

## Razón humana y conocimiento de Dios, en San Alberto Magno

El tema del conocimiento racional de Dios es de perenne actualidad. La falta de confianza en la razón humana conduce al fideísmo; el optimismo excesivo sobre su capacidad lleva al ontologismo intuicionista; la limitación de sus posibilidades a lo empírico la sumerge en el angustiante agnosticismo, que privado de sentido metafísico desemboca en el ateísmo. Sin un sano equilibrio acerca del valor y del poder de la razón humana, no es posible alcanzar un conocimiento racional de Dios.

San Alberto Magno fue maestro de equilibrio desde la profundidad de su saber enciclopédico. Al conmemorar el VII Centenario de su muerte, puede sernos útil considerar la aportación que ofreció el Doctor Universal al tema del conocimiento racional de Dios.

La aportación albertina al tema fue verdaderamente innovadora, tanto por la revalorización de la razón, como facultad cognoscitiva, como por el ascenso racional desde lo empírico a lo trascendente, a Dios.

Para ofrecer con la máxima claridad posible, dentro de los límites de una conferencia, el pensamiento de Alberto de Colonia (1), me detendré en tres aspectos, entrelazados entre sí: 1.º) La distinción entre la filosofía y la teología; 2.º) Presupuestos gnoseológicos del conocimiento racional de Dios; y 3.º) ascenso al concepto racional de Dios.

---

(1) Para una visión más extensa, puede verse mi estudio *Cognoscibilidad y demostración de Dios, según san Alberto Magno* (Barcelona, ed. Balmes, 1968), pp. 192.

I. — *DISTINCION ENTRE LA FILOSOFIA Y LA TEOLOGIA*

Para comprender las afirmaciones de un autor y para valorar debidamente su aportación, es indispensable situarle en las coordinadas históricas de su época y de las corrientes coetáneas de pensamiento.

San Alberto vivió y enseñó en el siglo XIII, período fecundo de la historia y del pensamiento. La Universidad de París fue escenario de enconadas disputas entre los adeptos del «agustinismo», del averroísmo latino y de los aristotélicos. Discusiones, a veces agrias, que florecieron en notables precisiones temáticas y que ocasionaron el período más fecundo de la Escolástica medieval.

Para comprender estos enfrentamientos ideológicos no puede olvidarse el problema, aparentemente secundario, que está en la base de las mismas: la distinción entre la fe y la razón y los presupuestos gnoseológicos de las mencionadas posiciones doctrinales. Ni puede olvidarse tampoco la influencia del mundo árabe, cuya teología musulmana había sufrido análogos avatares (2).

En efecto, ante los intentos de Alfarabi y de Avicena de fundir en un sistema orgánico la filosofía con las doctrinas coránicas, Algazel reaccionó violentamente contra el aristotelismo platonizante de aquéllos y ante la misma filosofía. No negó la razón, pero quiso subordinarla incondicionalmente a la revelación islámica. En el fondo desconfiaba del valor de la razón (3). Averroes creyó zanjar la cuestión de las relaciones entre la fe y la razón, estableciendo entre ellas una total separación. Según el filósofo cordobés, hay hombres comunes para quienes basta la fe; hombres de persuasión, que se contentan con argumentos probables, y hombres de demostración que exigen argumentos apodícticos. Averroes, quien apunta la independencia y superioridad de la razón sobre la revelación, apresado paradójicamente por el neoplatonismo, al igual que Avicena, no supo defender la autonomía de la razón. Al admitir la necesidad del entendimiento agente separado, cercenaba la autonomía racional (4).

Análogos problemas latían en la teología cristiana.

San Anselmo había introducido sistemáticamente el racionio

---

(2) M. ASÍN PALACIOS, *Un aspecto inexplorado de los orígenes de la teología escolástica*, en «Melanges Mandonnet» (París, 1930), II, pp. 58 ss.

(3) G. FRAYLE, *Historia de la Filosofía, II. Judaísmo, Cristianismo, Islam* (Madrid, B.A.C., 1950), pp. 645-647.

(4) *Ibid.*, pp. 664, 667. El pensamiento judío de Gabirol y Maimónides sobre la armonía entre la fe y la razón es semejante al de Avicena. Al igual que éste y Averroes aceptan un esquema general neoplatónico, con elementos aristotélicos (pp. 585, 591).

en la teología: «Fides quaerens intellectum» (5). Sin embargo, adicto a la filosofía platónica de la Patrística (6), no pudo esclarecer plenamente la distinción entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología. El «credo ut intelligam», tomado en sentido estricto suprime la razón. Ni Anselmo ni Abelardo aceptaron este sentido estricto, pero —desde actitudes distintas— el origen unitario de la fe y de la razón permanecía implícitamente afirmado.

San Bernardo, san Pedro Damiano y Guillermo de Thierry alertaron del peligro, favoreciendo una separación entre la filosofía y la teología, y una oposición a la excesiva dialéctica dentro de la ciencia sagrada (7).

El «credo ut intelligam» tampoco determinaba los límites racionales y teológicos, poniendo en peligro la sobrenaturalidad de los misterios con los argumentos «rationibus necessariis». Actitud que afectó, aunque matizada, incluso a los grandes «agustinianos», y sobre todo a Ramón Llull (8).

En la raíz de este problema y de las diversas actitudes doctrinales yacen implicadas las teorías gnoseológicas.

El «agustinismo» medieval entra en liza con el bagaje de la teoría de la iluminación divina, cuyas bases deben buscarse en Platón, Plotino y san Agustín.

La iluminación divina es la razón fundante del conocimiento del mundo espiritual, de Dios, de los primeros conceptos y de los principios trascendentales, independiente en su contenido y en su origen del mundo sensible. Es como una luz procedente actual y directamente de Dios, *en y por* la cual el entendimiento alcanza todos los objetos espirituales (9).

La teoría de la iluminación superior llega a los teólogos del siglo XIII por tres caminos diferentes. El primero tiene sus jalones en Plotino, san Máximo el Confesor, el Pseudo-Dionisio, Eriúgena y Gilberto Porretano. El segundo pasa por san Agustín, Pascasio Radberto, Anselmo y Ricardo de San Víctor. El tercero arranca de Plotino transmitido por los filósofos árabes, influidos por el aristotelismo alejandrino, Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y Juan de Salisbury (10).

(5) M. CUERVO, *La Teología como ciencia y la sistematización teológica, según san Alberto Magno*, en «La Ciencia Tomista» 24 (1932), p. 174; Cf. S. VANNI ROVIGHI, *Notes sur l'influence de Saint Anselm au XIIIe siècle*, en «Cahier de la Civilization médiévale» 7 (1964), 423-537, 8 (1965), 43-58.

(6) R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, DTC, XII, 2, c. 2458 ss.

(7) G. FRAILE, *o.c.*, p. 552-553; Cf. M. CUERVO, *art. c.*, p. 176.

(8) Véase mi estudio *La ortodoxia de Ramón Llull*, en «Analecta Sacra Tarraconensia» 40 (1968), p. 82-83; Cf. G. M. MANSER, *La esencia del Tomismo*, (Madrid, C.S.I.C., 1953), pp. 140-147.

(9) S. AGUSTÍN, *De civ. Dei*, I. X, c. 2; *Soliloq.* I. I, c. 1.

(10) G. M. MANSER, *o. c.*, p. 174-175.

De la confluencia de estos tres conductos surge el «agustinismo arábigo» del siglo XIII, que admite un conocimiento directo del alma y una comprensión puramente intuitiva de los primeros principios, al paso que enseña un conocimiento abstractivo del mundo material. Y, defendiendo un entendimiento agente personal —frente al averroísmo—, denomina a Dios entendimiento agente. Entre sus seguidores podemos mencionar a Alejandro de Hales, Juan de Rupella, san Buenaventura y Enrique de Gante (11). Así, el «agustinismo» medieval hereda el pensamiento no sólo de san Agustín, sino también del Pseudo-Dionisio (12) y de los autores árabes, en especial Avicena, cuyo influjo aparece en la Escolástica antes que el del propio Aristóteles (13). De ahí el apelativo de «agustinismo arábigo» (14). De este modo, mientras el «opus aristotelicum» visto es como un peligro para la fe, los agustinianos aceptan la explicación del entendimiento agente, que creen de Avicena (15). El *dator formarum*, no distaba de la iluminación divina para lo espiritual. Ceden respecto del conocimiento de las cosas sensibles por abstracción. De esta manera pueden seguir fieles a Agustín y a Dionisio (16).

Esta posición doctrinal ni aclara la distinción entre la filosofía y la teología, ni permite un claro ascenso racional a Dios.

Menos afortunada es aún la posición del averroísmo latino.

A través de la traducción de Miguel Escoto, las obras de Averroes entran en el ambiente parisino hacia 1230. San Alberto, en la *Summa de Creaturis* (1240), cita ochen veces el «corpus» averroiano.

Hacia 1250 parece que se inician los abusos del aristotelismo heterodoxo. Averroes es el *Comentador*. Algunos aceptan ciertas tesis aristotélicas, avicenistas y averroístas prescindiendo del dogma cristiano, escudados en la división de los hombres indicada por Averroes, que conducía a la doble verdad. Siger de Bravante fue su portaestandarte.

El averroísmo latino supone una ruptura entre la fe y la razón, con la implícita supremacía de aquélla. Con el ropaje externo de Aristóteles, el averroísmo latino se hace solidario de la herencia monista de Plotino. En su raíz late la idea, nunca explicada con cla-

(11) *Ibid.*, p. 176-177.

(12) Cf. P. GODET, *Le Pseudo-Denys l'Aréopagine*, DTC, IV-1, cc. 429-436; R. ROQUES, *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, en «Dict. de Spiritualité» III, p. 265-275.

(13) R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles*, en «Bibl. Thomiste» (París, 1943), pp. 15 ss.

(14) G. M. MANSER, *o. c.*, p. 174-175.

(15) Cf. G. FRAILE, *o. c.*, p. 640-643.

(16) G. M. MANSER, *o. c.*, p. 178.

ridad, «de que todas las cosas procedían por necesidad natural, y, por tanto, desde la eternidad de Dios, el ser absolutamente uno, del cual no podía proceder inmediatamente más que un único ser espiritual, el cual luego, mediatamente, produciendo en emanación descendente la pluralidad de las cosas, hacía siempre que lo inferior fuera determinado por lo superior en su ser y en su actividad» (17). De ahí la negación de la creación «ex nihilo», de la contingencia de las cosas naturales y de la libertad humana, y la dirección de todo conocimiento por un solo intelecto agente.

Frente a esta posición heterodoxa, por panteísta, reaccionaron los teólogos «agustinianos» y aristotélicos, san Alberto y santo Tomás. La corriente albertino-tomista tiene en común con la agustiniano-arábigo el apoyarse en principios cristianos, el ejemplarismo y trascendentalismo, y la concepción ontológico-dinámica del mundo, ser y devenir, acto y potencia (18). Mas, al formar un frente común en defensa de la fe, no podían eliminar las divergencias. La misión de Alberto Magno y Tomás de Aquino era salvar el aristotelismo, comprometido por una desfiguración neoplatónica, de una parte, y por la ruptura con la fe en el averroísmo latino, por otra. Por ello Maestro y Discípulo fueron sospechosos de errores teológicos frente a los agustinianos, y de falsa interpretación frente a los averroístas.

La posición, iniciada por Alberto y perfeccionada por el Aquinate, se caracteriza por la clara distinción formal entre la fe y la razón. Razón y fe, filosofía y teología poseen principios, objetos y método propios. San Alberto, es cierto, no trata por separado la filosofía de la teología. Ello no obsta a una autonomía mutua en sus respectivas fundamentaciones. A la filosofía le corresponden los primeros principios evidentes por sí mismos, mientras que la teología se apoya en los artículos de la fe. El objeto de la primera es la verdad natural, «ens»; mientras que para la segunda será «Deus ut Deus». El método filosófico es la argumentación de la razón; el método teológico se basa en las pruebas de autoridad. San Alberto añade todavía una diferencia —tributo al Pseudo-Dionisio—, el sujeto de la filosofía es el entendimiento especulativo, mientras que el de la teología es el entendimiento afectivo (19).

---

(17) *Ibid.*, p. 167.

(18) *Ibid.*, p. 170.

(19) «Dicendum quod istae cognitiones in quinque differunt ad minus, etsi in multis aliis differentia possit assignari. Prima differentia est in comparatione scientiae ad scientem: quia processus naturalis subest rationi, fidei autem processus est supra rationem. Secunda differentia est in principiis in quibus accipitur cognitio ipsa: quia illa in naturali cognitione sunt principia per se nota, sicut et quae sunt de ratione principii primi, ut non esse ipsum ab alio et alia esse ab ipso, et non ipsum

En Alberto Magno, pues, la filosofía empieza a adquirir valor propio (20).

La doctrina del conocimiento humano a partir de lo sensible, bajo la luz abstractiva del entendimiento agente personal, tuvo importancia decisiva para solucionar definitivamente las relaciones entre la razón y la fe, y entre la filosofía y la teología. El camino de la solución y de la renovación de la teología pasaba por la equilibrada interpretación de Aristóteles y su introducción en la Escolástica (21).

Sólo Alberto de Colonia, con su valía y su prestigio puestos al servicio del ideal dominicano de defender la verdad, podía emprender la actitud arriesgada de cristianizar a Aristóteles y sustituir el substrato platónico de la cultura eclesiástica de su tiempo por el armazón aristotélico (22).

Ante la avalancha de la filosofía griego-árabe, Alberto ni se escandaliza, ni se opone, ni se atemoriza, sino que subsume enciclopédicamente su caudal. Con todo, sin desprestigiar a ningún autor, ni siquiera a Platón (23), es con Aristóteles que debe formarse la filosofía cristiana (24). Y es el primero en usar el nuevo caudal filosófico en su conjunto para organizar la teología; y, si bien no posee la seguridad y la síntesis de Tomás de Aquino, sabe sacar partido espléndido de la innovación de sustituir el subsuelo platónico por la concepción aristotélica (25).

inceptisse quia sic esset causatum, et ipsum non esse motum ab alio, et huiusmodi; sed in fide est lumen infusum quod informando conscientiam, rationem convincit magis ex amore quodam voluntatis, quam ex probatione rationis: hoc enim est argumentum non aparentium quod illuminat ad credibilia accipienda. Tertia differentia est in efficiente cognitionem: quia hanc efficit ratio creaturae obiectae creature rationali, ut dicit Magister; in fide autem efficit prima veritas. Si enim quaeratur ab aliquo, quid fecit sibi fidem, dicit quia prima veritas quae est efficiens fidei suae et finis. Quarta est in cognito: quia per naturalem cognitionem non adeo propinquatur ad scientiam quid est, sicut per cognitionem fidei. Quinta et ultima differentia est ex parte subiectorum: quia fides est in intellectu affectivo, etiam informis, licet quidam contradicant; sed scientia naturalis est in intellectu speculativo» (*I Sent.*, d. 3, a. 3 sol; B 25, 94a [= ed. Borgnet, vol. 25, p. 94 col. a]); Cf. M. CUERVO, *art. c.*, pp. 186-199.

(20) M. CUERVO, *art. c.*, p. 182.

(21) J. WILMS, *San Alberto Magno. Su valor científico universal*, (Madrid, 1933), p. 134.

(22) M. CUERVO, *art. c.*, p. 180; Cf. CARD. E. PACELLI, *Nella luce di Sant'Alberto Magno*, en «*Angelicum*» 9 (1932), p. 139.

(23) *Met.* I, tr. 5, c. 5; C. 16, 89, 73 (= ed. Colonia, vol. 16, p. 89, línea 73).

(24) J. WILMS, *o. c.*, p. 74; Cf. R. FEI, *Il B. Alberto Magno nel novimento scientifico del secolo XIII*, en «*Memorie Dominicane*» 48 (1931), p. 378-392.

(25) Cf. P. MANDONNET, *Albert Le Grand*, DTC I-1, c. 673; M. CUERVO, *art. c.*, pp. 181, 189; BERNARDUS GEYER, *Ad «De Bobo» Alberti Magni prolegomena* (Mons. Westf., 1960), C. 28, XIVb.

Sinceramente, al pensamiento albertino le faltan los retoques de una síntesis completa; ofrece, sin embargo, una gran coherencia en las líneas fundamentales de su saber enciclopédico. «Apremiado por el ansia de adelantar su obra, no puede detenerse largo tiempo en la investigación de cada punto, ni eliminar definitivamente ninguna cosa de valor, y así las yuxtapone, encomendando el fallo definitivo a otro espíritu menos agobiado» (26), a su discípulo Tomás. En pocas palabras, el pensamiento albertino más que una síntesis perfecta es un ideario coherente y amplio.

Del ideario albertino desearía destacar aquí tres puntos de interés.

Primero, la colaboración de la filosofía al servicio de la teología.

La razón de la distinción de ambos saberes se halla en la diversidad de principios, razón y revelación; de modo que, quien aceptara la revelación por demostración racional, dejaría de creer. Mas esto no impide afanarse por una aclaración racional del objeto creído (27). Todo lo contrario; en esto radica la utilidad y la necesidad de la teología.

Tres motivos justifican la colaboración de la filosofía al servicio de la fe: a) en orden a una más amplia inteligencia de la fe, pues lo que se conoce por dos caminos distintos, fe y razón, se conoce mejor que por uno solo; b) porque a través del raciocinio se guía más fácilmente a los sencillos a la aceptación de la revelación; c) para poder defender la fe de las contradicciones de los incrédulos, que se sirven sólo de la razón (28).

Para evitar confusiones, Alberto deshace el equívoco entre la «fides» teológica, como asentimiento a la primera Verdad acerca de objetos no evidentes en sí mismos, y la «fides» aristotélica, equivalente a opinión o raciocinio probable (29). Ahora bien, no porque la fe —y la teología que se apoya en ella— verse sobre objetos no evidentes, carece de certeza. San Alberto distingue entre «certitudo simpliciter» y «quoad nos». La que lo es en sí fundamenta a las demás. Esta escala descendiente, va desde Dios, a la visión beatífica y a la fe. En este orden objetivo, la certeza de la razón

(26) WILMS, *o. c.*, p. 96.

(27) «Si aliquis inniteretur credito propter rationem, tunc evacuetur meritum; sed quia hoc non est, sed innitur credito propter se, et rationem quaerit ad adminiculum, non evacuat meritum. Ad aliud dicendum, quod non est inutile quaerere rationem, quia licet fides ex certioribus sit secundum se, tamen quoad nos utilis est ratio adminiculans» (Teol. I, q. 15, c. 3, a, 2 ad 6m; C 34, 80, 34).

(28) *Ibid.*, l. 14-33.

(29) *Ibid.*, q. 15, c. 3, a. 1 ad 5m; C 34, 77, 89; Cf. *Ibid.*, ad 3m, p. 78, . 23).

humana ocupa el último lugar. En el orden «quoad nos», la certeza o certidumbre que se origina de lo que nos es más cercano y connatural, que se apoya en razones puede ser subjetivamente superior a la que se apoya en la fe, en la visión intuitiva y de lo que es Dios en sí mismo (30). Con lo cual indica que Dios es el objeto último respecto de la razón.

Esta doble consideración de la certeza y sus órdenes descendente y ascendente, es una nueva afirmación de la distinta raíz y origen de la teología y de la filosofía, pero al mismo tiempo es explicación del porqué no hay contradicción entre el orden revelado y el orden racional. Ello justifica asimismo la actitud de san Alberto de remitir al lector a la teología para hallar luz definitiva en algunas cuestiones (31) y de utilizar la filosofía aristotélica para llevar a término el edificio de la teología (32). «Quidam qui nesciunt omnibus modis, volunt impugnare usum philosophiae, et maxime praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant» (33).

Segundo punto. ¿Alberto de Colonia fue realmente aristotélico?

Nadie niega la vertebración aristotélica de la obra albertina. Acepta el realismo con la pluralidad de los entes y rechaza el idealismo. Para explicar el realismo plural de los entes en la unidad del ser, hace suya la doctrina del acto y la potencia; doctrina que constituye la base de toda su filosofía. De esta doctrina deriva lógicamente la composición de la esencia y la existencia en todo ente creado (34). Enseña el hileformismo sólo para los entes corpóreos (35). Establece, en formulación definitiva, el origen experimental de conocimientos y las funciones respectivas del intelecto agente y posible —como se verá enseguida.

Pero junto a Aristóteles, hay otras influencias, como las del Pseudo-Dionisio y de Avicena principalmente.

Para Raeymaeker estaría dentro de un aristotelismo teñido de neoplatonismo (36). Van Steenberghen matiza un poco más: la filosofía de Alberto es radicalmente aristotélica, con injertos neopla-

(30) *Ibid.*, q. 15, c. 3, a. 2 sol; C 34, 79, 62-80, 2.

(31) S. VAN STEENBERGHEN, *La filosofía de Alberto Magno*, en «Sapientia» 18 (1965), pp. 389-390.

(32) M. CUERVO, *art. c.*, p. 180-181.

(33) *Super Dionysii Epist.* VII; C 37, 504, 27.

(34) Véase mi estudio *Algunos precedentes albertinos del Tomismo*, en «Espiritu» 24 (1975), pp. 13-16, con abundantes citas de san Alberto.

(35) *Summa de creaturis*, II, tr. 1, q. 7; *Teol.* II, q. 70, c. 3.

(36) L. DE RAEYMAEKER, *Albert le Grand. Les lignes fondamentales de son système métaphysique*, en «Revue Néoscol.» 35 (1933), pp. 11-12.

tónicos y avicenistas, pero plenamente ortodoxa (37). En mi modesta opinión, sin negar los asertos precedentes, diría: Alberto de Colonia es claramente aristotélico, y al desbrozar el camino no siempre encuentra la terminología adecuada para expresarse, valiéndose de términos avicenistas en muchos casos.

Tercer punto. Dios es objeto de la filosofía, pues el hombre puede llegar por la luz de la razón al conocimiento de la existencia de Dios (38), como preámbulo de la fe (39).

Dios es «objeto» de la filosofía y de la teología, pero en condiciones dispares. En aquélla es término de un proceso ascendente; en ésta es fundamento de la verdad revelada.

Con el cambio del substrato filosófico el tema de la demostración racional de Dios pasa a primer plano. Toda demostración que se apoyara en la iluminación divina contenía una especie de petición de principio. San Anselmo no sintió la necesidad de partir de la experiencia sensible. Los verdaderos fundamentos de la solución del problema se hallaban en Aristóteles. San Alberto se los apropia, y armoniza con ellos la posibilidad de la razón para alcanzar lo que ya está establecido por los principios de la fe. En las mismas objeciones que recoge sobre la demostración racional de la existencia de Dios, se refleja el ambiente parcial del idealismo neoplatónico de la época, falto de una sana gnoseología realista (40).

Su posición es clara: «In veritate, ut dicunt sancti, philosophi cognitionem Dei per naturales rationes habere potuerunt» (41). Y como la filosofía versa sobre el ente en cuanto ente (42), bajo esta formalidad del ser, Dios es objeto de la metafísica (43). «Maxime Deus dicitur esse» (44), aunque no sea el primer ser conocido.

El giro albertino en el tema del conocimiento racional de Dios es realmente innovador y coherente. Innovador frente a las corrientes de su tiempo; coherente con el cambio del subsuelo filosófico que introduce en la cultura eclesiástica.

(37) F. VAN STEENBERGHEN, *art. c.*, pp. 390-392; Cf. M. SCHOAYANS, *Le distinction entre philosophia et theologie d'après les commentaires aristotéliques de sant Albert le Grand*, en «Revista da Universidade de Sao Paulo» 8 (1969), p. 25 ss.

(38) «Et ideo dividitur in duas partes, in quarum prima tangit modum veniendi in cognitionem unitatis dicente ratione...» (I Sent., d. 3 A; B 25, 90a).

(39) «Deum esse non proprie est articulus, sed antecedens ad omnem articulum» (Theol., I, q. 17 ad 1m: C 34, 85, 4).

(40) *Super Dionysii Epist.* VII: C 37, 505, 6-42.

(41) *I Sent.*, d. 3, a. 1 sol: B 25, 92a.

(42) *Ibid.*, ad 3m; B 25, 92b; *Theol.* I, q. 4 ad 2m; C 34, 15, 41.

(43) *Met.*, IV, tr. 2, c. 2: C 16, 173, 61; *Met.*, I tr. 1, c. 3: C 16, 5, 34-58.

(44) *De div. nom.*, c. 5, n. 19: C 37, 313, 33.

## II. — PRESUPUESTOS GNOSEOLÓGICOS DEL CONOCIMIENTO RACIONAL DE DIOS

En el filosofar albertino, Dios sólo es objeto de la metafísica «sub ratione entis». Desvirtuar el objeto de la *filosofía primera* llevaría consigo lamentables consecuencias, como el desmoronamiento del saber más profundamente humano y haría inútil todo esfuerzo de aproximación racional a Dios, «esse per se subsistens» y primera causa del ser. Para alcanzar esta aproximación a Dios en la línea del «esse» es ineludible recordar a grandes rasgos los presupuestos gnoseológicos de la doctrina albertina.

San Alberto ni se interroga sobre la posibilidad del entendimiento humano en orden a conocer. Dudarlo sería absurdo, porque probarlo supondría ya la posibilidad cuestionada. Lo mismo cabe afirmar de los primeros principios, porque todas las pruebas descansan en ellos. Pero lo que sí es objeto de discusión es el *cómo* del conocimiento.

Las dos grandes corrientes filosóficas que habían intentado la solución, nos las presenta el Santo al señalar la diversidad entre platónicos y peripatéticos. El toma partido por la solución aristotélica, pues sólo lo que es de la realidad del ser puede considerarse como principio cognoscitivo de la realidad (45). Considera el conocimiento como un proceso dinámico de la «cogitatio», que desde los sentidos llega a la inteligencia, descartando toda forma de apriorismo, innatismo u ontologismo. La discursividad racional tiene por base el dinamismo ontológico de la estructura acto-potencial del hombre, espíritu encarnado. Frente a la doctrina del intelecto agente separado, Alberto afirma que el conocer, como acto, es del ser existencial de cada hombre: «Sicut vivere viventibus est esse, ita intelligere est esse intelligentibus» (46). Por ello, el deseo de saber es deseo de actualizarse, como tránsito de lo imperfecto a lo perfecto (47).

Entender dice inmaterialidad, acto. Mas el entender del hombre está sumido en la potencialidad de la materia, y así en su actualizarse no puede prescindir de la sensibilidad. Es canon permanente en la doctrina albertina, que el conocimiento humano se enraiza en la experiencia sensible: «Scientia nostra quae tota acquiritur per sensum» (48). ¿Por qué? Por cuanto, si bien el alma humana en

(45) *De unit. intell.*, c. 5: B 9, 453 b.

(46) *Ibid.*, p. 452 b.

(47) *Met.*, I, tr. 1, c. 5: C 16, 7, 50.

(48) *De div. nom.*, c. 6, n. 13: C 37, 336, 18 et passim; *De cael. hier.*, II, 2 ad 2m: B 14, 27a.

razón de su espiritualidad está más cerca de lo inteligible en acto, en razón de su unión substancial con el cuerpo su luz intelectual se encuentra oscurecida, y no puede alcanzar lo inmaterial de las esencias sino a través de la sensibilidad, sometida al espacio y al tiempo (47), sobre la que opera la abstracción. Sin embargo, no es una luz perdida. Su misma realidad espiritual proyecta su luminosidad sobre los sentidos y la imaginación, de donde obtiene el conocimiento (50). Conocimiento que es perfección, actualización del hombre. La misma oposición de san Alberto a la unidad del entendimiento agente es, en definitiva, la defensa del dinamismo espiritual-inteligente de la razón humana.

Ahora bien, que el «intellectus cogitativus non est sine phantasmate» (51), no significa ni que las percepciones sensibles (52), ni las imágenes (53) sean inteligibles en sí mismas, sin la desmaterialización «per intelligibilia» (54), sino sólo indica el soporte originario sensible del conocimiento humano (55). Las formas o especies sensibles no son «intelligibilia in actu» si la luz del entendimiento agente no las desmaterializa y las actualiza como formas del entendimiento posible. Esta es la función del entendimiento agente en la abstracción universalizadora (56). San Alberto habla, en general, de los tres grados de abstracción, física, matemática o metafísica (57).

Si el entender es el ser de los inteligentes, en la abstracción metafísica se da la plena actualización del entender humano. Mientras el universal se halla envuelto en el *phantasma* solamente es universal en potencia; es la abstracción formal la que alcanza el universal *actu intelligibile* (58). Pues al alcanzar el nivel de la desmaterializa-

---

(49) *De anima*, II, tr. 1, c. 8: C 7, 76, 31; *Met.* II, c. 13: C 16, 104, 57.

(50) *Teol.* I, q. 14, c. 3 ad 3m: C 34, 56, 54.

(51) *De anima*, III, tr. 3, c. 12: C 7, 224, 75; Cf. *Met.*, II, c. 12: C 16, 103, 37.

(52) *De unit. intell.* II, C 17, 16, 21; *De anima*, III, tr. 2, c. 3: C 7, 181, 72.

(53) *De anima*, III, tr. 3, c. 12: C 7, 224, 75.

(54) *De cael. hier.*, II, 2, d. 2: B 14, 28a; Cf. *Met.*, I, tr. 1, c. 5: C 16, 6, 80.

(55) «Et hoc est per contrarium in anima, quoniam cum sit forma quaedam iuncta materiae, non potest accipere formas nisi incipiendo a materia quae proxima est ei. Non igitur accipit nisi per resolutionem a materia, et continue procedit resolvendo donec veniat in causam primam; et ibi est ultimum perfectionis ipsius et finis intellectus» (*De intel. et intellig.* II, c. 2; B 9, 505b).

(56) *De intel. et intellig.*, II, c. 1: B 9, 504a; Cf. *Ibid.*, I, tr. 2, c. 1: p. 490b.

(57) *Ibid.*, tr. II, c. 6, p. 493a; *De anima*, II, tr. 3, c. 4: C 7, 101, 50-102, 22.

(58) *De intel. et intellig.*, I, tr. 3, c. 1; B 9, 499a; *De anima*, II, tr. 3, c. 3: C 7, 100, 41; *De memoria et reminiscencia*, c. 3: B 9, 101b.

ción es inteligible en acto, por cuanto participa de la actualidad del ser espiritual por la acción del entendimiento agente (59). Por ello afirma el Santo Doctor, que sólo es posible el conocimiento «eorum quae sunt universalia actu» (60).

Divide los universales en *ante rem*, *in re* y *post rem*, como era usual en los siglos XII y XIII. Su planteamiento es aristotélico, distinto del de Avicena y Gundisalvo (61).

Me interesa destacar que san Alberto, dentro de los universales *post rem*, señala la distinción de lo que posteriormente se ha denominado el *universale metaphysicum* y el *universale logicum*. En primer lugar, indica la clara posteridad del universal respecto a lo singular en su formación en el entendimiento humano, como es el caso de la sustancia segunda respecto de la primera. En segundo lugar, el universal es inteligible en acto, no por la atribubilidad a una pluralidad de objetos, sino por la inmaterialidad de lo abstraído de las condiciones materiales. Es decir, la prioridad del *universale metaphysicum* respecto del lógico (62).

Esta advertencia que acabo de apuntar, la considero de suma importancia.

Para san Alberto el entendimiento agente es causa universal y permanente del *esse intellectuale*. En cualquier nivel existencial en el que se den realidades actuadas y realidades actuadas y actantes es indispensable la existencia de un ser que sólo sea agente. En el nivel del conocimiento humano, el entendimiento agente comunica de una manera causal, universal y permanente el *esse intellectuale* a todos los inteligibles (63). El saber humano pasa de la potencia al acto, para lo cual se requiere la prioridad del acto: el entendimiento agente actualiza el entendimiento posible, usando la abstracción y el instrumento de los primeros principios, deducidos a su vez de la experiencia sensible (64).

La distinción real del entendimiento agente y el posible, dentro de la unidad de la esencia espiritual del alma (65), la demuestra fácilmente el Doctor Universal a base de la contraposición completa del acto y la potencia respectivamente; pues el intelecto posible, actualizado por la luz del agente, al entenderse a sí mismo en acto, se entiende en la luz-acto del agente (66), y como *locus*

(59) Junto con los textos señalados en la nota precedente, véase *De intel. et intellig.*, I, tr. 1, c. 7: B 9, 488b.

(60) *De anima*, II, tr. 3, c. 3: C 7, 100, 46.

(61) G. FRAILE, *o. c.*, p. 949.

(62) *Met.*, I, tr. 1, c. 2: C 16, 318, 4; Cf. *De intel. et intellig.* I, tr. 1, c. 6: B 9, 486b.

(63) *De intel. et intellig.*, II, tr. 3, c. 3: B 9, 506 y 507.

(64) *De anima*, III, tr. 3, c. 2: C 7, 210, 82-211, 17.

(65) *Met.*, XI, tr. 2, c. 7: C 16, 491, 41.

(66) *De intel. et intellig.*, II, c. 5; B 9, 551a.

*specierum* (67), se hace recipiendario de las intenciones inteligibles de las cosas (68).

Del acto de conocer las realidades externas, desde la actualidad del entendimiento en los *intelligibilia actu*, surge la experiencia metafísica de las mismas y de la propia existencia actual y actuante del sujeto cognoscente. «Planum autem est ex his quae dicta sunt, quod intellectus non alia operatione sive actione intelligit suum intelligere, quam intelligendo intelligibilia: et quod intelligit se, quodlibet intelligibilium intelligendo» (69). Y en *De anima*, escribe: «In omnibus enim intelligibilibus secundum actus intellectus intelligit seipsum, quia intelligit ea esse in seipso» (70).

La sugerencia albertina es de sumo interés. Si el conocimiento de la subjetividad es posterior al de la realidad externa, del que nace la experiencia del entendimiento *in seipso*, se inicia con ello un proceso de ascenso analógico de experiencia metafísica. Y la idea de Dios debe enraizarse en dicho proceso.

Este proceso es el que aparecía truncado en la teoría de la iluminación superior. Según Manser, san Alberto no escapa a esta actitud, pero no ofrece referencia alguna (71). Es cierto que algunos textos en la *Metaphysica* (72) y en *De intellectu et intelligibili* (73) son difíciles de exponer (74). Me reitero en el criterio de la deficiente terminología con que se encuentra Alberto de Colonia, quien en su horizonte enciclopédico no tiene tiempo de filigranas de lenguaje. Pero si el principio de hermenéutica, según el cual lo oscuro debe interpretarse por lo claro, es válido, también debe aplicarse aquí.

Tanto en el comentario *De anima* (75), como en el *De intellectu et intelligibili* (76), se insiste en el sentido ascendente y perfectivo del conocimiento, cuya semejanza con las inteligencias superiores y divina radica en la mayor actualización en el orden intelectual-espiritual. Tal semejanza tiene una doble consideración, que confluye en un mismo origen. El alma, el intelecto agente, partícipe de la espiritualidad e imagen de la luz de Dios, es la fuente de luz inteligible, como corresponde a la causa primera difundir la luz

(67) *Met.*, XI, tr. 2, c. 7: C 16, 491, 41.

(68) *De anima*, III, tr. 3, c. 13: C 7, 223, 46; Cf. *Met.*, V, tr. 3, c. 4: C 16, 262, 79.

(69) *De intel. et intellig.*, I, tr. 3, c. 1: B 9, 499b.

(70) *De anima*, III, tr. 2, c. 15: C 7, 199, 45.

(71) G. M. MANSER, *o. c.*, p. 150-151.

(72) *Met.*, XI, tr. 2, c. 36: C 16, 527, 37.

(73) *De intel. et intellig.*, II, c. 9: B 9, 517a.

(74) Véase mi estudio *Verdad y bien en el filosofar de Alberto Magno* (Barcelona, ed. Balmes, 1974), pp. 133-141.

(75) *De anima*, III, tr. 3, c. 11: C 7, 222, 15-37.

(76) *De intel. et intellig.*, II, c. 12: B 9, 520b.

—ser— de su sustancia en las ideas —formas— de todo cuanto es (77). Y esta luz que descende de la causa primera, más que aportar algo al conocimiento como tal, confiere la misma capacidad de conocer: «Hoc autem lumen sic descendens non est aliquid conferens cognito, ut cognoscibile sit, sed est conferens cognoscenti ut cognoscere possit, et assimilatio est quaedam cognoscentis et cogniti» (78).

Además, cuando el entendimiento agente opera no es causa absolutamente primera. Por ello requiere ser movido a obrar como causa segunda. Sería el caso de la premonición física, que se encuentra enteverado en múltiples textos albertinos sobre el conocimiento. Baste para ejemplo un texto, precisamente del *De caelestium hierarchia*. «Causae primae operantur cum secundis. Sic itaque eorum est operatio una, alioquin non terminarentur ad effectum unum, ita tamen quod causa prima dat esse et operari, et principaliter operatur in causatum quam causa secunda. Sic ergo concedimus, quod praedictus radius participatus agentibus causis secundis, scilicet natura et proposito, in quibus Deus agit eandem actionem quam agunt natura et propositum» (79).

Si el entendimiento humano parte de la realidad sensible y sólo le es dado conocer la pluralidad de los seres desde una unidad de visión, los universales, es lógico que se den unos primeros universales como centro de gravitación universalizadora, los trascendentales. Apunto sólo unos trazos de la doctrina albertina (80).

El ser y sus propiedades —ens, unum, verum, bonum— se encuentran en todas partes. La inteligencia los percibe desde que está en acto (81). Son nociones fundamentales (82), formalmente distintas y que siguen un orden lógico (83). Precisamente porque trascienden todo género y toda especie y se pueden predicar de todo ser se llaman trascendentales (84), infinitos o indeterminados (85), y, en consecuencia, «convertuntur secundum supposita, sed non secundum intentiones nominum» (86), porque entre sí no son unívocos, sino análogos (87).

(77) *Ibid.*, II, c. 2: B 9, 505b; Cf. *Met.* VII, tr. 1, c. 4: C 15, 320, 31.

(78) *Theol.* I, q. 15, c. 3, a. 3 sol: C 34, 81, 17.

(79) *De cael. hier.*, I, 2 d. 4 sol: B 14, 17; Cf. *Met.*, V, tr. 1, c. 3: C 16, 215, 7.

(80) Cf. mi estudio *Verdad y bien en el filosofar de Alberto Magno* (Barcelona, ed. Balmes, 1974), pp. 42-58.

(81) *Theol.*, I, q. 28: C 34, 214, 1.

(82) *De bono*, q. 1, a. 1: C 28, 6, 62.

(83) *Theol.*, I, q. 28 sol: C 34, 214, 11.

(84) *Ibid.*, q. 27, a. 3: C 34, 205, 80.

(85) *Ibid.*, q. 24, c. 3: C 34, 149, 47.

(86) *Ibid.*, q. 28, sol: C 34, 214, 1.

(87) *Ibid.*, q. 25, c. 1: C 34, 152, 22.

¿Cómo aplicar estas nociones primarias a la disparidad de entes para alcanzar la unidad necesaria de la metafísica? Este es el papel de la analogía, ya implicada en los mismos trascendentales y único camino que puede permitirnos un conocimiento de Dios por la luz de la sola razón.

Para san Alberto, el error de todo monismo, antiguo y moderno, es no saber distinguir la multiplicidad de lo uno y del ser, que, como trascendentales, no se predicán de los entes unívocamente sino por analogía (88). La misma analogía no es unívoca, porque la semejanza está enraizada en la disimilitud de lo común. Así, análogo es lo que se predica de muchos según modos distintos de la realidad y de la intención, pero cuyo nombre-concepto se refiere a alguna anturaleza, como primer analogado del cual dependen los demás (89).

Dependencia que Alberto presenta en la clásica división de analogía extrínseca o de atribución, ejemplarizada en la causalidad final de la salud (90), y la de proporcionalidad interna, que ejemplariza simultáneamente en la causalidad eficiente y formal del arte medical (91). El ser y sus propiedades trascendentales se predicán con analogía de proporcionalidad interna, porque si bien los modos y razones son distintos, con todo se da «proportio ad unum» (92).

La analogía posee un dinamismo metafísico, principalmente en la de proporcionalidad, en búsqueda del primer analogado del ser. Ya que la analogía de proporcionalidad, al predicar y manifestar en la diversidad de los entes la trascendentalidad del ser, implica un orden entre los entes, pues no puede darse unidad en la multitud si no es por la referencia a un principio ordenador, el primer analogado.

Todo orden supone gradación, y ésta es la analogía del ser, como en toda analogía según la aproximación mayor o menor al primer analogado, es clara (93). Dado que se trata de la analogía del ser, la aproximación o lejanía dependerá del grado de composición con el no-ser (94), según una escala ascendente o descendente de los elementos acto-potenciales de los entes analogados (95), es decir, los grados de ser. De esta manera la trascendentalidad del ser

---

(88) *Met.*, III, tr. 2, c. 11: C 16, 132, 60.

(89) *Ibid.*, IV, tr. 1, c. 3: C 16, 164, 64.

(90) *Ibid.*, p. 163, 37.

(91) *Ibid.*, p. 163, 72.

(92) *Ibid.*, VII, tr. 1, c. 9: C 16, 331, 73.

(93) *Ibid.*, I, tr. 2, c. 5: C 16, 22, 49; Cf. *Ibid.*, XI, tr. 3, c. 7: C 16, 541, 57.

(94) *Theol.* I, q. 19, c. 1 ad ob.: C 34, 92, 58.

(95) *Met.*, XI, tr. 3, c. 7: C 16, 541, 35.

conduce al ser trascendente, el cual «non habet plus et plus» (96), y que en virtud de la plenitud del ser es «ens a seipso» y causa de todos los demás (97).

La mente humana, para realizar este ascenso analógico en la gradación del ser, se sirve a modo de instrumentos de los primeros principios lógico-metafísicos. La necesidad de éstos es evidente si se considera la estructura discursiva y acto-potencial de la razón humana, que no puede retroceder indefinidamente en busca de fundamentos, sin poner en peligro su ordenación trascendental a la verdad (98).

Entre los primeros principios, san Alberto destaca los de contradicción y de causalidad. Este supone el de contradicción (99), como asimismo los de identidad y razón suficiente.

El principio de causalidad es, sin duda, el más interesante en el tema de Dios. El principio de causalidad es fuente progresiva de conocimientos, porque unos mismos son los principios del ser y del conocer; pero bajo diversa consideración respecto del singular y del universal. Ya que uno es el orden causal ontológico —descendente— y otro el orden causal gnoseológico —ascendente—. Por lo que el conocimiento de la primera causa comporta la explicación universal de la realidad: «ex scientia causarum sciemus omnia alia, quaecumque quaeruntur» (100).

Según la doctrina albertina sólo se dan las cuatro conocidas especies de causa, material y formal, que siendo intrínsecas las llama también elementos, y la eficiente y la final, que las califica de principios (101) porque no entran ni dependen de lo causado (102).

El principio de causalidad, precisamente por ser medio, tanto en la consideración general como en las especies de causas, sólo puede tener fuerza probativa y estabilidad en la búsqueda de la verdad, si se rechaza el proceso *in infinitum* (103).

En el siguiente texto, san Alberto señala la dirección radicalmente metafísica de la teología natural, al paso que indica el escollo de muchos en el ascenso a Dios, la incapacidad de pasar de la experiencia sensible a la abstracción metafísica.

---

(96) *De intel. et intellig.*, II, c. 10: B 9, 518a.

(97) *Met.*, I, tr. 4, c. 8: C 16, 57, 62.

(98) *Ibid.*, IV, tr. 2, c. 2: C 16, 174, 16.

(99) *Ibid.*, I, tr. 3, c. 9: C 16, 39, 13.

(100) *Ibid.*, I, tr. 3, c. 1: C 16, 29, 25.

(101) *Ibid.*, XI, tr. 1, c. 11: C 16, 476, 5.

(102) *Ibid.*, IV, tr. 1, c. 6: C 16, 100, 34.

(103) *Ibid.*, II, c. 1: C 16, 91, 6; Cf. *Ibid.*, c. 8, p. 100, 34; *Ibid.*, c. 6, p. 96, 9.

«Qui enim omnia scit, non potest omnia scire nisi ex his quae sunt causae omnium...; et illae omnium causae non sunt nisi illae quae sunt causae quidem entis, sed esse, secundum quod ipsum est actus simplex entis per se, secundum quod est... Quod non dect physicum vel mathematicum, qui ea quibus scit, esse et subsistere sive entitatem habere supponit ab isto philosopho; et hic quia maxime ascendit ultra communem in hominibus sensibilem cognitionem, non habet scientiam eorum quae scit, secundum unumquodque sensibiliter, quia non accipit universale in sensibilibus mixtum sicut sentiens et memorans et experiens, sed potius scit, quae scit, per primas omnium causas» (104).

Y porque el teísmo es natural a la mente humana, el hombre siente el deseo natural de conocer el primer principio del saber (105); pero este deseo no se aquieta con conocer que existe algo por sí mismo, «sed potius secundum hoc quod (Deus) est causa rerum altissima, cuius scientia causat ens» (106).

### III.—ASCENSO AL CONCEPTO RACIONAL DE DIOS

El deseo natural de conocer la causa altísima del *esse* es anhelo de entender el fundamento explicativo de la abalidad o contingencia de la realidad sensible y anímica.

Las pruebas de la existencia de Dios y las nociones de su naturaleza y atributos están íntimamente entrelazadas. Es imposible probar la existencia de Dios fuera de una conceptualización del mismo en la formalidad del ser. La diferencia entre la demostración de Dios y el estudio de su naturaleza es más de orden metodológico que real, ya que la prueba y el concepto de Dios están mutuamente implicados. Los límites de una conferencia me inducen a limitarme a la exposición del concepto filosófico de Dios en la doctrina albertina (107).

El Doctor Universal enseña con claridad que «Deus est simpliciter non notus nobis, secundum quid notus. Scimus enim de ipso tantum 'quia est', et hoc indefinite» (108). Por lo mismo, aunque

---

(104) *Ibid.*, I, tr. 2, c. 1: C 16, 17, 59; Cf. *Ibid.*, VII, tr. 1, c. 7: C 16, 326, 37.

(105) *Ibid.*, I, tr. 1, c. 4: C 16, 6, 18.

(106) *Ibid.*, I, tr. 1, c. 5: C 16, 7, 83.

(107) *Theol.*, I, q. 18, c. 1: C 34, 86-88; Cf. mi estudio *Cognoscibilidad y demostración de Dios, según san Alberto Magno* (Barcelona, ed. Balmes, 1968), pp. 155-184.

(108) *De div. nomin.*, c. 1, n. 3: C 37, 2, 51.

sea en sí la primera verdad, no es principio de demostración (109), sino término de un proceso cognoscitivo, por cuanto «Deus non innotescit nisi per effectum et per posterius» (110). En otras palabras, la razón humana sólo puede alcanzar a Dios argumentativa y mediatamente, pues Dios sólo se muestra en los efectos (111), y esto excluye el conocimiento intuitivo y comprensivo (112).

El conocimiento racional de Dios se origina discursivamente a partir de lo que es más asequible a la mente humana (113). Por lo que el punto de partida sólido es la experiencia metafísica del mundo empírico como abaliedad que busca su fundamento originario.

Tanto para las pruebas como para la noción de Dios, en una ontología sanamente realista, se requieren tres condiciones: la cognoscibilidad real del mundo exterior, una concepción metafísica del principio de causalidad y la existencia real de efectos en el mundo empírico, comprobables por la existencia de entes acto-potenciales o contingentes (114).

Estas condiciones son familiares a Alberto Magno.

Enseñar que el entendimiento humano no se remonta a lo teológico sino después de la intelección de lo más asequible (115). Es, en realidad, una aplicación de su teoría de la abstracción, que se ayuda de la sensibilidad y de la imaginación (116). El fundamento sensible para llegar a Dios no supone, ni mucho menos, que se dé un conocimiento sensible de Dios. Esto es imposible (117). «Licet talis visio a sensu vel imaginatione oriatur, sine intellectu tamen non perficitur» (118). Por ello he mencionado la experiencia metafísica del mundo empírico, «in quo suae significationis sparsit insignia» (119).

El conocimiento de Dios no puede darse fuera de la valoración y aplicación del principio de causalidad. En el orden racional sólo se puede alcanzar a Dios invisible a través de los efectos que se

(109) *Met.*, IV, tr. 4, c. 4: C 16, 205, 36; *De div. nomin.*, c. 7, n. 25 ad 7m: C 37, 357, 43.

(110) *De div. nomin.*, c. 13, n. 24: C 37, 447, 17.

(111) *Theol.*, I, q. 15, c. 1: C 34, 58, 38; *De myst theol.*, c. 1: C 37, 463, 71.

(112) *De div. nomin.*, c. 1, n. 21 sol: C 37, 10, 64; *Theol.*, I, q. 17, ad 2m et 5m: C 34, 85, 10-19 et 24-32; *Ibid.*, q. 14, c. 2: C 34, 52, 84.

(113) *Theol.*, I, q. 15, c. 1 ad 4m: C 34, 59, 9; *Super Dionysii Espist.* IX, sol: C 37, 529, 58.

(114) Cf. G. M. MANSER, *o. c.*, p. 401.

(115) *Met.*, VII, tr. 1, c. 7: C 16, 326, 40; *Theol.*, I prologus, C 34, 3, 38.

(116) *Theol.*, I, q. 13, c. 3 sol: C 34, 43, 76-88.

(117) *Ibid.*, I, q. 14, c. 3 sol: C 34, 56, 20.

(118) *Ibid.*, lin. 45.

(119) *Ibid.*, c. 2 ad 3m: C 34, 53, 21.

hallan en las criaturas (120). La experiencia metafísica del mundo empírico es medio adecuado para obtener algún conocimiento de lo divino, porque está al alcance de la reflexión el constatar la condición de contingencia de los seres del mundo real (121).

En la descripción de las vías metodológicas para conocer a Dios, san Alberto se inspira directamente en la doctrina del Pseudo-Dionisio (122). Son las vías progresivas de afirmación, negación y eminencia. Esta manera de proceder es plenamente concorde con el modo abstractivo y discursivo de la razón, que arrancando de lo externo es guiada por la analogía al descubrimiento de la última causa del misterio del ser. En estos tres pasos del ascenso racional, la analogía de proporcionalidad es el hilo conductor eficaz, pues nada se puede afirmar o negar de Dios y la criatura de modo unívoco, sino meramente analógico. Y porque la analogía está más cerca del equivocismo —simpliciter diversum— que del univocismo —secundum quid—, són más fieles a la verdad de Dios las negaciones que las afirmaciones de las perfecciones creadas (123), al propio tiempo que no hay contradicción entre la afirmación —causaliter, secundum quid— y la negación —simpliciter— (124).

La razón de la vía negativa es la diversidad o distancia entre Dios, causa, y los efectos; mientras que la de la afirmación se encuentra en la semejanza o proximidad (125). Mas esta semejanza es lejana, porque las perfecciones creadas «diminuta sunt a nobilitate simplicitatis primae» (126). Por lo que hay que magnificarlas en la eminencia para obtener algún concepto verdadero, aunque limitado de Dios (127). Los ejemplos constantes son «esse», «vivere», «substantia» (128); y así «maxime Deus dicitur esse» (129), «per-se-ens», «per-se-vita» (130), «supersubstantialis» (131).

El mismo cuidado que puso Alberto en la conceptuación de Dios, lo emplea en la nominación. La formación de los nombres sigue un curso paralelo al de los conceptos que el hombre conoce. En

(120) *Ibid.*, p. 54, lin. 4 ss. et 35 ss.

(121) *Ibid.*, I, q. 13, c. 6 sol: C 34, 49, 73.

(122) J. TURBESSI, *Denys l'Aréopagite, en occident*, «Dict. de Spiritualité» III, c. 348; Cf. *I Sent.*, d. 3, a. 9.

(123) *Met.*, IV, tr. 4, c. 5: C 16, 206, 94; *De cael. hier.*, II, 8 exp. A: B 14, 46a.

(124) *De myst. theol.*, I: C 37, 459, 45.

(125) *De myst. theol.*, II, sol: C 37, 467, 77; *De cael. hier.*, XIII, 6, d. ad 4m: B 14, 356b; *I Sent.*, d. 3, a. 10 ad 2m: B 25, 100; *Met.*, VII, tr. 1, c. 9: C 16, 331, 18.

(126) *Met.*, XI, tr. 2, c. 7: C 16, 491, 74ss.

(127) *I Sent.*, d. 3, a. 10 sol et ad qt: B 25, 99b et 100b.

(128) *Met.*, XI, tr. 2, c. 7: C 16, 491, 74ss.

(129) *De div. nomin.*, c. 5, n. 19: C 37, 313, 33.

(130) *Ibid.*, c. 2, n. 67 sol: C 37, 86, 67.

(131) *Ibid.*, c. 4, n. 172: C 37, 257, 81.

los hombres hay que distinguir la *ratio* y el *modus significandi*. Este deriva de las cosas que conoce connaturalmente, es decir, bajo las condiciones de la sensibilidad (132).

Ahora bien, lo que conocemos lo nombramos de la manera *cómo* lo entendemos. A Dios, pues, no podemos nombrarlo con propiedad, ya que el conocimiento que de El tenemos es «indefinite». En efecto, los nombres significan la substancia mentada «definite», de lo contrario habría contradicción entre lo implícito del nombre y lo explícito de la definición. En consecuencia, Dios es «simpliciter innominabilis et nominabilis secundum quid» (133).

La nominación atribuida a Dios, para ser verdadera, deberá «purificarse» del modo de predicación, conservando sólo la razón formal de los nombres (134). Purificación exigida por la absoluta simplicidad de Dios, que excluye toda composición, incluso de sujeto y predicado; acomodación discursiva que le aplicamos, pero que es totalmente extrínseca a Dios (135). Purificación que deberá seguir las vías dionisionas de afirmación, negación y eminencia. Porque si bien la razón contenida en los nombres como sabiduría, esencia, sustancia y paternidad es más propia de Dios que de las criaturas, en razón del origen modal son más propias de éstas (136). Incluso el nombre bíblico *qui est*, cuyo significado es, para Alberto, la infinitud indeterminable (137). Con todo: «Dicendum, quod esse vere ens proprie convenit Deo, non tamen creatura est falsum ens» (138).

Indicar ahora la trascendencia de la naturaleza divina no es más que explicitar una idea ya presente en lo que llevo dicho. Es el término del proceso inquisitivo de Dios, que al no ser «per se notus», debe partir de la experiencia metafísica de la realidad empírica, objeto connatural del saber humano, para remontarse hasta la causa primera, universal, «ut perfecta subsistens et distincta ab aliis naturis» (139).

La carencia de univocidad entre los efectos y la causa primera es ya afirmar la trascendencia de Dios (140). Entre lo creado y lo divino no hay más que comunión analógica, muy tenue si se compara con las analogías más comunes (141).

(132) *De myst. theol.*, c. 5: C 37, 473, 49.

(133) *Theol.*, I, q. 16 ad 1m: C 34, 82, 73.

(134) *De cael. hier.*, II, 7 d. 1 ad 1m: B 14, 43a.

(135) *De myst. theol.*, c. 5: C 37, 474, 3.

(136) *Theol.*, I, q. 58, m. 1 sol: B 31, 583.

(137) *Ibid.*, I, q. 16 ad 3m: C 34, 83, 16.

(138) *De div. nomin.*, c. 5, n. 9: C 37, 308, 43.

(139) *Ibid.*, c. 2, n. 11: C 37, 51, 24.

(140) *Ibid.*, c. 1, n. 51: C 37, 32, 15.

(141) *De myst. theol.*, II: C 37, 467, 53; *Super Dionysii Epist.* IX, C 37, 530, 13.

Dios ocupa el primer lugar en la escala de los seres y es causa universal del «esse», porque posee la plenitud del ser, sin ninguna limitación ni intrínseca ni extrínseca, en la cumbre de la simplicidad (142). Es simplemente ser, sin mezcla alguna de potencialidad: «Est perfectus et purus actus» (143). Es la máxima verdad del ser porque su esencia es su existencia: «Proprie autem est, in quo est idem quod est et esse. Et hoc modo proprie et vere soli Deo convenit esse» (144).

Dios *es* lo que *tiene* o le atribuimos en nuestro modo limitado de conocerlo. Por lo mismo, los atributos divinos no comportan en Él composición alguna, como parcialidades del ser en una estructura acto-potencial. En Dios la simplicidad actual de su ser no permite ninguna multiplicidad potencial (145), ya que «quidquid est in ipso est idem cum substantia eius» (146).

Por eso Dios posee y es aquella singularidad absoluta, no multiplicable ni por el acto ni por la potencia (147), porque es acto puro, infinito (148). Y en virtud de esta pura actualidad, posee y es la plenitud de la vida (149), que es el entenderse a sí mismo en la perfección de su ser inteligente: «ex lumine suae substantiae... quia in ea idem est intellectus intelligens et medium quo intelligit, quo est species sui ipsius et res intellecta» (150).

La infinita actualidad de toda perfección en la simplicidad pura de ser es el constitutivo de la trascendencia divina (151). Ninguna realidad creada posee la capacidad de recibir la pura actualidad (152).

Plenitud de actualidad que impide que Dios sea corpóreo y espíritu mudable. Siendo Dios la primera causa, «movens non mota», no puede tener cuerpo alguno, porque «nullum corpus movet nisi motum». Ni espíritu mudable, porque en tal caso el primer motor sería receptivo de mutación; «et sic non erit in ratione primi; quia primum est omnino eodem modo semper se

(142) *Theol.*, I, q. 70, m. 2 sol: B 31, 738a; *De div. nomin.*, c. 5, n. 18: C 37, 312, 11; *Ibid.*, c. 7, n. 36: C 37, 20, 42.

(143) *De div. nomin.*, c. 1, n. 51 sol: C 37, 32, 9.

(144) *Theol.*, I, q. 19, c. 1 sol: C 34, 92, 46.

(145) *De eccles. hier.*, I, 7 d. sol: B 14, 493a.

(146) *Theol.*, II, q. 13, m. 2: B 32, 162a; *De div. nomin.*, c. 1, n. 36: C 37, 20, 36.

(147) *De myst. theol.*, III, C 37, 469, 41.

(148) *De cael. hier.*, IV, 1 d. 2: B 14, 100b.

(149) *Met.*, XI, tr. 2, c. 12: C 16, 499, 35.

(150) *Ibid.*, c. 7: C 16, 491, 46.

(151) *De div. nomin.*, c. 2, n. 86: C 37, 99, 30.

(152) *De cael. hier.*, IV, 1 d. 2: B 14, 100b; *Theol.*, I, q. 13, c. 2 sol: C 34, 42, 26.

habens» (153). Porque «id quod per esentiam movet, nunquam cessat ab actu», como es propio del «primum movens». «Igitur si prima substantia est perpetua, oportet quod perpetuum sit ei quod moveat» (154). Dios, en efecto, siempre actúa en su acción inmanente, intrínseca, aunque no siempre sea virtualmente transeúnte (155), porque su causalidad es inteligente y libre (156). Asimismo la simplicidad y actualidad del ser divino comportan con la inmutabilidad, la inmensidad y la omnipresencia, en razón de la causalidad universal y perpetua sobre el ser creatural *in fieri* o su conservación *in facto esse* (157).

Siguiendo la enseñanza filosófica de Alberto Magno, he señalado la conceptualización de Dios. Pero, ¿este conocimiento es un conocimiento positivo de Dios o meramente negativo?

La corriente místico-filosófica, que deriva de Plotino, consideraba como cierta la existencia de Dios, pero conceptualizándole como la «*prote dynamis*», absolutamente indeterminada, que todavía no es ningún ser; y afirmaba que nada positivo podemos saber de la naturaleza divina por la razón. El Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena y Maimónides deben situarse en este movimiento (158). San Alberto, a partir de ciertas expresiones, como «infinite» o «indefinite» (159), parece sumarse a esta posición.

La solución es clara. Alberto Magno revaloriza la fuerza de la razón para ascender a Dios filosóficamente. Su método es de ascenso progresivo y discursivo, desde lo más conocido a lo menos conocido, con el auxilio eficaz de la analogía y del principio de causalidad. La primera causa se distingue de los efectos causados negativamente, pero dentro de una comunión analógica, como lo prueban las vías metodológicas de la afirmación, negación y eminencia.

En San Alberto, el conocimiento de la naturaleza divina, el concepto de Dios, no es *absolutamente indeterminado*, sino *indefinido* en razón de la eminencia de la perfección divina. Imperfecto y confuso porque no se alcanzan los límites infinitos desde la limitación de la razón. No se trata, pues, de una indeterminación total, sino de una imperfección de intelección en el hombre. La imperfección

---

(153) *I Sent.*, d. 3, a. 8: B 25, 98a.

(154) *Met.*, XI, tr. 2, c. 2: C 16, 483, 80.

(155) *De cael. hier.*, IV, 1 d. 2 ad 2m: B 14, 101a.

(156) *I Sent.*, d. 37, a. 17 sol: B 26, 252b; *Met.*, V, tr. 6, c. 5: C 16, 285, 50.

(157) *Met.*, VII, tr. 1, c. 3: C 16, 319, 34.

(158) Cf. G. M. MANSER, o. c., pp. 478, 544-545.

(159) «Dicimus igitur, quod ex solis naturalibus potest cognosci, quia Deus est, positivo intellectu, quid autem est, non potest cognosci nisi infinite» (*Theol.*, I, q. 14, c. 1 sol: C 34, 51, 17).

es consecuencia del exceso, que ni siquiera en la visión beatífica alcanzará una plena distinción (160).

Dios no puede ser definido ni comprendido desde las categorías filosóficas humanas. Toda definición supone abarcar las múltiples notas de la esencia que limita y determina el ser; y Dios es la misma simplicidad y plenitud del ser, sin posible limitación (161), porque su esencia es el «esse». Por lo mismo, no puede ser comprendido, ya que la comprensión exige circunscribir los términos inteligibles del objeto, esencia, poder, actividad, propiedades. Ningún intelecto creado puede alcanzar así a Dios (162). La pura actualidad no puede ser ni definida ni comprendida desde la inteligencia acto-potencial (163).

En resumen, Dios no es objeto proporcionado a la capacidad inteligente creada. Ahora bien, de ahí se puede concluir la no comprensión de la naturaleza divina con conocimiento perfecto y adecuado (164), pero excluir todo conocimiento positivo de Dios, aunque imperfecto, es una conclusión que no surge de las premisas.

Lo estrictamente negativo no puede ser objeto de conocimiento, sino en contraposición con lo positivo. Si la razón no pudiera alcanzar algún conocimiento propio de la esencia divina, tampoco podría probar su existencia. Según Alberto Magno, el conocimiento de lo que *Dios no es* no es negativo, sino sólidamente positivo: «*nihil potest negari de aliquo nisi per hoc quod oppositum negati vere praedicetur de ipso*», y este conocimiento positivo por la negación contrapuesta conduce a un concepto imperfecto, pero verdadero y propio de *lo que Dios es* (165).

«*Deus qui est omnium causa et super omnia, non est sine substantia, neque sine vita, neque sine ratione, neque sine mente, quamvis ista non possint affirmari de ipso; non est sine illis, cum formaliter ab ipso procedant*» (166).

---

(160) *Super Dionysii Epist.* V: C 37, 495, 33-43; *Theol.*, I, q. 14, c. 1 ad 1m: C 34, 51, 72.

(161) *De cael. hier.*, II, 7 dub 3: B 14, 44b.

(162) *Theol.*, I, q. 18, c. 3 ad 3m: C 34, 90, 22; *De cael. hier.*, IV, 5 d. ad 8m: B 14, 116b.

(163) *Theol.*, I, q. 13, c. 2 sol: C 34, 42, 26; *De cael. hier.*, IV 1 d. 2: B 14, 100b.

(164) «*Cum obiectum sit actui proportionatum respectu potentiae, Deus non potest dici proprie obiectus intellectus creati; non enim est possibile alicui intellectui, quod recipiat in se formam ipsius, et ideo quilibet intellectus creatus deficit a cognitione ipsius perfecta*» (*Super Dionysii Epist.*, I: C 37, 481, 65).

(165) *Theol.*, I, q. 14, c. 1 ad 2m: C 34, 51, 78.

(166) *De myst. theol.*, IV, C 37, 472, 14.

## EPILOGO

Acabo de describir el pensamiento filosófico de San Alberto Magno sobre el conocimiento racional de Dios. Sin duda, los benévolo oyentes habrán constatado múltiples puntos de contacto o de identidad con el pensamiento del Doctor Angélico. Fueron Maestro y Discípulo.

«El estudio de Alberto Magno —escribió Grabmann— es necesario a la Neoescolastica porque nos pone en contacto con una de las grandes figuras del medioevo y porque nos ayuda a comprender el pensamiento de santo Tomás de Aquino» (167).

Si el magisterio del Doctor Angélico continúa siendo de actualidad para la penetración reverente de la fe y la defensa de la verdad frente a los errores que pretenden ofuscarla, continúa siendo asimismo válido, que para entender al Discípulo es necesario conocer al Maestro.

Deben ser estudiadas las relaciones doctrinales en puntos concretos entre el pensamiento del Maestro y santo Tomás. Es necesario hacer patente, como fruto de este centenario, la proximidad espiritual que existió entre Alberto de Colonia y Tomás de Aquino, que tan bellamente expresó el Dante con estos versos, puestos en boca del Discípulo:

Questo che m'è destra più vicino  
 Fratere e maestro fummi; ed esso Alberto  
 E'di Colonia, ed io Tomas d'Aquino (Par. X, 97-99).

PEDRO RIBES MONTANÉ  
 Puerta del Angel, 7 - Barcelona

---

(167) M. GRABMANN, *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medioevo*, en «Riv. Neoscolastica» 23 (1931), p. 74.