisi eo modo quo subiecta et principia sua omnia relinquunt per entis principia esse stabilita in scientia ista. Nec etiam propriae et determinatae scientiae cuiusdam entis isti subalternantur, quia ad subalternationem non requiritur, quod subiectum sit sub subiecto tantum, sed quod medium, quod est causa propter quid, sub alterius scientiae medio concludatur vel contineatur. Et sic fit in perspectiva et geometria et similiter in scientia naturali».

44 *De Div. Nom.* c. 1, n. 13. Geyer p. 6, ll. 77-80 - p. 7, ll. 1-10: Solutio: Dicendum, quod est duplex scientia; una, quae est causata a rebus, et haec est quam nos per rationem acquirimus, et talis est subsustancialis. Est et alia scientia quae est causa rerum, et haec est scientia quam habet deus de rebus, et haec est supersustancialis. Et quia scientia, de qua loquimur, non est accepta per rationes, sed a deo, ideo dicit eam supersustancialem. Ad primum ergo dicendum, quod scientia non proprie est accidens, sed perfectio animae, nisi large accipiamus accidens omne quod est consequens substantiam rei. Haec autem scientia de qua loquitur, est quaedam similitudo bonitatis primae, qua anima perficitur.

creadas, sino principalmente la causa de ellas que las trasciende, lo que explicaría que ese conocimiento deba proceder de la misma causa y no de lo creado. ¿Como se da esta transmisión?

El Areopagita describe la realidad creada según una estructura jerárquica en la que todo se ordena según un más y un menos de perfección. Las perfecciones creadas procederían así de Dios como de su fuente, y tenderían a él como hacia su fin, en un movimiento de salida y retorno (*exitus-reditus*) que estaría presente en toda la Creación. En este esquema juega un papel fundamental la noción de proporción, que Alberto desarrolla y emplea abundantemente para completar su exposición aristotélica sobre el conocimiento de la verdad y que expondré a continuación.

En el Comentario al *De divinis nominibus* S. Alberto recoge de nuevo la división tripartita de los niveles de conocimiento que se dan en el hombre y que ya había examinado en su Comentario a la *Metafísica*, y afirma que la inteligencia, el alma racional y la sensitiva se comunican entre sí y se determinan por la capacidad del cognoscente. Señala que el hecho de que haya tres niveles de perfección en la capacidad humana de conocer apunta a que esa triple potencia cognoscitiva procede de uno como de su fuente, porque las tres se encuentran a diversa distancia de ella, ya que de lo contrario habría un sólo nivel de perfección. Es necesario por tanto que hayan recibido su naturaleza de algo en lo que se da este conocimiento como primero. Este primero sólo puede ser Dios, que es origen de la diversidad de grados de ser y que en el plano cognoscitivo permitiría una participación de la inteligencia creada en el rayo divino que comunica el conocimiento. Esta cascada de ser y de conocimiento que se da del Creador a su criatura se produciría también en el interior del ser creado entre sus potencias, desde las más a las menos perfectas. Así, el alma racional participa de la perfección cognoscitiva de la inteligencia en la medida en que se lo permite su naturaleza menos perfecta, y el alma sensitiva participa de ésta en el mismo modo.⁴⁵ Y aclara Alberto:

«No decimos que la inteligencia cree el alma racional, ni la racional el alma sensitiva, sino que reciben el ser análogo de ellas por participación de tal luz según su proporción, de manera que, según se reciba aquel rayo del primer principio, en el primero de estos se encuentra el ejemplar y es como la semilla del segundo».⁴⁶

Esto mismo ocurre en la comprensión de las cosas divinas a través de la Sagrada Escritura, que se asimilan y se entienden según la propia proporción (capacidad). De ahí que Dios, que es la fuente de todo conocimiento, no pueda ser comprendido ni manifestado con perfección por ninguna criatura, sino que sólo Él se conoce a sí mismo perfectamente.⁴⁷ Se concluye que sólo Dios posee la ciencia teológica de modo perfecto, mientras que quienes cultivan esta ciencia la tienen por participación y de forma muy imperfecta.

⁴⁵ *Ibid.*, c.4, n. 26, Geyer p. 132, l. 84- p. 133, l. 13: Solutio: Dicimus, quod cum intelligentia, anima rationalis et sensitiva communicent in virtute cognoscendi, oportet, quod recipiant hanc naturam ab aliquo in quo est primo sicut in fonte, et hoc est Deus. Impossibile est autem, quod aequaliter recipiant ab eo, quia sic essent aequae propinqua principio et aequalis virtutis in cognoscendo. Unde dicimus, quod primo recipitur in intelligentia habens tantum de esse intelligentiae, quantum participat de radio divino. Similiter anima rationalis tantum participat de virtute cognoscitiva, quantum capit de radio intelligentiae, licet obumbretur in ipsa, et similiter concedimus, quod animam sensibilis participat de cognitione, quantum imprimatur in ipsam radius rationalis animae, licet obumbretur in ipsa. Ipsa vero non ulterius influit in animalia virtutem cognoscitivam.

⁴⁶ *Ibid.*, ll. 13-20.

⁴⁷ *Ibid.*, c.1, n. 14, Geyer p. 7, ll. 29-39: Deinde ostendit proportionem nostram ad accipiendum divina per habitum sacrae scripturae et dicit, quod debemus nos contemperare circa divina, secundum quod illuminamur per sacram scripturam, quia divina videntur secundum proportionem videntium, ita scilicet quod ipse distribuit unicuique de sua cognitione secundum suam proportionem, ut ipsa maneat excedens omnem intellectum et rationem et sensum naturalem; et ideo non est intelligibilis aut dicibilis perfecte ab aliqua creatura, sed ipse solus perfecte se cognoscit et dicit.

Por otro lado, afirma Alberto que la bondad divina es causa de las cosas según el ser, según el poder, según el obrar, según el ser absoluto y según la perfección.⁴⁸ Como causa de todos los seres se participa en cada uno en diversa proporción y les infunde como un impulso hacia sí, como fuente de todas las perfecciones. Ello se debe a que al participar del ser y de las perfecciones divinas, los seres creados adquieren una cierta semejanza de Dios como de su origen, y se produce una cierta asimilación al mismo cuyo grado viene determinado por la proporción en la que cada criatura recibe esas perfecciones.⁴⁹ Al mismo tiempo, los seres más perfectos participan su bondad a los menos perfectos según la capacidad de estos, y todos son a su vez asimilados a la Causa Primera, cada uno según su proporción. Se forma así una jerarquía, según niveles inferiores y superiores comunicados entre sí pero sin mezclarse, que se da en los dos ámbitos, del conocimiento y del ser: en el ámbito del conocimiento los seres superiores conocen a los inferiores de modo eminente, mientras que los inferiores participan del conocimiento de los superiores según su proporción. En el ámbito del ser, los niveles inferiores experimentan una suerte de atracción hacia los superiores, como un deseo de asimilación, de aspiración a una mayor perfección, que es el deseo del bien que perciben en ellos, y los superiores participan su bondad a los inferiores.⁵⁰

Esto se produce tanto en la jerarquía celestial como en la de los seres terrenos, comunicando los niveles más bajos de esa jerarquía superior con los más altos de la inferior y perfeccionándose. Este perfeccionamiento es posible porque la bondad a la que todos tienden produce en cada nivel una purgación o eliminación de imperfecciones, una iluminación intelectual que permite conocer lo superior, y un perfeccionamiento ontológico dentro del propio nivel, es decir según su propia capacidad.⁵¹

Se ve así cómo Alberto concibe un universo fuertemente jerarquizado, en el que se integran orgánicamente el ser y el conocimiento puesto que proceden de una misma y única fuente, Dios creador, y a ella tienden como a su fin. Al considerar si puede atribuirse a Dios algún nombre afirmativo, escribe:

«En la salida (*exitu*) de las cosas al ser cada una participa del ser en la medida en que se asimile al rayo divino según su forma, y de la misma forma en el retorno (*reditu*) al fin cada una es buena y apetecible en la medida en que se asemeja al último fin, que es el primer bien, y por tal conveniencia de los causados a la causa puede Dios ser nombrado a partir de todos los causados».⁵²

48 *Ibid.*, c.4, n. 52, Geyer p. 159, ll. 22-26.

49 *Ibid.*, n. 22. Geyer p. 129, ll. 5-26: Inde, idest ex bonitate, est eis et cibus, idest refectio et delectatio in his quae bona sunt. De qua delectatione disputatum est in fine Caelestis Hierarchiae. Et desiderantes ipsam, scilicet bonitatem, ut scilicet continuentur eis processiones eius, habent ex ea et esse, quantum ad ea quae supra dicta sunt, et bene esse, quantum ad ea quae partim dicta sunt hic iam. Et hoc totum dictum est quantum ad participationem divinorum; et quia per hanc participationem consequuntur assimilationem ad id cuius haec dona primo sunt, sicut acquirens albedinem acquirit simul similitudinem ad album, et assimilatio ad optimum non est sine magna gloria in his quae assimilationem suam cognoscunt, ideo sequitur. Et dictae substantiae per dictam participationem sunt figuratae, idest configuratae, idest assimilatae, ad ipsam, scilicet divinam bonitatem, sicut possibile, idest secundum suam proportionem, et boniformes, id est divinae bonitatis conformes, et communicant sequentibus, idest inferioribus, dona venientia ad ipsas ex bono, quod est Deus, sicut divina lex inducit, ut semper inferiora per superiora reducantur.

50 *Ibid.*, ll. 27-71.

51 *Ibid.*, ll. 71-75.

52 *Ibid.*, c. 1, n. 57. Geyer p. 35, ll. 61-68. Sobre la cuestión de la posibilidad de conocer y nombrar a Dios, cf. M. Rubio, *El conocimiento de Dios según Alberto Magno*, Cuadernos de Anuario Filosófico n. 58 (Pamplona 1998). También F. J. Catania, «'Knowable' and 'Nameable' in Albert the Great's Commentary on the Divine Names», en *Albert the Great Commemorative Essays* (1980), pp. 97-127.

La diversidad de grados de conocimiento y de perfección no se debe a la fuente de la que todo procede, que irradia a todos por igual, sino a la diversa disposición de los receptores. Esa disposición se llama en ocasiones proporción, y otras veces el Pseudo-Dionisio la llama analogía.⁵³ Por esto afirma que cada ser recibe según su propia analogía.⁵⁴ S. Alberto distingue tres causas de esa diversidad: de naturaleza, de culpa y de conato.⁵⁵ Por naturaleza unos seres reciben más que otros, como es el caso de los ángeles, que son por naturaleza más perfectos que los hombres. En otras ocasiones la naturaleza no impide la recepción de las perfecciones pero sí lo impide la culpa, como ocurre con el pecado original en el hombre. Por último, hay entre los distintos seres diversidad de conato, que como se señalaba más arriba es el impulso o atracción que cada ser experimenta hacia lo que es más perfecto, por la bondad que se percibe en ello.

Esta atracción que la luz divina como fuente de todo ser y de todo conocimiento ejerce en todos los seres creados tiene la peculiaridad de atraer hacia sí según el intelecto y según el afecto.⁵⁶ Y aunque la capacidad de la criatura no sea infinita en acto el intelecto y la voluntad sí lo son en potencia, porque potencialmente siempre pueden recibir más.⁵⁷ Por ello es esta luz divina la que hace posible que exista una ciencia verdaderamente universal, que lo es no sólo en razón de su objeto —que es el Ser más universal— sino también en razón de su alcance, ya que no solamente perfecciona al entendimiento que la estudia sino también al afecto y a todas las potencias del hombre, que son movidas por ella a la búsqueda del bien y del fin último, que proporciona la felicidad.

S. Alberto afirma que lo que llamamos deseo es la expresión de la «reordenación de la cosa hacia su fin por la propia acción,» y que el deseo del bien en las criaturas es posible porque ya poseen una participación de él pero aspiran a poseerlo de un modo más perfecto.⁵⁸ Este deseo está en la criatura como «intención» hacia el fin último. También lo llama «conversión» de las cosas a su fin propio. En esta tendencia, reordenación o conversión juega un papel fundamental la imperfección de las criaturas, que según Alberto actúa como «concausa» que mueve al fin por la ausencia de perfección debida de modo semejante a como la privación es concausa de la generación como un principio *per accidens*, en la medida en que sin privación no puede haber generación. En cambio el fin —la asimilación a la bondad divina— sería la causa

53 *Ibid.*, c. 4, n. 64. Geyer p. 173, ll. 16-21: Praeterea, hoc idem videtur per hoc quod Dionysius saepe dixit, quod unumquodque recipit, secundum quod unicuique propria analogia distribuit; analogia autem cuiuslibet creaturae finita est; ergo non videtur, quod possit crescere in receptione spiritualis luminis in infinitum. Sobre este tema, cf. V. Lossky, «La notion des 'analogies' chez Denys le Pseudo-Areopagite», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1930), pp. 279-309.

54 *De Cael. Hier.* c. 3. Geyer p. 58, ll. 10-15: unusquisque ordo hierarchicae dispositionis, sive superiorum sive inferiorum, reducitur ad divinam cooperationem, idest ut sint in ea secundum propriam analogiam, idest prout cuique possibile est, sive operando in alios, sive recipiendo operationem aliorum.

55 *De Div. Nom.*, n. 63. Geyer p. 172, ll. 13-25: Solutio: Concedimus, quod non omnes aequaliter recipiunt spirituale lumen, etiam quantum ad primam receptionem, et concedimus rationem ad hoc. Diversitas tamen non est ex parte ipsius immittentis, quod quantum est de se, aequaliter dat omnibus. Unde in principio capituli dictum est, quod 'extendit bonitatem' suam 'ad omnia' inobservate, 'non ratiocinans aut praeeligens', cui sit dandum et cui non dandum. Diversitas autem est ex parte recipientium, quae diversimode disponuntur ad receptionem, et huiusmodi diversitas est ex tribus, scilicet ex diversitate naturae, ex diversitate culpae et ex diversitate conatus.

56 *Ibid.*, n. 64. Geyer p. 173, ll. 32-40: In omni actione in qua forma infinita movet ad se, oportet, quod sit proportio mobilis ad formam infinitam, cum non moveatur ad aliquid minus, quam sit forma infinita; sed in spirituali illuminatione animae primum movens est lux divina, quae est infinita, movet autem ad se, ut assimilet sibi et secundum intellectum et secundum affectum; ergo proportio mobilis erit infinita, et sic augmentum hoc potest esse in infinitum.

57 *Ibid.*, p. 173, l. 74- p. 174 l. 2: Ad secundum dicendum, quod quamvis capacitas creaturae, quae est in actu, non sit infinita, in intellectu tamen et voluntate ita est, quod per quamlibet acceptionem ampliatur, et ita in infinitum potest recipere.

58 Cf. *Ibid.*, n. 52. Geyer p. 160, ll. 10-15.

per se y completiva de la conversión.⁵⁹ Pero esa asimilación por el deseo se da siempre según la propia proporción o analogía, y cada ser no recibe del Primero más que esa proporción de perfección, a la que aspira tanto como es capaz.⁶⁰

Para explicar cómo se difunde la bondad de la fuente divina entre los seres creados y el efecto que tiene en cada uno de ellos, Alberto utiliza el símil de la luz solar.⁶¹ Efectivamente, el sol actúa de formas diferentes según los cuerpos en los que incide. Así, unos cuerpos participan de ella según su acto, como la luna, que refleja la luz solar como si fuera propia pero más débilmente. Otros, como el aire, dejan pasar los rayos del sol sin reflejarlos y permiten ver lo que está más allá. Otros aún, como los cuerpos opacos, la reciben sólo en su superficie y no permiten que ilumine también sus partes profundas. Otro modo de participación es según algún efecto de la luz, como el calor o por disolución, de manera que llega a todos los cuerpos pero a cada uno según su naturaleza y en diverso grado.⁶² De la misma manera, la bondad hace que los seres brillen con una cierta luz o resplandor, que atrae y es reflejo de la bondad divina.

A la pregunta de si el símil de la luz no es más apropiado para el intelecto especulativo que para la bondad, Alberto responde que la verdad es causa formal de la luz, como lo blanco blanquea o la luz hace lucir, mientras que el bien es causa efectiva de ella, porque es el primero que inclina o mueve a la comunicación de la luz del entendimiento. Es decir, que el conocimiento de las cosas superiores no atrae por sí mismo, sino por la bondad que el entendimiento percibe en ellas y que mueve al afecto a buscarlas.⁶³ Por esto su aprehensión produce goce en el mismo acto de conocimiento, como señalaba en su Comentario a la *Metafísica* al hablar de los tres niveles de conocimiento en el hombre. En definitiva, verdad y bondad se articulan como dos dimensiones en la percepción del ser, de las que la primera es condición formal para el conocimiento del fin, mientras que la segunda es determinante tanto para que se dé ese conocimiento como para que el conocimiento vaya acompañado de un movimiento de búsqueda y alcance de ese fin.

Como se ve, Alberto maneja el término analogía en ambas dimensiones: la gnoseológica y la ontológica.⁶⁴ En el terreno ontológico, esa analogía constituye el núcleo de la organización jerárquica de los seres y del orden en el universo. En el gnoseológico, es la noción que permite percibir ese orden y encontrar el camino hacia el origen y fin de todo lo real. Siguiendo al Pseudo-Dionisio, Alberto la concibe bajo una triple acepción: como medida o proporción que cada ser tiene por su naturaleza; como fin o perfección a la que cada ser está llamado;⁶⁵ y como conato, impulso o tendencia de cada ser al cumplimiento de su fin, que es alcanzar esa perfección.⁶⁶

59 Cf. *Ibid.*, n. 55. Geyer p. 163, ll. 11-33. Para ilustrar la naturaleza del bien Alberto acude a la etimología griega de la palabra, «*boon*», de la que procede un verbo que significa «llamar» (*voco*), porque -dice- es propio del bien llamar a las cosas que no son, para que sean. Cf. n. 56, p. 164, ll. 38-41.

60 Cf. *Ibid.*, n. 58. Geyer p. 165, ll. 62-67.

61 *Ibid.*, n. 55. Geyer p. 162, ll. 48-53: *Ostensa similitudine divinae bonitatis ad lumen solare secundum exitum causatorum ex ipsis, in quantum scilicet utrumque est principium, hic ostendit convenientiam eorum secundum reditum rerum in ipsa, secundum scilicet quod utrumque eorum est finis.*

62 Cf. *Ibid.*, n. 53. Geyer p. 160, ll. 42-52.

63 Cf. *Ibid.*, n. 61. Geyer p. 169, ll. 24-40.

64 Sobre este tema, cf. mi *El conocimiento de Dios según Alberto Magno*, esp. pp. 59-68.

65 Cf. *Ibid.*, c. 7, n. 30. Geyer p. 359, l. 57-360, l. 2: *Ipse est causa indissolubilis ordinis omnium ad finem et concordiae in ordine illo, et semper coniungit fines primorum principiis secundorum, quia semper, ubi est finis et infimum superioris naturae, ibi est summum inferioris naturae, sicut saepe dictum est, pulchre, id est ordinate, operans unam conspirationem omnis, id est universi, in uno fine et harmoniam, id est proportionem, eorum ad finem illum, quia secundum aliam et aliam proportionem unumquodque ordinat ad finem illum communem, sicut in ordinatione partium exercitus.*

66 Cf. *Ibid.*, c. 9, n. 16. Geyer p. 387, ll. 11-17: *dat ipse qui est super omnem rationem, aliis similitudinem suam, in quantum imitantur ipsum secundum suam virtutem, et haec est virtus similitudinis divinae in creaturis, quia ea convertit ad suam causam per desiderium, secundum quod omnia bonum desiderant, et per motum in ipsam, quantum possunt.*

Esos tres aspectos abarcan la capacidad que cada criatura tiene de conocer la fuente del propio ser bajo la condición de fin, y el deseo del bien al que la criatura tiende como resultado de ese conocimiento y según su propia proporción. La analogía como conato es, de las tres, la única que puede quedar frustrada en su ejercicio, mientras que la analogía como medida viene dada por la naturaleza propia y la analogía como fin hace referencia a las ideas divinas ejemplares y por tanto no resulta afectada por la limitación de la criatura.

Esta semejanza que todos los seres tienen a su origen permite a la inteligencia percibir el orden en el universo, gracias a la proporción que todos los seres tienen entre sí según un más y un menos de perfección y la referencia de estos a su Causa. Además, esta proporción es causa del esplendor o claridad que llamamos belleza, que no sólo conduce al conocimiento del Ser que es la plenitud y fuente de todas las perfecciones sino que también mueve a la voluntad y la atrae. Es el conocimiento de ese orden, de la relatividad de esas perfecciones finitas y de su bondad intrínseca, lo que provoca la atracción de los seres menos perfectos hacia los más perfectos y de estos hacia el fin último por la semejanza a él que está impresa en su ser. Eso es, en definitiva, lo que mueve a actuar a todas las criaturas y lo que da sentido a todos sus movimientos y a todas sus obras.⁶⁷ Esta es también, para S. Alberto, la razón última del deseo de conocer, la causa del amor a la verdad.

CONCLUSIONES

Recapitulando, hemos visto que S. Alberto se propuso llevar a cabo un proyecto de integración de la filosofía aristotélica y la filosofía neoplatónico-agustiniana, tratando de aprovechar lo mejor de cada escuela. En él se percibe un mayor peso de esta última, quizá porque respondía de forma más completa a las cuestiones de fondo que se plantea Aristóteles, mientras que el Estagirita contribuye con su claridad de principios y su esfuerzo por agotar al máximo las posibilidades de la razón y del conocimiento natural.

Alberto busca entender la realidad y la describe como un todo jerarquizado, con el Ser que es fuente de todo ser en la cúspide. En ella todo apunta a una causa última ejemplar de la que proceden el ser y el conocimiento, que se manifiestan según niveles de mayor o menor perfección. En la potencia cognoscitiva humana se percibe esa gradación en tres niveles: sensitivo, racional e inteligente, y desde el más imperfecto al más excelente experimentan un deseo universal de conocer, que es señal de que en el ejercicio de cada uno se produce una cierta aprehensión de la fuente última de todo el conocimiento.

Aristóteles intuyó la existencia de esa fuente, origen de todo, y habló de una Causa Primera y de un Motor Inmóvil como de una hipótesis plausible o corolario del estudio de las cuatro causas y de los principios del ente. Esta intuición se plasmó en el desarrollo por su parte de la ciencia metafísica como ciencia que estudia las causas del ente en cuanto ente. Alberto va más allá y supera el planteamiento aristotélico, explorando el ámbito de la teología como ciencia más universal que incluye el estudio de las causas del ente y que culmina en el estudio de la Causa Primera. Para ser verdaderamente universal, esta ciencia debe utilizar todos los modos de conocimiento posibles al hombre, incluyendo la razón, la fe y la revelación. La metafísica queda así como ciencia subalterna de la teología, en la medida en que sólo ésta tiene como sujeto propio a la Causa Última del ente.

⁶⁷ Cf. *Metaph.*, lib. 11, tr. 2, c. 39. Geyer p. 533, ll. 49-53: Sequitur necessario, quod omnia appetunt bonum sub ratione similitudinis ad primum bonum et propter illud moventur omnibus motibus suis et agunt omnes actiones suas et operantur omnia sua opera.

Pero esta ciencia no sólo es universal por su objeto, que es el Ser más universal por su condición de fuente de todo el ser y por sus vías de conocimiento, sino también por su alcance y efecto, ya que mueve no sólo a la inteligencia como ciencia más verdadera sino también a la voluntad y al afecto, al presentar al conocimiento el único ser en quien se identifican verdad absoluta y bien supremo. Así, el ejercicio de esta ciencia perfecciona no sólo al entendimiento sino a toda la persona, que es atraída a una mayor semejanza con su origen y al alcance del fin último.

En efecto, la búsqueda de la verdad está en los seres racionales intrínsecamente unida a la atracción al bien que la inteligencia percibe en las cosas conocidas. Lo más inteligible es también más deseado por la voluntad, que es atraída hacia la bondad que percibe en ese objeto. En esta exposición Alberto se explaya en la descripción de los niveles de ser (perfección ontológica) y sus niveles correlativos de conocimiento (perfección gnoseológica) siguiendo las explicaciones del Pseudo-Dionisio porque para él es el bien lo decisivo en esta búsqueda dinámica de los seres. Él concibe el universo en un movimiento continuo según el esquema *exitus-reditus* ya que sólo esto explica el origen de las proporciones, del orden, de la percepción de la belleza en las cosas creadas, y de la atracción hacia el bien. En su opinión, en esto Aristóteles se quedó corto y Platón, aunque intuyó la ejemplaridad de las ideas divinas, no supo integrarlas en una descripción que respetara el valor propio de la realidad finita.

Mercedes Rubio
mrubiog@alumni.unav.es

Solicitado: 15 de septiembre de 2009

Admitido: 1 de octubre de 2010