

## Algunos precedentes albertinos del tomismo

### *Introducción*

Los santos y los pensadores aparecen en el curso de la Historia en constelaciones, como las estrellas en el firmamento. En el siglo XIII, después de santo Domingo de Guzmán, la orden dominicana floreció en santidad y ciencia. Entre otros, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, Maestro y Discípulo respectivamente, unidos en el ideal dominicano de la difusión de la verdad, fueron adalides de profundidad filosófica y teológica.

Todos los historiadores del Medioevo admiten que Alberto influyó en la mente de Tomás de Aquino, durante el período de formación de éste en Colonia, de 1248 a 1253 aproximadamente. Concuerdan en que san Alberto apreció siempre las cualidades de su discípulo predilecto. Mas, cuando los autores intentan establecer grados de esta influencia doctrinal o de pensamiento, los juicios son dispares. Porque ciertamente no es fácil. Y no es fácil porque hasta ahora el ideario albertino no ha sido estudiado con suficiente profundidad para poder establecer una comparación adecuada entre ambos doctores.

### 1. *Opiniones*

Mientras E. Gilson parece reducir al mínimo la influencia, al afirmar que sólo el genio de santo Tomás podía descubrir en el pensamiento de su Maestro el germen fecundante de una síntesis completa (1); Manser destaca con frecuencia los puntos coincidentes y los divergentes, algunas veces sin fundamento, como intentaré demos-

---

(1) *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965, p. 480.

trar (2). Francis Ruello presenta el comentario de san Alberto al *De divinis nominibus* como la más probable fuente de inspiración en la doctrina trinitaria del Angélico (3). El mismo Ruello ha establecido una comparación en el concepto de verdad entre ambos Doctores (4).

El padre Callus, al señalar, además de la fundamentación aristotélica, puntos no despreciables de contacto como los límites de la ciencia, las relaciones entre la filosofía y la teología y la interpretación bíblica en sentido literal (5), niega la existencia de una escuela albertino-tomista, aunque concede una continuidad progresiva, sin unidad substancial ni independencia (6). Sin embargo, insiste que la estructura acto-potencial está en la base del pensamiento de Alberto y de Tomás (7). Aspecto de suma importancia.

El Cardenal Pacelli, después Pío XII, de santa memoria, tenía razón al afirmar: «L'albero gigantesco della Somma Teologica che l'Aquinate piantò nel giardino della Chiesa a toccare il cielo affonda le sue radici nel terreno fecondo della scuola di Alberto Magno» (8).

En Alberto de Colonia se descubre una clarividencia del valor filosófico de Aristóteles, una exposición un tanto dispersa y global. En el Aquinate, una síntesis armónica en una exposición sobria y ordenada. «Su síntesis —escribe Wilms— es mucho más vigorosa, y el conjunto produce mayor impresión de unidad que la obra de Alberto. Mas debe tenerse en cuenta que éste escribió primero, que Tomás fue su discípulo y que en él depositó el maestro sus ideales, sus deseos y sus planes. La obra de Tomás fue sugerida, estimulada, apoyada y hasta defendida por Alberto, el cual hizo que fuera reconocido, al menos dentro de la Orden. Sin Alberto no hubiera sido Tomás lo que llegó a ser» (9).

A veces la influencia no es directa, sino sugerida y estimulada, pero no por ello menos real e importante.

De ahí que continúe en toda su vigencia el aserto de Grabmann:

(2) MANSER, G. M.: *La esencia del tomismo*, Trad. por V. García Yebra, Madrid. C.S.I.C., 1953, pp. 151, 153, 163, 205.

(3) RUELLO, F.: *Une source probable de la théologie trinitaire de saint Thomas*. «Recherches de Science Religieuse» (1955) 104-126.

(4) RUELLO, F.: *La notion de verité selon saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. De 1243 à 1254*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1969.

(5) CALLUS, D. A.: *San Tommaso d'Aquino e Sant'Alberto Magno*. «Angelicum» 37 (1960), 141-143, 147-149.

(6) *Ibid.*, pp. 135-137.

(7) *Ibid.*, pp. 150-158; Cf. DE RAEYMAEKER, L.: *Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique*. «Revue Néoscol» 35 (1933), 19-31.

(8) CARD. E. PACHELLI: *Nella luce di Sant'Alberto Magno*. «Angelicum» 9 (1932) 143.

(9) WILMS, J.: *San Alberto Magno. Su valor científico universal*, Madrid, 1933, p. 136.

«El estudio de Alberto Magno es necesario a la Neoescolástica, 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» (10).

## 2. Discípulo

La íntima compenetración del Discípulo con su maestro Alberto queda atestiguada por los hechos.

Baste pensar que la edición crítica del —hasta ahora— inédito comentario de san Alberto al *De divinis nominibus*, ha sido posible gracias al *Codex Neapolitanus*, que contiene las «reportata» autógrafas de santo Tomás (11). Legible en dos terceras partes, ha permitido descubrir que la mejor familia de manuscritos depende del texto autógrafo del Discípulo. Por lo que su editor, P. Simon, fija su redacción hacia 1250 (12).

De estas mismas fechas data el *Super Ethica, commentum et quaestiones*, inédito hasta 1968. A. Pelzer había identificado la obra con unos apuntes de santo Tomás, transcribiendo parcialmente el texto (13), por lo que su editor W. Kübel fija la fecha de redacción entre 1250 y 1253 (14). Y, si bien la redacción definitiva de *In X libros Ethicorum* (Ethica) es de 1260 aproximadamente, se trata de una refundición de san Alberto de los apuntes tomados en clase por el Angélico (15).

La atención minuciosa con que el discípulo seguía las clases del maestro, atestiguada por los datos que preceden, no puede disolverse

(10) GRABMANN, M.: *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medioevo*. «Riv. Fil. Neoscholastica» 23 (1931) 74.

(11) Cf. THÉRY, G.: *L'autographe de S. Thomas, conservé à la «Biblioteca di Napoli»*. «Archivium Fratrum Praedicatorum» 1 (1930) 15-86.

(12) *Super Dionysium «De divinis nominibus»*. Prolegomena. (Edición crítica, Monasterii Westfalorum, 1972) tom. 37, p. VII y su nota 2. Esta edición crítica la cito con la sigla C, equivalente a edición Coloniense, seguida del número del volumen, página y línea.

(13) PELZER, A.: *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recuilli et redigé par S. Thomas d'Aquin*. «Revue Néoscholastique de Philos.» 1 (1922) 333-361, 479-520; artículo puesto al día por Adrien Pattin y Emile Van de Vyver, al recoger en una obra *Études d'histoire littéraire sur la Scolastique Médiévale*, los diversos artículos del padre Pelzer. Es el tom. VIII de la colección *Philosophes Médiévaux*. Louvain-Paris, 1960.

(14) KÜBEL, W.: *Prolegomena al Super Ethica, comentum et quaestiones*, (Ed. crítica, 1968), C 14, p. VI a.

(15) MEERSEMAN, G. M.: *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni*, Brugis, 1931, p. 72.

en una influencia pasajera o casi nula. Si se comparan los textos de san Alberto, *De divinis nominibus*, c. 5, n. 20 (16) y *De veritate*, q. 1, a. 1, de santo Tomás, el paralelismo, incluso verbal, es clarificador.

Ahora bien, todos los autores admiten una influencia más o menos acentuada de Alberto sobre Tomás. Aquél ejerció una influencia real en éste. El intento de señalar unos puntos capitales de influencia no es deseo de negar la genialidad del Angélico. Corresponde únicamente al anhelo de comprender mejor la labor gigantesca del Maestro de Colonia y facilitar un marco más exacto del pensamiento tomista.

Es cierto que el ímprobo trabajo de asimilar cristianamente a Aristóteles, que inició al Maestro, sólo culmina en síntesis perfecta en el Discípulo. Pero esto mismo nos coloca de nuevo ante una pregunta crucial: ¿Entre Alberto Magno y Tomás de Aquino hay sólo una línea de continuidad progresiva, o se da un verdadero vínculo de escuela «albertino-tomista»?

### 3. Sugerencia

No pretendo con el presente ensayo aportar una solución, sino sólo una sugerencia, suficientemente documentada, para que pueda servir de estímulo a los estudiosos.

La inestimable obra del padre Manser *La esencia del tomismo*, constituye la defensa de la siguiente tesis: «La poderosa síntesis tomista descansa, como en su más hondo cimiento, en la doctrina aristotélica del acto y la potencia» (17). Los diversos capítulos de la obra tienden a comprobar la aplicación rigurosa y sistemática de la misma a diversos puntos de la doctrina tomista. Me permito seguir algunos de los puntos de su esquema para mayor comodidad propia y del lector, sin ningún afán de réplica.

Repito que mi pretensión no es demostrar, sino sugerir. Tanto más cuando sólo trato de aprovechar ideas de mis estudios precedentes sobre el pensamiento de san Alberto Magno (18). Es decir, sólo deseo explicitar algunos puntos que se hallan implícitos en aquéllos sin realizar una nueva investigación, propiamente dicha.

---

(16) C 37, 314, 14.

(17) MANSER, G. M.: o. c., p. 76.

(18) *La inhabitación de la Santísima Trinidad, según san Alberto Magno*, Barcelona, Balmes, 1967, pp. 176; *Cognoscibilidad y demostración de Dios, según san Alberto Magno*, Barcelona, Balmes, 1968, pp. 192; *Verdad y bien en el filosofar de Alberto Magno*, Barcelona, Balmes, 1974, pp. 320.

## I. FE Y RAZON

Hacia 1240 y en París, entró san Alberto en el escenario público de la palestra intelectual. Se encontró en una verdadera encrucijada de corrientes del pensamiento filosófico y teológico (19).

La corriente del neoplatonismo cristiano era el subsuelo de la teología. La teoría de la iluminación divina, necesaria para el conocimiento de las verdades suprasensibles, con la infravaloración de los sentidos para una gnoseología adecuada, entorpecía el camino de una clara distinción de los lindes de la razón y de la fe.

El augustinismo medieval, que Manser califica acertadamente de «arábigo» (20), fue término y confluencia de los tres cauces de la teoría iluminista. El primero tiene sus jalones en Plotino, san Máximo el Confesor, el Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena y Guillermo de la Porrée. Otro pasa por san Agustín, Pascacio Radberto, Anselmo de Cantorbery y Ricardo de San Víctor. El tercero arranca de Plotino, pero pasando por Siria y los filósofos árabes, influidos por el aristotelismo alejandrino. Así se explica el conocimiento de lo espiritual —Dios, alma, principios metafísicos— por medio de la iluminación divina y el conocimiento del mundo sensible por la abstracción. Son representantes de esta tercera vía Isaac de Stella, Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y Juan de Salisbury, en contacto con la literatura árabe en el occidente latino (21).

Nada tiene de particular que la primera escolástica ensamblara sin dificultad a san Agustín con el Pseudo-Dionisio; en ambos se daba un subsuelo común, el platonismo y el neoplatonismo. Pero es que, además, este dominio del platonismo en la Patrística (22) y en la teología mística era aceptado en razón de su mayor espiritualismo (23).

La teoría del iluminismo favorecía dos corrientes paradójicamente opuestas, el fideísmo, hasta la confusión de la fe y la razón, y el racionalismo, hasta el intento de demostrar por la razón los misterios estrictamente sobrenaturales. De ahí las protestas de los padres y teólogos contra la filosofía, desde Tertuliano a san Bernardo, san Pedro Damiano y Guillermo de Thierry (24). Paralela situación se producía en la escolástica musulmana y judía (25).

(19) Véase mi estudio *Cognoscibilidad...*, o. c., pp. 23-38.

(20) MANSER, G. M.: o. c., pp. 165-170.

(21) *Ibid.*, pp. 174-175.

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

(23) CUERVO, M.: *La Teología como ciencia y su sistematización teológica, según san Alberto Magno*, en «La Ciencia Tomista» 24 (1932) 178.

(24) Cf. FRAILE, G.: *Historia de la Filosofía. II. Judaísmo, Cristianismo, Islam*. Madrid, B.A.C., 1950, pp. 552-553; Cf. CUERVO, M.: *art. c.*, p. 176

(25) Véase mi estudio *Cognoscibilidad...*, o. c., pp. 30-31.

Por otra parte, era natural la oposición del «agustinismo» al aristotelismo, que llegaba tergiversado por Averroes, quien enseñaba la superioridad de la razón sobre la fe. Averroes, apresado paradójicamente por el neoplatonismo, no supo defender la autonomía de ambas. En efecto, al admitir la necesidad de una luz intelectual superior y única que irradie sobre los fantasmas, elaborados por la acción abstractiva de la imaginación, para poder alcanzar la inteligencia, el orden de lo universal —pues sólo lo semejante conoce lo semejante— daba una nueva versión de la iluminación plotiniana, con acento aristotélico (26).

En la corriente agustiniano-arábica la oposición o acomodación de la teoría del entendimiento agente tenía una motivación teológica: oponerse a la independencia del hombre frente a Dios. Actitud que carecía de fundamento ante el averroísmo, puesto que en el fondo era otra corriente neoplatónica.

La misión de san Alberto y de santo Tomás era salvar el aristotelismo, comprometido por una desfiguración neoplatonizante, de una parte, y por la ruptura con la fe que suponía la posición heterodoxa del averroísmo latino. Por ello, ambos fueron sospechosos de errores teológicos frente a los agustinianos, y de falsa interpretación frente a los averroístas.

San Alberto franqueó el camino de una interpretación adecuada —cristianizada— del *intellectus agens*—, y emprendió la recuperación del valor gnoseológico de los sentidos. Tema importante en la aplicación de la doctrina del acto y la potencia, como se verá más adelante.

Alejandro de Hales y san Buenaventura, por ejemplo, ilustraban algún tema teológico con principios aristotélicos. San Alberto era más radical. No eran unos elementos los que estaban en litigio sino el sistema total de Aristóteles. No era con Platón sino con Aristóteles que debía formarse la filosofía cristiana (27). Fue, pues, Alejandro el primero que usó el nuevo caudal filosófico en su conjunto para organizar la teología, y, si bien no poseyó la seguridad y la síntesis de Tomás de Aquino, supo sacar partido espléndido de tal innovación. El camino para el Doctor Angélico estaba preparado (28).

Esta actitud personal de defensa tenaz de una exacta interpretación, de las ventajas para la teología de la doctrina aristotélica, tuvo

(26) Cf. FRAILE, G.: o. c., pp. 664, 667.

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

(28) Cf. CUERVO, M.: art. c., pp. 181 y 189; GEYER, BERNARDUS: *Ad «De bono» Alberti Magni prolegomena* (Ed. crítica, 1960), C 28, XIV b; SCHOYANS, M.: *La distinction entre philosophie et théologie chez saint Albert le Grand*. «Revista da Universidade Católica de São Paulo» 18 (1959) 255-279.

su objetivación, por una parte, en los comentarios a las obras del Estagirita, y, por otra, en la aplicación de su sistema en los temas teológicos, incluso al comentar el Pseudo-Dionisio (29). Reconoció el justo valor del aristotelismo como sistema sólido, rehabilitándolo como el más genial de todos en circunstancias difíciles, provocadas por las interpretaciones árabe y latina (30). «Es el primer pensador de nota —como escribe A. Schneider— que no solamente comprendió el valor propio de la ciencia aristotélica, sino que vio su importancia para la construcción del sistema filosófico cristiano» (31). Tampoco fue un incondicional de Aristóteles. Afirma expresamente que no es infalible y que incurrió en equivocaciones (32).

San Alberto no fue un mero compilador (33), ni un comentador que no refleja su propio pensamiento (34), sino un teólogo especulativo que se dedicó a elaborar una filosofía personal, totalmente distinta de la tecnología (35). En san Alberto la filosofía empezó a adquirir valor propio (36).

Ahora bien, Manser sitúa a Alberto de Colonia dentro de la corriente iluminista, incluso en cuanto al origen de la ciencia y respecto del conocimiento de Dios, del alma y de las ideas y principios supremos (37). Escribe: «Tomás es y será siempre *el fundador científico de la armonía a base de la distinción clara entre la fe y la ciencia*, de aquella solución que es la única que no lleva ni al racionalismo, por una parte, ni a un ciego fideísmo, por otra» (38). (El subrayado es del autor.)

En el apartado siguiente se constatará la inexactitud de situar a san Alberto dentro de la corriente iluminista. Respecto de la distinción entre la fe y la ciencia, léase el siguiente texto albertino, ante-

(29) Véase mi estudio *Cognoscibilidad...*, o. c., pp. 41-44.

(30) Cf. WILMS, J.: o. c., pp. 70-74.

(31) *Die Psychologie Alberts des Grossen*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» IV (1906), p. 16; Cf. GEYER, B.: *De aristotelismo B. Alberti Magni*, «Alberto Magno. Atti della settimana Albertina» (Roma, 1932), p. 386.

(32) *Physicorum*, VIII, tr. 1, c. 14; B 3, 553; estas siglas corresponden a la edición Borgnet, París 1890 ss, de la que indico volumen y página.

(33) DE WULF, M.: *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 6.ª ed., 1936, Vol. II, pp. 134-136.

(34) NARDI, B.: *Studi di filosofia medievale*, Roma, 1960, pp. 119-123.

(35) VAN STEENBERGHEN, F.: *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, 1966 pp. 302-303.

(36) CUERVO, M.: *art. c.*, p. 182; se puede aplicar a san Alberto lo que MANSER, G. M.: o. c., p. 112, dice de santo Tomás.

(37) MANSER, G. M.: o. c., pp. 150-151.

(38) *Ibid.*, p. 148.

rior a 1249, cuando santo Tomás entró (39) en el discipulado de Alberto:

«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 in ratione principii primi, ut non esse ipsum ab alio et alia ab ipso, et non ipsum incepisse 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 apparentium quod illuminat ad credibilia accipienda. Tertia differentia est in efficiente cognitionem: quia hanc efficit ratio creaturae obiectae creaturae rationali, ut dicit Magister; in fide autem efficit prima veritas. Si enim quaeratur ab aliquo, Quid fecit sibi fidem, dicet 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 subjectorum: quia fides est in intellectu affectivo, etiam informis, licet quidam contradicunt; sed scientia naturalis est in intellectu speculativo» (40).

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, objeto y método propios. San Alberto no trató, es cierto, por separado, la filosofía y la teología, sino que fundió las dos síntesis en un solo conjunto. Los mismos comentarios filosóficos tienen clara intención teológica. Ello no obsta a una autonomía mutua en sus respectivas fundamentaciones, apoyadas precisamente en el distinto origen de sendas verdades. Los orígenes son distintos porque a la filosofía le corresponden los primeros principios evidentes por sí mismos, mientras que para la teología son los artículos de la fe. El objeto de la primera es la verdad natural, el *ens*; mientras que para la segunda será *Deus ut*

(39) Cf. LOTTIN, O.: *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, tomo VI: *Problèmes d'histoire littéraire*, Gembloux, 1960, p. 265.

(40) *In I Sent.*, d. 3, a. 3 sol; B 25, 94; Cf. *Metaph.*, XI, tr. 3, c. 7; C 16, 542, 20; «Dicendum, quod duplex est scientia; una quae est causata a rebus, et haec est quam nos per rationem acquirimus, et talis est substantialis. Et est alia scientia quae est causa rerum, et haec est scientia quam habet Deus de rebus, et haec est supersubstantialis» (*De div. nominibus*, c. 1, n. 13, C 37, 6,77).

*Deus*. El método filosófico es la argumentación de la sola razón; el método teológico se basa en las pruebas de autoridad, la revelación. Alberto añade 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 (41).

En un texto de la *Summa Theologica*, de 1270, expone tres motivos que justifican la colaboración de la razón al servicio de la fe. Primero, en orden a una más amplia comprensión de la fe, pues lo que se conoce por dos caminos distintos, fe y razón, se conoce mejor que por uno solo. Segundo, porque a través del raciocinio se guía más fácilmente a los sencillos a la aceptación de la verdad revelada. Tercero, para poder defender la fe de las contradicciones de los incrédulos, que se sirven sólo de la razón (42).

Sin duda, la posición de santo Tomás es más profunda y sistemática al respecto. Sin embargo, no se puede negar el antecedente albertino del tomismo en la distinción entre la fe y la razón, entre filosofía y teología. Y, por ende, el esfuerzo, de Alberto en sustituir el neoplatonismo, como base de la teología, por el aristotelismo en cuanto sistema global.

## II. ACTO Y POTENCIA

Es un dato innegable que san Alberto conoció la doctrina aristotélica del acto y la potencia. La aplicación de la misma en la estructura filosófica albertina creo que es un precedente claro del tomismo. Escribe Manser que la poderosa síntesis tomista se apoya, como en su más firme cimiento, en la doctrina aristotélica del acto y la potencia (43). Los precedentes albertinos no son la rigurosa síntesis del Angélico, mas no dejan de ser precedentes, como reconoce el propio Manser (43 bis).

Ni acepta el puro devenir de Heráclito, ni el ser unívoco de Par-

(41) Véase nuestro estudio *Cognoscibilidad...*, o. c., pp. 45-49.

(42) «Satis bene responderunt antiqui Praepositivus et Gulielmus Altisiodorensis. Tres rationes assignaverunt propter quas bonum est quaerere rationes credendorum. Una est ut melius cognoscatur creditum. Melius enim cognoscitur quod duabus viis cognoscitur, quam quod una: et sic quod fide et ratione cognoscitur, melius cognoscitur quam quod cognoscitur fide sola. Secunda est propter inductionem simplicium ad fidem, qui facilius inducuntur per rationem persuasivam. *Ad Rom.* X, 7: Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Tertia est propter contradictionem infidelium convincendam, qui non possunt convinci nisi per rationem» (*Theol.*, I, q. 15, m. 3, a. 2 ad qt.; B 31, 109).

(43) *Obra cit.*, p. 76.

(43 bis.) *Ibid.*, p. 118.

ménides (44). Se sitúa expresamente en la línea aristotélica del ser y devenir, acto y potencia, como pilares del mundo real (45).

De ahí que aplique la doctrina del acto y la potencia para establecer la trascendencia de Dios y la contingencia de las criaturas.

Apunto únicamente unos datos.

a) *Dios*

Dios, que no es «per se notus» (46) y sólo puede alcanzarse por un proceso ascendente a partir del mundo sensible —como veremos más adelante—, únicamente puede ser conceptualizado metafísicamente como *acto puro*. Radicando en ello la absoluta trascendencia ontológica y cognoscitiva.

El ser de Dios se halla en la perfecta pureza y en la total simplicidad (47). Lo posee por sí mismo y le es substancial y esencial (48). No tiene composición alguna (49). De ahí su absoluta singularidad o trascendencia, pues no es multiplicable ni por el acto ni por la potencia (50), ya que, en definitiva, su esencia es su ser, su substancia es su ser (51).

Plenitud de actualidad que impide que Dios sea corpóreo y espí-

(44) *Metaph.*, IV, tr. 1, c. 8; C 16, 172, 62; *Ibid.*, III, tr. 3, c. 17; C 16, 156-157.

(45) «Secundum peripateticos autem, quos defendimus, dicemus ad hoc, quod finis ultimus est in actu et non in potentia, nisi secundum quid...» (*Ibid.*, c. 19; 158, 41).

(46) Cf. *De myst. Theol.*, I, 6 d. 2 ad 2m; B 14, 384; *Theol.*, I, q. 15, m. 1 sol; B 31, 70; mi estudio *Cognoscibilidad...*, o. c., pp. 120-125.

(47) «Sicut enim deitas formaliter dicit Deum, ita essentia dicit esse indistincte» (*In I Sent.*, d. 8, a. 5 sol; B 25, 227); «Dicendum, quod solus Deus vere simplex est» (*Ibid.*, a. 24 sol; p. 253); Cf. *De myst. Theol.*, III, 1; B 14, 847.

(48) «Ex hoc sequitur, quod non habeat esse nisi a seipso, et quod esse eius non pendeat ex alio. Ex hoc concluditur, quod sibi soli esse suum substantiale est et essentielle. Omne enim quod ex alio est, aliud habet esse, et hoc quod est» (*I De Causis*, I, 8; B 10, 378).

(49) «Et si causa prima esset composita ex illo communi (esse) et quodam alio, et tunc non esset prima causa» (*Metaph.*, I, tr. 4, c. 8; C 16, 57, 65); véase la nota 47.

(50) «Dionysius autem loquitur de singularitate essentiae, quae etiam proprie non dicitur singularis, sicut est singulare in inferioribus, sed quia non multiplicatur nec actu, nec potentia, sicut singularia» (*De myst. Theol.*, III, 1; B 14, 847).

(51) «Dicatur substantia simplex illa natura quae est quid et esse substantiae primae, quae facit primam substantiam esse id quod est» (*Metaph.*, VII, tr. 1, c. 3; C 16, 319, 34); véase mi estudio *Cognoscibilidad...*, o. c., pp. 145-148.

ritu mudable. Dios es la primera causa «movens non mota», y «nullum corpus movet nisi motum». Ni espíritu mudable ligado al cuerpo como forma, 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 habens» (52). Porque, «id quod per essentiam movet, nunquam cessat ab actu», como es propio del «primum movens». «Igitur si prima substantia est perpetua, oportet, quod perpetuum sit ei quod moveat» (53). Porque la infinita actualidad del ser es el constitutivo de la trascendencia divina, ninguna realidad creada posee la capacidad de captar la pura actualidad de Dios comprensivamente (54). Lo acto-potencial no puede ni ontológicamente ni cognoscitivamente alcanzar la pura actualidad del ser de Dios.

Por ser Dios acto puro, y su ser su misma esencia, no hay univocidad entre el ser de Dios y el de la criatura. Se da sólo analogía, porque la criatura, cualquiera que sea su naturaleza, tiene una estructura acto-potencial (55), participando imperfectamente del ser, que únicamente compete esencialmente a Dios (56).

#### b) *Criatura*

La aplicación de la doctrina del acto y la potencia al ser creado lleva consigo la distinción real de la esencia y la existencia, y en los entes materiales, además, de materia y forma. Así lo enseña Alberto de Colonia (57).

(52) *In I Sent.*, d. 3, a. 8; B 25, 98.

(53) *Metaph.*, XI, tr. 2, c. 2; C 16, 483, 80.

(54) «Actus autem divinus infinitus est. Unde nulla res est ei proportionata ad suscipiendum ipsum in toto: sed quae ipse aeterna actione efficit, quaedam suscipiunt in aevo, quaedam in tempore, et ideo non est necessarium ut quod ipse aeterna actione fecit, ab aeterno sit factum» (*De cael. hier.*, IV, 1, d. 2; B 14, 100).

(55) «Veruntamen licet sit simplicius inter causata, tamen non pervenit ad finem simplicis causae primae: et hoc est propter hoc, quia est secundum distans a causa prima: et secundum id quod est, ex nihilo est, et secundum seipsum in potentia est, et sic est concretum habitudinibus... propter quod esse suum non est purum in fine puritatis et simplicis, sicut est esse causae primae. Nullum enim sequentium habet esse purum» (*II De causis*, I, 18; B 10, 462).

(56) «Dicendum quod esse vere ens proprie convenit deo; non tamen creatura est falsum ens, nec dicitur magis esse vel minus esse aliquid proprie loquendo, sed verum esse dicitur esse aliquid in aliquo in quo primo et perfecte est, et non-verum, in quo per posterius est et per participationem aliquam, sicut vere-ens dicitur de actu existente et non vere-ens de eo quod est in potentia, de quibus dicitur ens analogice» (*De div. nominibus*, c. 5, n. 9; C 37, 308, 43).

(57) Cf. DE RAEYMAEKER, L.: *art. c.*, pp. 19-31; CALLUS, D. A.: *art. c.*, pp. 150-158.

Si sólo el ser subsistente es acto puro, por lo que únicamente a Dios compete esencialmente el ser, a los demás entes les compete el ser «ab ipso et sub ipso, quorum entitas non habet perfectam rationem entitatis primae, sed secundum quod quaedam sunt propinquiora participantia entitatem a primo pluribus participantibus» (58).

La estructura acto-potencial, y la consiguiente distinción de esencia y existencia en la ontología de lo contingente, está en la base del filosofar albertino-tomista. Las fuentes más cercanas de la misma se encuentran en Avicena (59) y Juan de Rupella (60).

En los seres contingentes el «esse est actus entium» (61). Por ello concibe el «esse» como lo primero creado, como «processus simplex prius a causa prima procedit ut actus in esse constituens omne quod est» (62). Y el «esse», en cuanto «actus entis», siendo lo más universal y simple, no alcanza la puridad del acto divino, por cuanto «secundum id quod est, ex nihilo est et sic est concretum habitudinibus» (63). Por lo mismo no es unívoco al ser de Dios ya que no es esencial a los entes causados (64).

Hay, pues, una diferencia real ontológica entre el «esse» y la esencia, por cuanto se vinculan entre sí como el acto y la potencia. «Et sic essentia est quo formaliter res est, et esse est actus eius quem habet in eo quod est: id autem quod est est ipsum ens concretum» (65). El ser *adviene* al que no lo posee esencialmente, como Dios (66).

Proporcionalmente, lo mismo cabe afirmar de la forma y la materia (67).

(58) *Metaph.*, XI, tr. 1, c. 1; C 16, 460, 61.

(59) DELHAYE, PH.: *La filosofía cristiana medieval* (Andorra, 1961), p. 109.

(60) MANSER, G. M.: o. c., p. 170.

(61) *Il De causis*, I, 17; B 10, 461; Cf. *Metaph.*, V, tr. 1, c. 7; C 16, 226, 19.

(62) *Il De causis*, I, 17; B 00, 462.

(63) *Ibid.*, pp. 462-463.

(64) «Ex quo sequitur, quod esse dictum de primo principio et esse dictum de secundis non univocum sit: univocum enim in omnibus his est essentialiter de quibus praedicatur. Sequitur etiam ulterius, quod esse dictum de primo et esse dictum de secundis, nec unum genus sit entium, nec in uno genere» (*Ibid.*, p. 462).

(65) *In I Sent.*, d. 8, a. 5 sol; B 25, 227.

(66) «Ex hoc sequitur, quod non habeat esse nisi a seipso, et quod esse eius non pendeat ex alio. Ex hoc concluditur, quod sibi soli esse suum substantiale est et essentielle. Omne enim quod ex alio est, aliud habet esse et hoc quod est...» (*I De causis*, I, 8; B 10, 378); «Esse accidit omni ei quod est et quod creatum est» (*Theol.*, I, q. 19, m. 3 ad 2 m; B 31, 130).

(67) «Forma enim et est forma et est terminus potentialitatis materiae, et inquantum quidem est forma, dat esse, inquantum vero est terminus, terminat distinguendo ab aliis» (*De div. nominibus*, c. 5, n. 20; C 37, 314, 25); Cf. DE RAEYMAEKER, L.: *art. c.*, p. 20 ss.

## III. LA ABSTRACCION

Manser escribe: «Todo conocimiento espiritual y natural, en este mundo, es abstraído del *phantasma*, tanto el cósmico, como el anímico y el divino... ¿Tuvo Sto. Tomás en la Edad Media antecesores en la materia? No lo sé. Hasta ahora no se han aportado pruebas. Acaso la Historia las aporte un día. Alberto Magno no puede ser considerado como tal» (68). El mismo autor atribuye a san Alberto una clara actitud iluminista, sin aducir pruebas (69).

No voy a repetir lo que ya ha sido objeto de mis investigaciones precedentes (70). Me limito aquí a constatar unos datos elementales.

a) *La sensibilidad*

Alberto de Colonia, además de filósofo y teólogo, era un científico. Su actitud de observador atento y constante de la naturaleza no podía consentir la minusvaloración de los sentidos como fuente del saber. El aristotelismo necesitaba un científico para devolver el valor gnoseológico a los sentidos. Alberto cumplió este cometido.

Ya en sus comentarios al Pseudo-Dionisio, escribía: «Scientia autem nostra causatur a rebus» (71). Citando a Aristóteles, enseña que la manera humana de conocer no es como la angélica, intuitiva, sino que se origina por la asimilación de las especies captadas de la realidad exterior y sensible (72). «Intellectus cogitativus non est sine phantasmate» (73).

No se limita a simples afirmaciones; expone la razón. El alma, como forma unida a la materia, nuestro cuerpo, no puede ser informada cognoscitivamente si no es a partir de la materia, el cuerpo, que le es más próxima. No porque deba quedarse ahí, sino porque a partir de la sensibilidad se inicia el proceso inteligible de la abstracción. La comparación que añade es de suma importancia. Pues es

(68) MANSER, G. M.: o. c., pp. 194-195.

(69) *Ibid.*, pp. 150-151.

(70) Véanse mis estudios *Cognoscibilidad...*, o. c., pp. 65-96; y *Verdad y bien en el filosofar de Alberto Magno*, pp. 97-159.

(71) *In Epist. I, B; B 14, 870.*

(72) «Secundum Philosophum in libro *Posteriorum*, omnis nostra cognitio ortum habet a sensibili: ergo de angelis cognitionem accipere non poterimus nisi per sensibilia. Cognitio non fit per assimilationem quae est n participando easdem qualitates, qualis est inter intellectum nostrum et angelos, sed per illam quae consistit in informationem per speciem acceptam a re» (*De cael. hier.*, II, ad 2m; B 14, 27).

(73) *De anima*, III, tr. 3, c. 12; C 7, 224, 77.

semejante al movimiento de la luz, que partiendo del sol —equivalente al entendimiento agente—, incide en las cosas coloreadas —«phantasmata»— y regresa con los distintos colores en los ojos, como espejos vivos, entendimiento posible (74).

Para entender cómo el hombre alcanza la verdad, según el ideario de Alberto, es indispensable tener presente la armoniosa complejidad del ser humano. Nuestro Autor tomó partido desde el principio por la posición aristotélica. Consideró el conocimiento como un proceso de la «cogitatio», que desde los sentidos llega a la inteligencia. Entender dice inmaterialidad, acto. Mas el entender del hombre está sumido en la potencialidad de la materia. «Umbrosus enim et continuo et tempori coniunctus est hominis intellectus» (75). Por eso en su actualizarse no puede prescindir de los sentidos, ya que el objeto adecuado es la quiddidad de lo sensible (76). Al conocimiento especulativo no se llega mas que a partir de la experiencia sensible pues no es el conocimiento la causa de la realidad, sino la realidad sensible origen del conocimiento. Y como los elementos del conocimiento son la universalidad y la intencionalidad inmaterial de lo conocido, que se hallan inmersas y esparcidas en lo sensible, deben ser abstraídas y comparadas; de ahí que el conocimiento humano sea esencialmente discursivo y argumentativo (77). Debe, pues, descartarse toda forma de apriorismo o innatismo, ya que si los conocimientos fuesen connaturales, no podría darse el olvido (78).

---

(74) «Et hoc est per contrarium in anima: quoniam anima 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. Et huius iterum simile est in motu luminis a sole in colorato, et reditu colorum in perspicuum et in visum speculum animatum, quod est oculus» (*De intellectu et intellig.*, II, c. 2; B 9, 505).

(75) *Metaph.*, I, tr. 2, c. 8; C 16, 27, 28.

(76) «Et hoc modo sedet homo in cognitione sensibilium non divinisimorum» (*Ibid.*, línea 51).

(77) «Et quia ea quae principia scientia sunt, universale et ratio rei scitae, mixta et sparsa colligit abstrahendo et separando mixtum et confusum et conferendo et colligendo, quod in multis sparsum est, ideo etiam instrumenta sciendi habet discurrentia ex quibusdam in quaedam, sicut est syllogismus et universaliter omnis argumentatio... Quoniam enim non est causa rerum, sed potius casusatus a rebus, non perficitur, nisi feratur ad res accipiendo rerum causas et principia a materialibus». (*Ibid.*, p. 25, 15).

(78) «Quae enim connaturaliter habentur et perfecta sunt per connaturalem habitum, magis habentur in facultate et usu quam ea quae acquiruntur doctrina vel assuetudine... Mirum ergo est, quomodo alicuius rei obliviscimur aut aliquid nos latet, cum connaturaliter in nobis habemus potissimam omnium scientiarum de qualibet re» (*Ibid.*, tr. 5, c. 14; p. 88, 16).

b) *La abstracción*

La abstracción, por tanto, es la forma cognoscitiva racional de la realidad sensible y espiritual.

El tránsito de la inteligibilidad en potencia, que se halla inmersa en la realidad sensible, pasa a inteligibilidad en acto por la acción del entendimiento agente, que al actualizar el universal potencial actualiza asimismo el entendimiento posible o pasivo (79). La sensibilidad es la puerta abierta del conocer humano racional-inteligente.

La sensibilidad se actualiza en la singularidad de los objetos. Sin embargo, el conocimiento en cuanto intelectual no puede versar directamente sobre lo singular, sino sobre lo universal. La iluminación del entendimiento agente tiene la virtualidad de actualizar los universales que se hallan en potencia en la sensibilidad (80). En entendimiento agente actúa sobre el posible «educendo ipsum in actum». No hay entre ellos más distinción que la que comporta la de la potencia al acto; separados en su consideración acto-potencial, unidos en su aspecto actual. A esta distinción entre ambos, sigue lógicamente la asignación de sus respectivas funciones: al agente de eficiente y forma, al posible de receptor y sujeto de los inteligibles. La intelección, incluso la autointelección, no puede, en virtud de esta

---

(79) «Scientia autem nostri intellectus est prius in potentia quam in actu: et sicut diximus superius, quod in individuo quolibet prior est potentia quam actus: Universaliter loquendo et simpliciter, tunc prior est scientia in actu quam in potentia et tempore, sicut superius diximus quod est in potentia nunquam fit in actu nisi ex eo quod est in actu: et ideo intellectus mortalium etiam prior est intellectus agens et habitus primum principiorum quae scimus per naturam in quantum terminos cognoscimus: haec enim principia sunt quasi instrumenta quibus intellectus agens educit possibilem de potentia ad actum» (*De anima*, III, tr. 3, c. 2; B 5, 226); «Cum dicitur quod intellectus agens est sicut lux... In omni enim universo in quo sunt quaedam sicut acta tantum, quaedam autem sicut acta et agentia, necesse est esse unum primum quod est agens tantum. Esse autem intellectuale est in omnibus quae sunt intellectus et ratio eorum quae intelleguntur. Esse ergo intellectuale est in omnibus intelligibilibus. Omne autem intelligibile quod intelligitur non est nisi per formam suam, vel per seipsum, si forma est, intelligitur. Et constat quod hic intellectus sive intelligibile esse, ita factum est, quod ulterius non confert ad esse intelligibile praeter seipsum: hoc autem totum sub anima hominis est per hoc quod ipsa est imago formae mundi et non tantum materiae» (*De intellectu et intellig.*, II, c. 3; B 9, 506); Cf.: *Ibid.*, 508-510; *Metaph.*, XI, tr. 1, c. 9; C 16, 472-473. Compárese con *Sto. Tomás, In III de Anima*, lect. 7 (ed. Pirotta, n. 676, p. 226).

(80) «Scientia autem eorum quae actu universalis sunt... In phantasmate autem universalis non sunt secundum actum universalis, sed potentia quae per abstractionem intellectus fiunt universalis simplicia» (*De anima*, III, tr. 3, c. 3; B 5, 235).

unión, atribuirse a uno o a otro, sino que debe asignarse al alma intelectual: «animam intellectivam intelligere se» (81).

En el pensamiento de san Alberto, al igual que en el de santo Tomás, el conocimiento objetivo —reflejo— de la subjetividad del cognoscente es posterior al conocimiento de la realidad exterior, porque la autoconciencia no se alcanza sino luego de la reflexión sobre la actividad del propio conocer el mundo objetado:

«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» (82).

¿Son quizás estos datos aportados sucintamente los que postulaba Manser?

### c) Interpretaciones

Según E. Gilson, santo Tomás nada debe a su Maestro en gnoseología (83). Van Steenberghe acepta la influencia del Maestro sobre el Discípulo (84), apoyándose en un artículo de Gonçalo de Mattos (85), que cree definitivo.

Mattos defiende que, mientras el Doctor Universal en la *Summa de Creaturis* (86) reduce la iluminación a la donación por parte de

(81) *De homine*, q. 55, a. 6; B 35, 475.

(82) *De intellectu et intellig.*, I, tr. 3, c. 1; B 9, 499; Cf. STO. TOMÁS, *De veritate*, q. 10 a 8.

(83) GILSON, E.: *Porquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, «Archives» 1 (1926) 121.

(84) VAN STEENBERGHE, F.: o. c., pp. 337-338.

(85) *L' intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*. «Revue Néoscol» 43 (1940) 145-161.

(86) En el *art. c.*, pp. 150-151 cita los textos, que ofrezco íntegros: «Intellectus agens non est a seipso, nec intelligit a seipso hoc modo quod non sit creatus ab alio, immo est creatus a causa prima: et quod intelligit, habet a causa prima: sed hoc modo non intelligit ab alio intelligibili quod in ipso faciat suam similitudinem et speciem» (*De homine*, q. 55, a. 3 ad 18m; B 35, 468); «Quod Augustinus in libro de *Magistro* intendit, quod omne lumen nostri intellectus est a causa prima, et sine ipso nihil possumus facere: sed natura illuminandi super intelligentiam intellectus agentis agit ab ipso et sub ipso» (*Ibid.*, ad 20m); «Ad aliud dicendum, quod vis in hoc est quod Apostolus dicit quod 'non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis': ex hoc innuit, quod quaedam intelligibilia non intelligimus, nisi gratia Dei illuminante, sicut ea quae sunt supra rationem: quaedam autem rationabilia intelligimus a nobis, sed non quasi ex nobis, sed ex virtute intellectus agentis, quae data est nobis a Deo» (*Ibid.*, ad 22; p. 469).

Dios de la facultad de entender, siendo la luz del entendimiento agente la causa próxima (y formal) del conocimiento, en su *Comentario a las Sentencias* daría un paso atrás, requiriendo la iluminación interior de Dios en orden al conocimiento.

Permítaseme hacer algunas acotaciones a la posición del articulista. En primer lugar, no ofrece íntegro el texto de referencia, que transcribo en nota (87). En segundo lugar, las dos obras son casi contemporáneas (1240-1245), y no es tan fácil aceptar una fluctuación tan marcada como indica Mattos. Por otra parte, quien esté habituado a leer a san Alberto sabe que no es fácil distinguir su pensamiento de las posiciones que relata.

Respecto del texto concreto me parece descubrir claramente dos partes. Una es filosófica: «quod ista sufficerent ad cognitionem veri quod est sub ratione». La otra es de matices más teológicos o, por lo menos, de relación trascendente con Dios. La afirmación: «quod lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi per applicationem lucis intellectus increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae», por la misma dificultad de interpretación de la comparación mencio-

---

(87) «Dicendum, quod ista disputatio non est contra notulam: quia Augustinus dicit, quod mali nihil verum vident: et hoc retractavit, quia mali multa habent a Deo. Si tamen non fiat vis in hoc, dicimus quod in anima ad hoc ut accipiat scientiam veritatis exiguntur quatuor: intellectus possibilis qui paratus sit recipere: et secundo, intellectus agens cuius lumine fiat abstractio specierum in quibus est veritas, vel verum illud: et tertio, res obiecta per imaginem, vel seipsam, de qua est veritas illa: et quarto, principia et dignitates quae sunt quasi quaedam instrumenta proportionantia compositiones et divisiones posibles et impossibles et necessarias ex quibus verum accipitur. Inter haec quatuor, primum est recipiens tantum: secundum autem est dans lumen tantum: tertium est recipiens ab agente intellectu et dans lucem veritatis distinctae possibili: quartum autem est motum ut instrumentum, et movens compositionem et divisionem eius in quo est verum scitum vel quaesitum. Unde quidam Philosophi dixerunt, quod ista sufficerent ad cognitionem veri quod est sub ratione. Sed aliter dicendum, scilicet, quod lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi per applicationem lucis intellectus increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae. Et hoc contingit dupliciter, scilicet, secundum lumen duplicatum tantum vel etiam triplicatum: duplicatum ut si fiat coniunctio ad lumen intellectus increati, et illud lumen est interior magister. Quandoque autem fiat ad coniunctionem intellectus angelici et divini: quia Philosophi quidam animam posuerunt instrumentum intelligentiae, eo quod intelligentia imprimat in eam suas illuminationes. Et hoc vocat Dionysius reductionem nostrae hierarchiae per hierarchiam Angelorum, et Augustinus dicit hoc contingere multis modis. Et hoc vocant quidam Philosophi *continuationem intellectuum*: quia etiam ipsi dixerunt, quod nihil videtur nisi per lucem primam» (*In I Sent.*, d. 2, a. 5 sol; B 25, 59). Compárese este texto con el contenido de los tres de la nota anterior. Fácilmente se descubre, que intenta explicar la misma actualización del entendimiento agente.

nada —como todas las de la física medieval— y por dificultad de encontrar términos para su pensamiento, no creo que sea decisiva de un regreso al iluminismo. Porque el entendimiento agente es causa suficiente y proporcionada del conocimiento humano, pero siendo causa segunda siempre requerirá lo que se ha venido en llamar *premoción física*. Idea coincidente con los textos citados en la nota anterior, y lo que diré en el siguiente punto.

Si el texto fuera decisivo, también tendría que admitir Mattos que san Alberto acepta aún un entendimiento agente único distinto del alma humana, «animam posuerunt instrumentum intelligentiae». Idea contraria al pensamiento del santo.

Opino que se da continuidad de pensamiento sobre el particular en el filosofar de Alberto Magno, con fluctuaciones de expresión, pero no de contenido. Alberto fue hombre de grandes intuiciones personales, que en su afán de abarcarlo todo no tuvo tiempo ni temperamento de reelaborar los problemas planteados (88). Recordemos que san Alberto es el puente de transición filosófica, con su intento de sustituir el neoplatonismo por el aristotelismo en el subsuelo de la teología. Ahora bien, una de las cosas más difíciles de lograr es una terminología adecuada y exacta. Quien rotura el camino no es el más apto para la reflexión que exige la acomodación completa del lenguaje.

La poca viabilidad de la interpretación de Mattos queda confirmada por la posición del Doctor Universal en otras obras, o contemporáneas o posteriores del Autor. Así en *De intellectu et intelligibili* (1255-1260) enseña que, el intelecto agente, partícipe de la espiritualidad e imagen de la luz de Dios, es principio de inteligibilidad, a semejanza de como corresponde a la causa primera difundir la luz (ser) de su substancia en las ideas-formas de todo cuanto es (89). Y en la *Summa Theologica* (1270), que esta luz que desciende de la causa primera, más que aportar directamente el conocimiento como tal, confiere la misma posibilidad de conocer: «Conferens cognoscenti ut cognoscere possit» (90). Cabe, al menos, afirmar que en la obra postrera la posición de Alberto es clara, y hay un auténtico progreso de eliminación de todo iluminismo.

#### d) *Premoción física*

Finalmente, como complemento de la aplicación de la doctrina del acto y la potencia, opino que se encuentran suficientes indicios

(88) Cf. WILMS, J.: o. c., pp. 96 y 136.

(89) *De intellectu et intellig.*, II, c. 2; B 9, 505; Cf. *Metaph.*, VII, tr. 1, c. 4; C 16, 320, 31.

(90) *Theol.*, I, q. 15, m. 3, a. 3 sol; B 31, 10; cf. *De intellectu et intellig.*, II, c. 9; B 9, 517.

para atribuir a san Alberto los primeros pasos de la premoción física. Esta idea puede ser la aclaración, de algún modo definitiva, de la superación del iluminismo por el Maestro de Colonia.

En efecto, cuando el entendimiento agente obra y actualiza en su nivel creatural y humano los inteligibles, no es causa absolutamente primera. Requiere ser movido a obrar como causa segunda. Sería el caso de la premoción física o divina. Moción aplicada en los textos que transcribe también a la voluntad. Y en esto san Alberto es constante a lo largo de su docencia.

En el *De caelesti hierarchia*, obra de la primera docencia, se habla con claridad de esta moción divina, que se encuentra reafirmada en la *Metaphysica* y en la *Summa Theologica*.

«Dicimus, quod sicut habetur ex prima propositione libri *De causis*, causae primae operantur cum secundis. Sic itaque eorum est operatio una: alioquin non terminaretur ad effectum unum, ita tamen quod causa prima det esse et operari, et principalius operetur in causatum quam causa secunda. Sic ergo concedimus, quod praedictus radius participatur agentibus causis secundis, scilicet natura et proposito, in quibus Deus agit eandem actionem quam agunt natura et propositum» (91).

«Cum causa prima nihil commune habeat cum causatis suis, nulla est aequipotentia inter causam primam agentem et sua causata. Amplius, cum id quod per essentiam est agens, totum sit agens et nihil patiens in ipso, et cum id quod primum est agens a nullo sit aliquid suscipiens vel habens: patet, quod sola prima causa vere est agens et quod nulla secundarum causarum vere est agens, sed agere suum habet ab alia vel secundum aliquid agit et secundum aliquid patitur. Haec igitur est consideratio causae agentis» (92).

«Quia causa prima non tollit causalitatem a secundis, nec modum causalitatis» (93.)

En mi modesto entender, las posibles reminiscencias albertinas con respecto a una iluminación superior pueden referirse, como una expresión deficiente en la terminología, a la moción divina para el acto del ser contingente intelectual, de estructura acto-potencial.

Si mi hipótesis de trabajo fuera acertada, se podría encontrar en la obra de Alberto Magno el esbozo del pensamiento de santo Tomás sobre el particular (93 bis).

(91) *De cael. hier.*, I, 2 d. 4 sol; B 14, 17.

(92) *Metaph.*, V, tr. 1, c. 3; C 16, 215, 7; Cf. *De div. nominibus*, c. 7, n. 20 ad 3m; C 37, 352, 63<sub>1</sub>.

(93) *Theol.*, I, tr. 17, q. 67, m. 4, a. 2 sol; B 31, 689.

(93 bis) Sro. Tomás, *De veritate*, q. 11, a. 1; *S. Theol.*, I, q. 79, a. 4; *C. Gent.*, II, cc. 76-78; *In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1.

## IV. DIOS

Para san Alberto, Dios no es «per se notus» (94). Por ello el conocimiento de Dios en filosofía es el término de un proceso ascendente (95). Proceso que se inicia en la experiencia metafísica de lo sensible, en la valoración y aplicación del principio de causalidad (96).

De este modo, los nombres aplicados a Dios siguen un curso paralelo de formación y conceptualización al curso de los conceptos de las cosas que el hombre conoce. Nombres y conceptos que deben ser purificados al trasladarse a Dios; es decir, son analógicos (97), pues Dios es trascendente (98).

Dios es objeto de la filosofía como ser subsistente y causa de lo existente. San Alberto cita a san Pablo, «per ea quae facta sunt», para intentar el ascenso racional hasta Dios (99). Titula la cuestión XVIII de su *Comentario a las Sentencias*: «De cognoscibilitate Dei ex naturali ductu rationis».

La mecánica de las pruebas de la existencia de Dios constituye una aplicación de la doctrina del acto y la potencia, pues del ser causado, acto-potencial, se busca la causa, el acto causativo de la realidad. Son pruebas *a posteriori*.

En mi trabajo *Cognoscibilidad y demostración de Dios, según san Alberto Magno* (pp. 160-179), ordené las pruebas que presenta el Autor reduciéndolas —no sin intención comparativa—, a las cinco vías de santo Tomás. Allí las puede consultar el lector.

Alberto Magno no sistematizó personalmente las pruebas; más bien las tomó de otros, casi literalmente. Pero a un lector atento le aparecen inmediatamente unos pasos, que coinciden con los del Angélico.

(94) Cf. mi estudio *Cognoscibilidad...*, o. c., pp. 120-125.

(95) «Intellectus noster non surgit ad theologica contuenda, nisi prius se sit adeptus in omnibus inferioribus in effectu intellectis» (*Metaph.*, VII, tr. 1, c. 7; C 16, 326, 40); Cf. *Theol.*, I, prol.; B 31, 4 (2).

(96) «Indubitanter Deus cognoscitur in creaturis, sicut probatum est: quia medium probandi Deum esse, in creaturis certum est et in nostra facultate. Effectus enim certus per quem causa continua actione detineret, in nihilum decideret» (*Theol.*, I, q. 13, m. 6 sol; B 31, 68).

(97) «Prima causa non nominatur nisi ab effectibus suis qui sunt ab ipsa, et est innominabilis per seipsam: sic nomen translatum in divinam praedicationem, proprietatem suam retinere non potest... cadit a forma quam designat nomen impositum ab effectu, et negatur haec forma ab ipso et ponitur supereminencia illius in infinitum» (*Theol.*, I, q. 58, m. 1 sol; B 31, 583); Cf. *De cael hier.*, II, 7 d. 1; B 14, 43.

(98) Véase la nota 54.

En primer lugar, se parte de un hecho sensible, experimentalmente cierto: «Ad sensum enim patet esse multa mota, et multa esse momentia et mota» (100); «Causatum est, hoc patet ad sensum» (101).

Bien asegurado el carácter de efecto, el raciocinio, en virtud del principio de causalidad, pasa a demostrar la existencia de la causa: «ergo habet causam» (102).

Un segundo paso, común a todas las demostraciones, es que en la subordinación esencial de las causas no puede admitirse un proceso infinito, teniendo que llegar a una primera causa: «Hoc non vadit in infinitum: ergo necesse est stare in aliquo quod ita causa est, quod non est causatum» (103).

Cada prueba tiene un término, que es el resultado del punto de partida y del raciocinio dinámico de la causalidad sin pasos ilimitados: «Quod autem non est causatum, est increatum: ergo illa causa non est creata, et hoc vocamus Deum» (104).

En santo Tomás las cinco vías para probar la existencia de Dios, siendo independiente entre sí, tienen una trabazón intencionada hacia una sola demostración (105). En san Alberto, la carencia de propósito de síntesis produce la impresión de un conjunto de pruebas deshilvanadas entre sí, con la consiguiente repetición de argumentos materialmente diversos, pero formalmente iguales.

Es digno de tenerse en cuenta que, san Alberto, a pesar de hablar con frecuencia del deseo natural de conocer a Dios (106), no formula ningún argumento apoyado en tal deseo. Acerca del argumento ontológico, lo trata con respeto, pero a través de sutiles distinciones niega en realidad su valor probatorio (107).

---

(99) «Et ideo oportebat quod veri Philosophi sursum agerentur in Dei cognitionem, ex his quibus est philosophia, quia est existentium: et ex ipsa philosophia, quia ex cognitione debet venire in datorem et causam cognitionis» (*In Epist. VII, 2, E; B 14, 911*).

(100) *Theol.*, I, q. 18, m. 1; B 31, 119.

(101) *In I Sent.*, d. 3, a. 6; B 25, 77.

(102) *Ibid.*

(103) *Ibid.*

(104) *Ibid.*, p. 97.

(105) Cf. MUÑIZ, F.: *Tratado de Dios uno en esencia. Introducciones particulares, anotaciones y apéndices. «Suma Teológica»* (bilingüe), Madrid, B.A.C., 1947, pp. 114-16.

(106) Por ejemplo, *Metaph.*, I, tr. 1, c. 5; C 16, 7, 83.

(107) Véase el largo texto en *Theol.*, I, q. 19, m. 2 sol; B 31, 128; Cf. mi estudio *Cognoscibilidad...*, o. c., pp. 179-183; DE RAEYMAEKER, L.: *art. c.*, p. 33.

## CONCLUSION

Opino sinceramente que santo Tomás de Aquino fue el genio innovador medieval por su maravillosa síntesis filosófico-teológica. Pero con la misma sinceridad creo que san Alberto Magno estableció los firmes sillares de la armoniosa construcción tomista.

Fue él quien se esforzó como pionero en introducir el aristotelismo como subsuelo de la teología. Fue él quien vislumbró y aplicó, aunque fuera de un modo incompleto, el valor de la doctrina del acto y la potencia. Los aspectos, que brevemente he reseñado, pueden servir de ejemplo.

Por lo mismo, opino que el vínculo entre Alberto de Colonia y Tomás de Aquino, no es un mera línea de pensamiento con madurez progresiva, sino que el tomismo tiene sus raíces fecundas en el filosofar albertino. Es una misma escuela que se inicia en el Doctor Universal y se consume en el Doctor Angélico.

Si mi modesto trabajo sirve para que otros estudiosos más avisados profundicen en lo que he intentado sugerir, en pro o en contra, mi esfuerzo quedaría plenamente compensado. Porque en la escuela de Alberto Magno se aprende a amar la verdad, más que la propia opinión.

Con todo, una afirmación siempre será cierta: sin la labor enciclopédica del Maestro, su acopio de materiales y las múltiples sugerencias de su docencia, Tomás de Aquino no hubiera alcanzado las cimas del pensamiento cristiano medieval.

PEDRO RIBES MONTANÉ

*Barcelona, 7 de enero de 1975.*

*VII Centenario de San Ramón de Penyafort.*