

LA RELACIÓN ENTRE METAFÍSICA Y TEOLOGÍA EN SAN ALBERTO MAGNO Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

ALBERTO MAGNO

Dados los límites de la presente exposición, y para hacerla más fecunda, quisiera centrarme en dos puntos interconectados y de gran importancia: en primer lugar, en el de la teología como ciencia; en segundo lugar, en el del conocimiento de Dios. Presentaré estos temas, en primer término, en San Alberto, y luego en Santo Tomás.

El ocuparse acerca de el problema de la teología con ciencia y su relación con la metafísica en nuestros dos autores no es el fruto de una mera preocupación filológico-histórica. Se trata, en cambio, de captar, en un pasaje histórico, algo de lo más íntimo de la teología, que nunca puede ser abarcado por un solo teólogo.

Ha sido reivindicada ya suficientemente, en términos generales, la influencia de San Alberto sobre Santo Tomás en cuanto a la problemática de la teología. Abordaremos, entonces, la cuestión como una contribución específica para su dilucidación más precisa. Es que, en verdad, la determinación del influjo de Alberto sobre su discípulo implica una tarea inmensa y no ha sido realizada ni siquiera en parte mínima. Menos aún ha sido revisada la obra del Doctor Universal para constatar si en qué medida se aparta concientemente de Tomás en los últimos años de su vida, o simplemente desconoce sus avances teológicos, no habiendo signos claros, por otra parte, de que en algún punto haya sido reinfluído por él¹. Por eso prefiero ceñirme principalmente al análisis teórico entre las dos concepciones. Es necesario, sin embargo, no perder de vista el contexto histórico, y en especial el influjo de la teología franciscana².

El teólogo por excelencia para los medioevales eran San Agustín. También para San Alberto y Santo Tomás, por un lado, y para San Buenaventura, por otro. Pero en ellos se da una sufrida transformación respecto del ambiente de la teología agustiniana más tradicional de Kilwardby y Odón Rigaldo. La transformación está motivada por el ingreso de Aristóteles en campo cristiano.

En este contexto surge el cuestionamiento por la condición de la teología como ciencia, que se esbozaba desde principios del siglo XIII³, especialmente con Guillermo de Auxerre, que sostiene la aptitud de la actividad racional para argumentar en teología⁴.

¹ Cfr. sin embargo M. CUERVO, *La teología como ciencia y la sistematización teológica según San Alberto*: «Ciencia Tomista» LXVI (1932) 173-199, especialmente 194. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Thomas d'Aquino and Albert his Teacher*, Toronto 1980.

² En este aspecto constituye un buen punto de apoyo M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, trad. ital.: *La teologia come scienza nel secolo XIII*, Milano 1985.

³ Cfr. M.-D. CHENU, *op. cit.*, trad. cit., 21-27.

⁴ Cfr. M.-D. CHENU, *op. cit.*, trad. cit., 52-55.

¿Qué papel histórico cupo en este proceso a San Alberto?⁵ La teología es, según Alberto⁶ en la *Summa*⁷, la ciencia más admirable y alta, y por eso la más honorable. Ella versa toda entera acerca de Dios (*tota de Deo est*), presente en todas sus obras, y así congnoscible en ellas⁸. Aquí introduce el Santo una observación capital que encontraremos en Tomás de Aquino, y que permitirá distinguir la teología de la filosofía: Dios es conocido, por un lado, en los efectos de la naturaleza por el vestigio y la imagen, y, por otro lado, en los de la reparación por semejanza de la gracia, y por último en los actos de la beatificación o glorificación por la consumación de la gloria⁹.

Alberto no discierne como ajenos a la teología y propios de la metafísica los efectos de la creación, como tampoco lo hará Santo Tomás. Los distingue, en cambio, en su consideración unitaria; y esto permitirá contemplarlos como puntos de

⁵ El problema en juego en esa coyuntura es de actualidad permanente: se trata del derecho mismo que la razón tiene de intervenir en las cuestiones de fe, y de estar de algún modo presente en lo íntimo de ella según sus propias leyes. Cfr. M.-D. CHENU, *op. cit.*, trad. cit. 42.

⁶ Bibliografía sobre Alberto se puede encontrar en F. A. CATANIA, *A Bibliography of St. Albert the Great*: «The Modern Schoolman» XXXVI (1959) 11-27; XXXIX (1961) 61-64; TH. O'MEARA, *Albert the Great: A Bibliographical Guide*: «The Thomist» (1980); A. PÉREZ DE LABORDA, *San Alberto Magno, científico medieval*: «Religión y Cultura» XXXIV (1988) 447-544 (bibliografía: 538-544). Cfr. las publicaciones colectivas en ocasión del séptimo centenario de la muerte de San Alberto: G. MEYER-A. ZIMMERMANN (ed.), *Albertus Magnus, Doctor Universalis 1280-1980*, Mainz 1980; F. J. KOVACS-R. W. SHAHAN (ed.), *Albert the Great. Commemorative essays*, Norman, Okla., 1980; *Albert le Grand, septième centenaire*: «Archives de Philosophie» XLIII (1980). Cfr. también M.-M. GORCE, *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand, Thomas d'Aquin*, Genève-Paris 1978.

⁷ Se trata de la gran *Summa Theologica*, también denominada *De mirabili scientia Dei*. Esta obra presenta un problema especial. En efecto, en no pocas partes parece tener contacto con la *Summa* del franciscano inglés Alejandro de Hales, profesor en París. En realidad, es esta última obra, más o menos extraña al mismo Alejandro, la que utiliza materiales del más famoso de los doctores contemporáneos, Alberto, quien había elaborado ya el *Comentario a las Sentencias* (Cfr. M.-M. GORCE, *Le problème des trois Sommes: Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, le Bienheureux Albert le Grand*: «Revue Thomiste» (1931) 68-77. Cfr. sobre la posición de Gorce los juicios de la gran edición crítica, ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica sive de mirabili scientia Dei*, edidit Dionysius Siedler P. A. collaborantibus Wilhelmo Kübel et Henrico Vogels: *Opera omnia*, Monasterii Westfalonum, in aedibus Aschendorff, 1978, t. XXXIV, p. IX-X. Sobre la cronología de esta obra, cfr. *Ibid.*, XVI-XVII. A su vez, la misma *Summa* de Alberto utiliza sus propios materiales juveniles y de otros períodos de su vida, lo cual no favorece siempre su carácter unitario, especialmente si consideramos que probablemente utilizó redactores para elaborarla, sobre todo hacia el final. Esta obra de Alberto no se refiere, por lo menos explícita y macizamente, a la *Summa* anterior de su amado alumno Tomás (Cfr. M. CUERVO, *La teología como ciencia y la sistematización teológica según San Alberto*: «Ciencia Tomista» LXVI (1932) 173-199, aquí 194. Cfr. el prólogo a la *Summa*, ed. cit., pp. XVI-XVII. Aquí se refiere que, según Chenu, (como lo había indicado Cuervo), Alberto (q. 3 c. 2: «Utrum theologia sit una vel plures», p. 12 nn. 35-38) refuta a Santo Tomás: «Dixerunt quidam, quod omnia quae tractantur in sacra scriptura, sub una forma stant, quae est revelabile esse, et sic de ipsis est sacra scriptura ut una. Et quod hoc falsum sit, statim patet». El lugar de referencia en Santo Tomás sería *Summ. theol.* I q. 1 a. 3, la cual comenzaba a entrar en el reducido grupo de los libros universitarios. Cfr. H. DENIFLE-AEM. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 646, cit. por M.-M. GORCE, *op. cit.* 72. Es que Tomás fue siempre un discípulo para San Alberto; y, además, su finalidad era distinta de la de la *Summa* de Tomás, y más cercana al espíritu de la de Alejandro de Hales, que le sirvió de modelo. Cfr. M.-M. GORCE, *ibid.*, 75. La de Santo Tomás, en cambio, se presenta como una composición totalmente nueva y original. Cfr. M.-M. GORCE, *ibid.*, 77.

⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, Liber Primus, prolog.: *Opera omnia*, ed. cit., p. 1.

⁹ *Ibid.*

partida de la metafísica, que está asimilada, pero no disuelta, en la teología. Otra doctrina en común con su discípulo es la de la concepción de la teología como proviniendo de algo superior a nosotros, y que nos eleva al nivel de Dios. Con ella sola, el corazón del hombre es exaltado, con las otras ciencias, en cambio, es el propio hombre quien eleva las cosas a su nivel. Con la teología ascendemos a Dios, por lo cual se adquiere más con la oración y la devoción que con el estudio¹⁰.

Transcribamos su magnífica definición de la ciencia teológica: «Es una cierta impresión y sellado de la sabiduría divina en nosotros, de modo que la mente humana sea sello del Dios sabio, impresa con las formas y razones de la causa primera que crea y repara y glorifica sus obras causadas en su sabiduría»¹¹. La definición es perfecta. Pero se ha dado aquí el último pasaje especulativo que permitirá salvaguardar la metafísica como disciplina autónoma.

Teología y metafísica —la meta-física aristotélica enseñada por los árabes, a quienes cita Alberto abundantemente—, parecen ser la misma ciencia. Son, en efecto, la ciencia de lo eterno. Por eso son Sabiduría. La teología-metafísica es el cumplimiento máximo en esta vida del anhelo agustiniano del principio de las *Confesiones*¹². La ciencia de Dios es la Sabiduría de lo eterno de Agustín. El eje de todo es la diferencia entre lo sensible-mutable y lo espiritual-divino-eterno. Se trata de ver el mundo a la luz de Dios, y, desde esta visión, su diferencia respecto del mismo Dios. Se parte de Dios y se vuelve a Dios¹³.

La definición arriba transcrita tiene la característica de ser plenamente teológica en el sentido más profundo de la palabra. El acento está puesto en Dios mismo y en ver todas las cosas (no sólo las de la salvación, sino también las de la creación) en Dios, adentro de Dios. El carácter propiamente teológico es más manifiesto desde el momento en que Alberto proclama expresamente el modo histórico¹⁴, particular y práctico de la ciencia en cuestión¹⁵.

Ahora bien, mientras el carácter afectivo y práctico no podría ser afirmado de manera más vigorosa¹⁶, el carácter particular es mitigado según la afirmación de que la teología, no es en realidad ni universal ni particular: «La teología no es acerca del ente como ente ni de las partes del ente, en cuanto que son partes del ente, sino que es acerca del ente determinado por la forma de la analogía hacia aquello que debe ser “fruído”, y es acerca de las partes del ente, según que tienen una especial analogía hacia ello. Y por eso no es absolutamente universal o particular, sino que de algún modo es tanto fruto universal como particular, como también

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ «Est enim impressio quaedam et sigillatio divinae sapientiae sit sigillum, impressa formis et rationibus causae primae in sapientia sua creantis et reparantis et glorificantis sua causata» (*Ibid.*, n. 34-38).

¹² Cfr. *Confess.* I 1,1: PL XXXII 661; CSEL XXXIII 1,8-9.

¹³ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, Liber Primus, prol., 3 n.1-5: «Est enim ab intellectu divino sicut ab efficiente et ex intellectu divino sicut a primo formali et de ipso, prout est ars rationibus omnium quae sunt, et ad ipsum et propter ipsum sicut ad finem».

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, obi. 1.

¹⁵ Cfr. tract. 1 q. 1 ad 1, pp. 6-7: «Theologia in particularibus proponitur, cum tamen verissime sit scientia universalis». Lo universal está en potencia en lo particular.

¹⁶ Cfr. tract. 1 q. 1 cap. 3, p. 13.

la ética»¹⁷.

Aparece así claramente en qué sentido la teología es ciencia (*scientia*) de Dios. En el sentido en que San Agustín dice: «Podemos saber a Dios (*scire Deum*), pero no comprenderlo. Saber es, pues, tocar con el intelecto (*per intellectum tangere*) sobre el poder de nuestra mente»¹⁸. El sentido aristotélico de la «ciencia divina» está totalmente asimilado en el agustiniano. Por eso esta ciencia «sólo Dios perfectamente la tiene y la posee»¹⁹, según Alberto, aludiendo implícitamente a Aristóteles²⁰ y sin solución de continuidad a Agustín en el texto apenas antes referido. Pero no es Aristóteles, como podría parecer a primera vista, quien hace que en Alberto haya un principio de reconocimiento de la autonomía del conocimiento humano-metafísico al recordar los efectos divinos de la creación como distintos de los de la salvación²¹. Alberto sigue la opinión de Aristóteles —en vez de la de Platón— en cuanto le parece más católica («*Sequimur opinionem Aristotelis quae magis videtur catholica*») ²². Lo cual no hace más que confirmar su punto de apoyo especulativo en la *scientia-sapientia de Deo* de tipo agustiniano. Interpretándolo, San Alberto eleva a Aristóteles a la categoría de teólogo inspirado por Dios.

Parte de este hecho se debe a que Alberto asimila en gran medida la hermenéutica árabe del Estagirita, que, por un lado, lo platoniza y, por otro, lo reduce a lo terreno. Alberto, intuyendo el verdadero valor de la filosofía aristotélica, y sin desprenderse de esa interpretación, no se apoya tanto en el propio carácter de la filosofía primera aristotélica, como en su apertura actual y potencia hacia Dios. Una operación semejante iba a realizar nada menos que el místico San Juan de la Cruz tres siglos más tarde, apoyándose en parte sobre los mismos textos que San Alberto. Lo mismo hace San Buenaventura —en quien se inspira tal vez San Juan de la Cruz—, en el *Itinerarium mentis in Deum*²³. Esto abre un gran interrogante sobre la naturaleza misma de la metafísica aristotélica y su potencialidad, su «potencia obediencial» respecto de la fe, que no podemos dilucidar aquí. Es más bien el profundo conocimiento que Alberto tiene de Dionisio el factor que produce ese resultado, es decir, que haya un inicio de reconocimiento de la autonomía del

¹⁷ Cfr. tract. 1 q. 1 cap. 4, p. 14, n.229-36: «Theologia autem non de ente ut ens nec de partibus entis est, ut partes entis sunt, sed est de ente determinato per formam analogiae ad id quod fruendum est, et est de partibus entis, secundum quod specialem habent analogiam ad illud. Et ideo non simpliciter est universalis vel particularis, sed quodammodo est et universalis et particularis, sicut et ethica».

¹⁸ *Ibid.*, 3 n. 71-74. AGUSTÍN, *Epist. 147 (De videndo Deo)* c.9 n.2: PL XXXIII 606; CSEL XLIV 295 n. 1-2: «Aliud est enim videre aliud est totum videndo comprehendere». Cfr. ALBERTO, *De resurrect.*, ed. Colon., t. XXVI, p. 328, v. 73-78. AGUSTÍN, *Sermo 177* c.3 n.5: PL XVIII 663: «Attingere aliquantum mente Deum magna beatitudo est, comprehendere autem impossibile». Cfr. *Enarrat. in Psalmos* 41, 8, BAC, Madrid 1965, p. 13: «Non iam restat quem tangam, nisi Deum meum».

¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica* 3 n. 71-74.

²⁰ *Metafísica* I 2: 983 a 9-10; trad. españ. de V. García Yebra, Madrid 1987, p. 16.

²¹ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, tract. 1 q. 1: «An theologia sit scientia», p. 6, donde expresa que Aristóteles llama a la teología, sin más, sabiduría.

²² ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, Monasterii Westfalorum 1972: *Opera omnia*, t. XXXVII, pars I, cap. 2, p. 45, n. 41-42, p. 73. Cfr. el manuscrito del comentario, c. II q. 18, París Bibl. Mazarine 873 Fol. 119, citado por F. RUELLO, *Les «Noms divins» et leur «raisons» selon saint Albert le Grand, commentateur du «De divinis nominibus»*, París 1963, p. 74.

²³ Cap. 4, BAC, Madrid 1968, 519.

conocimiento humano-metafísico. En él, efectivamente, encontrará la inspiración fundamental para discernir los efectos divinos de la creación como distintos de los de la reparación y glorificación.

Entramos aquí directamente en el tema del conocimiento de Dios. Es propio de nuestro intelecto en esta vida, que no vea a Dios. Siempre se lo contempla en las realidades más altas: «Et sic accidit intellectui, in quantum noster est, hoc est cum continuo et tempore, reverberari a naturae manifestissimis et primis»²⁴. Henos aquí con el Areopagita, a pesar de la cita implícita de Aristóteles en este punto²⁵.

Vayamos ahora, en primer lugar, a la *quaestio* 4 del *tractatus* 1 de la *Summa*: «Utrum theologia sit scientia ab aliis scientiis separata». Contra las razones que parecen probar que la teología está al mismo nivel que las otras ciencias (filosóficas), San Alberto pone argumentos contrarios. Primero, las ciencias humanas son adquiridas y ésta revelada. Segundo, apoyándose en Aristóteles, muestra que la ciencia humana se funda sobre la experiencia, y ésta sobre la fe y versa acerca de la fe. Tercero, se ve por el Apóstol (I Cor. II 8) que ninguno de los príncipes de este mundo (=filósofos) la conoció. Cuarto, las otras ciencias son acerca de la obra divina de la creación, y ésta acerca de la reparación. Lo más interesante del cuerpo del artículo que sigue se refiere al sujeto de la teología. ¿Por qué es separado del de las otras?: «Porque en las otras ciencias el sujeto es el ente o una parte del ente, causada por la naturaleza, o por nosotros, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica*. Pero en la teología el sujeto es la fruible o lo relacionado a ello a modo de signo o de algo útil (para alcanzarlo)»²⁶. La respuesta a la segunda objeción, que oponía contra la separación de la teología al hecho de que la filosofía primera versa acerca de Dios en su parte principalísima, nos permite profundizar el sentido de lo expresado antes: «La filosofía primera versa acerca de Dios en cuanto subyace a las propiedades del primer ente, en cuanto es primer ente. Pero en cambio, ésta versa acerca de Dios en cuanto subyace a los atributos que se le atribuyen por la fe»²⁷. Es verdad que según Alberto metafísica y teología de la fe son ciencias distintas, pero lo son por proceder de iluminaciones diferentes²⁸. Henos aquí en el centro de su pensamiento.

A pesar de que el Doctor Universal insiste en que una ciencia el sujeto es el ente y en la otra lo fruible, la solución no es tan clara como parece²⁹. En efecto, en ambos casos se trata de la ciencia acerca de Dios. Dios es el sujeto de las dos.

²⁴ *Summa Theologica*, Liber Primus, prolog., p. 3, n. 6-40.

²⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 429 b 19.

²⁶ *Summa Theologica*, tract. 1 q. 4 p. 5, n. 18-23: «Subiecto quidem (separatur ab aliis scientiis), quia in aliis scientiis subiectum est ens vel pars entis, a natura vel a nobis causata, ut dicit Avicenna in principio suae *Metaphysicae*. In theologia autem subiectum est fruibile vel relatatum ad ipsum per modum signi vel utilis».

²⁷ *Ibid.*, n. 36-40: «Prima philosophia de Deo est, secundum quod substat proprietatibus entis primi, secundum quod ens primum est. Ita autem de Deo, secundum quod substat attributis, quae per fidem attribuantur ei».

²⁸ Cfr. *Ibid.*, ad 3 et 6.

²⁹ Para el tema del *frui*, cfr. la noción agustiniana de la teología recibida y elaborada por Pedro Lombardo: *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV libros distinctae*, t. I, pars II, Grottaferrata (Roma) 1971, dist. I cap.1 («Omnis doctrina est de rebus vel de signis»), cap.2-3, p. 55-61.

Si se trata de dos ciencias es, parece, por algo subjetivo, por la diferencia de iluminación de la mente humana, es decir: iluminación proporcionada o no proporcionada a ella. En realidad, Alberto, asignando como sujeto de la filosofía primera, en la *Summa*, a Dios como Ente primero, la eleva al nivel de la teología. Se trata de ver las cosas —el ente y sus partes— en Dios. Como vamos a ver, no sería (o no fue, puesto que nos referimos a la *Summa* de Alberto, posterior a la del Aquinatenense) ésta la posición de Santo Tomás.

¿Se equivocó Alberto? A primera vista sí, pues su perspectiva tiende a hacer desaparecer a la metafísica rebajándola a física —las partes del ente causadas por la naturaleza o por nosotros— o elevándola a Teología —Dios en sí como creador—. O bien, ¿es incoherente con la posición sostenida por él mismo en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles?³⁰ ¿O se trata de un retorno redaccional

³⁰ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, ed. B. Geyer, Monasterium Westfolorum 1960, Liber 1, tract. 1, cap. 3: «Quid sit huius scientiae proprium subiectum; et est in eo disputatio de tribus opinionibus philosophorum, quae sunt de subiecto»; p. 4, n. 51-56: «Ideo cum omnibus peripateticis vera dicentibus dicendum videtur, quod ens est subiectum in quantum ens et ea sequuntur ens, in quantum hoc ens, sunt passiones eius, sicut est causa causatum, substantia et accidens, separatum et non separatum, potentia et actus et huiusmodi»; p. 5 n. 34-58: «Sunt autem quidam Latinorum logice persuasi, dicentes Deum esse subiectum huius scientiae, eo quod nobilissimae scientiae dicunt debere esse nobilissimum et primae scientiae primum subiectum et divinae divinum et altissimae altissimum, et huiusmodi multa ponunt secundum logicas et communes, et hi more latinorum, qui omnem distinctionem solutionem esse reputant, dicentes subiectum tribus modis dici in scientia, scilicet quod communius subicitur aut quod certius aut quod in scientia dignius est. Et primo modo dicunt ens in ista subici scientia et secundo causam et tertio modo Deum, et hanc scientiam non a toto, sed a quadam sui parte vocari divinam. Sed ego tales logicas convenientias in scientiis de rebus abhorreo, eo quod ad multos deducunt errores». Tractatus secundus Libri primi *Metaphysicae* in quo agitur de proprietatibus sapientiae istius secundum se, cap. 8: «Quod sapientia ista est divinae possessionis et non humana neque humanae possessionis»; p. 25, n. 27-30: «Umbrosus enim et continuo et tempori coniunctus est hominis intellectus. Propter quod possessio istius quam nunc inquirimus, scientiae non est humana»; p. 25, n. 41-48: «Simplicissimus et non omnino proportionalis est (intellectus humanus), secundum quod est in nobis et vocatur humanus; et quando simplicium et divinorum aliquid percipit, recte putatur non hoc ex hoc quod est humanus, percipere, sed ex hoc quod participat aliquid divinum. Simplicissimorum igitur scientia non est humana possessio per naturam, sed id quod de ea habetur, lucrum potius est quam possessio habita ad nutum». Cfr. *Physica*, pars I, libri 1-4, ed. P. Hossfeld, Monasterii 1987, p. 1 n. 43-55, en que determina el sujeto de la metafísica como ente en cuanto ente (escrito entre 1254-1257, cuando Alberto era provincial de su orden, p.V). Cfr. también el importante estudio de Q. TURIEL, *El sujeto de la Metafísica en San Alberto Magno: «Studium» I-II* (1961-1962), quien subraya la importancia de la influencia del *Liber de causis* para la asignación del sujeto de la metafísica como ente en cuanto ente o ente común creado, siguiendo a Avicena como comentador aristotélico, contra Averroes. Turiel se refiere a una frase del final de comentario de Alberto en la que éste protesta su neutralidad en la interpretación, es decir que no expone su propia doctrina. En tal caso, la posición de la *Summa* sería la propia. Pero el problema es más complejo, pues como señala el mismo Turiel, Alberto introduce disgresiones en que habla a nombre propio. De opinión semejante es R. KAISER, *Zur Frage der eigenen Anschauung Alberts d. Gr. in seinen philosophischen kommentaren*: «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» XIX (1969) 53-62. Cfr. también sobre el tema del sujeto de la metafísica, E. WEBER, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*: «Archives de Philosophie» XLIII (1980) 559-588, aquí 583. Este Autor cita los siguientes lugares del comentario a la *Metafísica*, (ed. Coloniense) I, tract. 1 c. 2 p. 5, 34ss.; p. 3, 31; c. 1 p. 3, 1 (*De causis*, prop. n. 4). Cfr. además el excelente artículo de L. J. ELDERS, *La nature de la métaphysique selon saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin*, en *Autour de Saint Thomas d'Aquin*. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique, Paris-Brugge 1987, t. I. Según algunos este comentario fue compuesto probablemente entre los años 1264-1263 en Würzburg. Según la edición Coloniense citada, en el prólogo de B. Geyer, p. VII, en cambio, fue escrito en 1270.

a posiciones anteriores menos elaboradas?³¹.

Sea lo que fuere de ello, si tratamos de comprender más profundamente la postura de Alberto a la luz de la tradición teológica alumbrada por San Agustín, encontraremos que en verdad el gran Doctor se refiere simultáneamente a dos ciencias: a una metafísica-teológica estrictamente sobrenatural³², y a una metafísica-filosófica llevada a su plenitud más elevada por su desarrollo en la primera y a perspectivas que son proporcionadas a la mente humana, pero que de hecho ésta nunca alcanzaría sin la fe³³.

Como sucede con casi todos los pensadores cristianos, Alberto no distingue esos dos niveles. ¿Pero por qué habla entonces de dos ciencias separadas? La respuesta no puede darla la sola doctrina de la iluminación como subjetiva pues no sería posible así distinguir el límite de las ciencias y consiguientemente separarlas. Alberto parece darse claramente cuenta de ello. Debe, pues, existir en él un factor que permita la separación.

Volvamos en este punto a su concepción del conocimiento de Dios y a su inspiración dionisiana. Alberto es fiel a Dionisio en el sentido de que nunca vemos ni entendemos la esencia de Dios en esta vida³⁴. Sin embargo, uno de los grandes aportes del Areopagita a la teología fue el claro discernimiento de la divinización como un don distinto y específico de Dios³⁵. Y en esto es también Alberto su fiel discípulo.

Su doctrina netamente inspirada en Dionisio aparece desde el comentario a las *Sentencias*. Con ningún nombre que lo represente perfecta o completamente lo podemos nombrar. Sin embargo, cada nombre divino explica una «razón» distinta

³¹ Así podría indicarlo la terminología juvenil de su discípulo Tomás en *In I Sent.* q. 1 aa. 1-2, a la que nos referiremos en el lugar apropiado.

³² En esta perspectiva puede decir, por ejemplo: «Dicendum, quod esse vere ens proprie convenit Deo, non tamen creature est falsum ens» (*Super De div. nomin.*, pars III, cap. 5, n. 9, 43-44, p. 308). Citado por P. RIBES MONTAINE, *Razón humana y conocimiento de Dios en San Alberto Magno: «Espíritu» XXX* (1981) 122-144, aquí 140. Cfr. más adelante en el texto de Alberto: «Nec tamen ista analogia est quae consideratur in philosophia, secundum quam accipitur ens creatum, quod intrat substantiam rerum, in quibusdam existens per prius et in quibusdam per posterius, sed ista est ante illam per modum, quo dictum est» (*Ibid.*, cap. 5, n. 9, 62-67, p. 30).

³³ Cfr. A. POMPEI, *La dottrina trinitaria di S. Alberto Magno*, Roma 1953, 343: «C'è dunque sempre una doppia considerazione di ogni problema commune alla teologia ed alla filosofia». Cfr. *Ibid.*, 341-353.

³⁴ Cfr. G.-M. MEERSEMAN, *La contemplation mystique d'après le Bx. Albert est-elle immédiate?*, en *Le Bienheureux Albert le Grand: «Revue Thomiste»* (1931) 184-195. Cita en p. 196 la *Summa Theologica*, q. 15, m. 1c (Borgnet p. 79-80): «In statu praesentis vitae cognitio Dei sine medio esse non potest: quod medium effectus Dei est in natura vel gratia, in quo Deus monstratur. Talis enim cognitio per medium ad vitam pertinet, et cognitio viae vocatur». Y se refiere inmediatamente a Dionisio en su *Carta I a Gayo monje*.

³⁵ Cfr. CH XII 3: PG III 293 B, trad. esp., BAC, Madrid 1990, p. 168: «Podrás también advertir cómo la Escritura llama "dioses" no sólo a los seres celestes, que están muy por encima de nosotros (Sal 82, 1; 95, 3; Gén 32, 28-30), sino también a los hombres piadosos que entre nosotros se distinguen por su amor a Dios. Dios es misterio que trasciende todo ser. Es supraesencial a todo ser. Nada hay que en modo alguno pueda compararse con Él. Sin embargo, todo ser dotado de inteligencia y razón, que tiende con todas sus fuerzas a la unión con Dios, que procura imitarle incesantemente en cuanto pueda, tal hombre bien merece que le llamemos divino». Cfr. también DN II 11: PG III 649 C, trad. esp. cit., p. 289; DN III 5: PG III 892 A, trad. esp., pp. 343-345; CH XII 3: PG III 293 B, trad. esp. p. 168. Una concisa y exacta formulación de la teoría de la gracia se halla en EH II 1: PG III 392 A-B, trad. esp., pp. 196-197.

de Dios³⁶, que no alcanzamos en su infinitud, pero que está verdaderamente en Dios, aunque en Dios todas las razones son realmente idénticas. Los nombres no se dicen de Dios sólo expresando que es causa, sino que dicen lo que Dios es en sí, aunque no lo puedan hacer entender. Por eso no son sinónimos abstrayendo aún de toda causalidad (contra Gilberto Porretano). Esto supone una cierta univocidad o, mejor, comunidad, entre Dios y la creatura³⁷. Naturalmente, el punto central aquí es comprender qué son las razones de que se trata. Las razones «muestran» la esencia divina en cuanto comunicable; no las hipóstasis en cuanto incommunicables³⁸. Pero no son la esencia divina.

En el comentario al capítulo primero de la *Teología Mística* de Dionisio, el Doctor Universal nos da la exégesis del capítulo XIX (v. 10 y siguientes) del libro del Éxodo, preguntándose, entre otras cosas, si Moisés vio a Dios mismo cara a cara³⁹. La respuesta es negativa. Moisés vio a Dios en los más notables efectos suyos, tanto de la gracia como de las teofanías, que son expresas semejanzas de la divina Bondad⁴⁰. Más aún: son sólo ciertos signos de los efectos divinos («...in signis quibusdam divinatorum effectuum»), que Dionisio llama aquí «razones subordinadas» (*rationes subiectae*)⁴¹.

Estas razones tienen (probablemente) un doble origen: los ángeles y Dios. Los ángeles multiplican en nuestra alma ciertas especies en que se ven perfecciones divinas. Y Dios mismo hace descender su luz sobre el alma. Esta luz se llama Espejo de la Eternidad (cfr. I Cor. 13), en el cual vieron los profetas. Pero este espejo no es Dios, sino que procede de Dios, y produce el mismo efecto que el intelecto agente sobre las cosas naturalmente cognoscibles: «Y éstas son las razones de las cuales habla aquí Dionisio, las cuales dice que son realidades divinas vistas. Y es así manifiesto que no se ve a Dios aún en las más nobles contemplaciones»⁴². Se trata aquí de la doctrina albertina de la «continuatio» de nuestro intelecto respecto de intelectos superiores.

¿Cómo se distingue, pues, la metafísica natural de la metafísica teológica? No es fácil a este punto decirlo a partir de los textos. Sin embargo, como vimos, ellos

³⁶ En verdad, no sabemos qué significa que algo sea «distinto» en Dios; en este punto es fundamental referirse a las uniones y discreciones divinas que aparecen en el capítulo II del libro *De los nombres divinos* de Dionisio. Cfr. I. E. M. ANDEREGGEN, *Las uniones y las discreciones divinas. Sobre un texto del De Divinis nominibus de Dionisio Areopagita*: «Sapientia» XLII (1987) 309-326.

³⁷ Cfr. F. RUELLO, *Les «Noms divins» et leurs «raisons» selon saint Albert le Grand, commentateur du «De Divinis Nominibus»*, pp. 43-67. Cfr. 79, donde reporta un texto del comentario al *De Divinis Nominibus*, cap. I, prol., en que expresa Alberto: «Per hoc vero quod dicitur nomen tanguntur ipsa nomina secundum quod faciunt notionem de causa secundum ea quae relinquuntur in effectibus. De attributis enim sciendum est quod non aequivoce, sed univoce dicuntur de Deo et creaturis, sed tali univocatione qualis potest esse ibi, quae est analogia...». En este punto, Santo Tomás, ya desde el comentario a las *Sentencias*, hablará sólo de analogía, pero con una cierta «comunidad».

³⁸ Cfr. F. RUELLO, *op. cit.*, pp. 58-59. Cfr. ALBERTO, *In I Sent.* d.33 a.1 sol (Borgnet 26, 140), citado por Ruello.

³⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam et epistulas*, ed. P. Simon, Monasterium Westfalorum 1978, cap. I, III: «Utrum Moyses viderit ipsum Deum», p. 464, n. 9-60.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 464, n. 24-29.

⁴¹ *Ibid.*, ad 1m, p. 464, n. 30-37.

⁴² *Ibid.*, ad 2m, p. 464, n. 37-61.

dicen que las razones vienen de arriba por la iluminación, la cual no es entonces puramente subjetiva. Se trataría en última instancia de que ciertas razones son salvíficas, y otras (si separadas de éstas) no. En este sentido, la teología es una ciencia práctica antes que especulativa. Y Alberto tiene perfecta razón. De las no salvíficas, pero alcanzables por la mente humana, trataría la teología natural; de las razones salvíficas y de las otras unidas a éstas, trataría la teología inspirada (sobrenaturalmente, porque la otra es también inspirada). Por lo cual se ve una doble dimensión en la teología inspirada: una, correspondiente a los misterios ocultos, y otra, correspondiente a los misterios de algún modo (misterioso) manifiestos a la razón, pero alcanzables en plenitud sólo en el contexto de los ocultos, a los que sin embargo hacen llegar de modo imprescindible.

TOMÁS DE AQUINO

En su juvenil comentario al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Santo Tomás se ocupa del tema de la teología y su distinción respecto de la filosofía y también del conocimiento de Dios. El referirnos a esta obra tiene la ventaja para nosotros de situarnos en el momento del proceso de asimilación más intenso por parte de Aquinatense de las doctrinas de su maestro, en París⁴³.

La primera cuestión se refiere a la sagrada doctrina. El primer artículo lleva un título ilustrativo de una concepción: «Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria»⁴⁴. Se trata de un conocimiento no tomado de las creaturas, sino inmediatamente inspirado por la luz divina⁴⁵. Aquí el Doctor Común está cerca de Alberto Magno (en la *Summa Teologica*) en el sentido de llevar la teología a tal nivel, que toda otra consideración (filosófica) parece ser meramente «física», de este mundo. Con mucha razón. La lectura del segundo artículo refuerza esta impresión. Se cuestiona «Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter *physicas*»⁴⁶. La perspectiva fundamental es aquí también la de la inspiración de la luz divina. Pero aparece la metafísica. Esta ciencia considera diversas cosas en común, en cuanto son entes, sin llegar al conocimiento especial de las mismas. La teología, en cambio, considera las cosas por la razón divina que abarca todo (*per rationem divinam quae omnia complectitur*).

Hay un punto, sin embargo, en el que se vislumbra la originalidad de Tomás respecto de Alberto, con mayor determinación que en la posterior *Summa Theologiae*, lo que significa con más razón que aquí tiene presente Santo Tomás a su maestro. Según el comentario a las *Sentencias* del Aquinatense, la teología aparece solamente como ciencia especulativa, mientras que, como vimos, en el Doctor Universal es precisamente práctica⁴⁷.

⁴³ El *Scriptum super quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* fue escrito entre 1254 y 1256.

⁴⁴ *In I Sent* prol. q. I a. 1 (ed. P. Mandonnet, p. 6).

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, q. 1 a. 2, p. 9.

⁴⁷ *Ibid.* a. 3.

Pero el más importante de los temas tratados por el Angélico en su primer gran obra sistemática es el sujeto de la teología. A diferencia de la primera cuestión de la *Summa*⁴⁸, no es aquí Dios solo el sujeto de esta ciencia, sino el ente divino cognoscible por la inspiración (*ens divinum cognoscibile per inspirationem*)⁴⁹, que abarca así otras cosas —todas—⁵⁰. Este lenguaje no está muy lejos del de Alberto en su *Summa Theologiae*, en que la teología incluía una especie de metafísica sobrenatural.

Hagamos una mención, por último, al modo de conocer a Dios según este fruto temprano de la especulación de Santo Tomás. Es especialmente importante un artículo dedicado a averiguar si la pluralidad de las razones, con las cuales difieren los atributos, está sólo en la mente humana, o también en Dios⁵¹. La respuesta es neta; más neta, tal vez, que en la posterior *Summa*: la pluralidad de estas razones no proviene solamente de nuestro intelecto, sino también de parte del mismo Dios (*pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei*), en cuanto su perfección supera cualquier concepción de nuestro intelecto; por supuesto, sin que esto implique diversidad o multiplicidad en la realidad divina⁵². He aquí la última razón —dionisiana— de la metafísica-teológica referida al ente divino que pueda ser conocido por la inspiración del mismo Dios. El de Ente es uno de los reales aspectos presentes en Dios.

Podemos formular a esta altura algunos conclusivos de tipo histórico-especulativo, tomando como punto de referencia el pensamiento de San Alberto. Se presentan en él tres grandes líneas, hasta cierto punto heterogéneas, en su gran trabajo de enciclopedia filosófica y teológica: 1) la tradición agustiniana; 2) la mística dionisiana; 3) el pensamiento aristotélico. En este último punto —el pensamiento aristotélico— es más original y valiente dada la situación teológica de principios del siglo XIII⁵³, pero su influencia será mas bien indirecta, a través de su gran discípulo Tomás de Aquino, el cual, sin embargo se inició en el aristotelismo en Nápoles, antes de encontrar a su futuro maestro. No siempre logró el Doctor Universal, a primera vista, una síntesis homogénea entre el platonismo de sus fuentes patrísticas y filosóficas con su aristotelismo⁵⁴. Sin embargo, una verdadera profundización en su pensamiento tiende a indicar lo contrario⁵⁵.

En el segundo punto —la mística dionisiana—, su influencia directa en cambio será mucho mayor, en toda la mística alemana especialmente, hasta bien entrada

⁴⁸ *Summ. theol.* I q. 1 a. 7.

⁴⁹ *In I Sent.* prol. q. 1 a. 4, p. 14: «Utrum Deus sit subiectum huius scientiae».

⁵⁰ *Ibid.*, ad 1um.

⁵¹ *In I Sent.* dist. 2 a. 3: «Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo» (pp. 63-72).

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, New York 1983; trad. ital.: *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1988, 45. Cfr. A. A. FRABOSCHI, *Crónica de la Universidad de París, y de una huelga y sus motivos (1200-1231)*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1991, pp. 14-19, 44.

⁵⁴ Sobre esta cuestión, cfr. los juicios de P. MANDONNET, *Albert le Grand: DThC I 666-675*.

⁵⁵ Cfr. E. WEBER, *art. cit.* 569: «Albert, à l'exemple d'Aristote, récapitule les opinions de ceux qui l'ont précédé. Il les expose avec le plus d'objectivité et de sympathie qu'il lui est possible. Sa générosité lui a même attiré le grief d'éclectisme, mais le reproche n'est guère fondé».

la modernidad⁵⁶. No es original en cuanto al uso de Dionisio —en Alberto verdaderamente fundamental⁵⁷—, pero tiene intuiciones que no serán superadas por su alumno predilecto⁵⁸. El haber iniciado a Santo Tomás en el conocimiento profundo del Areopagita no es uno de los méritos menores de Alberto.

En el primer punto, el continuar la teología agustiniana no produce grandes cambios. Sin embargo puede considerarse su fidelidad a Agustín como motor escondido que le dio energía para sus hallazgos innovadores⁵⁹. Así las cosas, no es de extrañar que en San Alberto se perfilen dos tendencias: un cierto intelectualismo de tipo aristotélico, potenciado por las interpretaciones neoplatonizantes —el mismo Doctor Universal presenta aspectos marcadamente neoplatónicos⁶⁰—, del Estagirita, y un voluntarismo afectivo de tipo agustiniano, que parece en definitiva alcanzar la primacía en el conjunto de su obra⁶¹. En Santo Tomás, la primacía del intelecto sobre la voluntad, en el orden natural, es clara.

Existe, digamos para terminar, un influjo indudable de Alberto sobre Tomás que varía según la edad y madurez del de Aquino. Es más acentuado en las primeras obras y va desapareciendo progresivamente. Importante en algunos puntos, y nulos en muchos⁶². Ambos, a su vez, influirían decisivamente en la mística posterior, Tomás en la hispánica, y Alberto, de un modo más directo y persistente históricam-

⁵⁶ Los discípulos de Alberto mantuvieron la universidad de su espíritu, una cierta tendencia al neoplatonismo, y sobre todo su amor por lo esencial de Dionisio. Podemos citar a Hugo Ripelin de Estrasburgo, probable autor del *Compendium Theologiae* atribuido a Alberto; Ulrico de Estrasburgo, su discípulo predilecto, de gran envergadura especulativa († hacia 1278); Dietrich de Freiberg, de acentuado neoplatonismo († hacia 1310), y Bertoldo de Mosburgo († después de 1350), comentarista de la *Elementatio Theologica* de Proclo, traducida en el siglo XIII por el flamenco Guillermo de Moerbeke. La línea más importante de su influencia pasará, en mayor o menor medida, a través de los anteriores, por nombres impresionantes, especialmente el del maestro Eckhart († 1327), y también los de Juan Taulero († 1361), Enrique Susón († 1366), Juan de Ruysbroeck († 1381), Juan de Tambach, y Nicolás de Cusa († 1464).

⁵⁷ Cfr. F. COPLESTON, *A. History of Philosophy*, London 1950, II: St. Albert the Great: «One may say, then, that in the philosophy of St. Albert God is depicted, in dependence on Aristotle, as first unmoved Mover, as pure Act and as the selfknowing Intellect, but emphasis is laid, in dependence on the writings of the Pseudo-Dionysius, on the fact that God transcends all our concepts and all the names we predicate of Him» (pp. 296-297). Cfr. A. GARREAU, *Saint Albert le Grand*, trad. españ.: *San Alberto Magno*, Buenos Aires 1944, p. 164.

⁵⁸ Cfr. G.-M. MEERSEMAN. *art. cit.*, 197.

⁵⁹ En su agustinismo, San Alberto se mantiene firme, aunque tal vez al final de su vida haya transigido un poco. Cfr. la introducción de P. Mandonnet a A. GARREAU, *op. cit.*, trad. cit., p. 14. Cfr. ALBERTO, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, Monasterii Westfalorum 1978, p. 467, n. 5-7: «Dictum Agustini habet calumniam; non enim sufficit aliquid esse intellectu possibili ad hoc quod cognoscatur, nisi informetur forma eius et sic actu...».

⁶⁰ Cfr. B. F. DE MOTTONI, *Il platonismo medievale*, Torino 1979, pp. 189-190: «Significativa è a questo riguardo la posizione assunta da Alberto riguardo al problema dell'anima: egli accetta sia la dottrina aristotelica dell'anima come forma del corpo, sia quella platonico-avicenniana come sostanza intellettuale distinta da esso, e riesce a conciliare queste due teorie affermando che l'essere-forma del corpo riguarda la funzione dell'anima, ma non la sua essenza. Ispirata alla più diretta tradizione neoplatonica è la dottrina albertina (ampiamente ripresa da tutta la sua scuola) della causalità dell'Uno e della procesione del molteplice da esso».

⁶¹ Cfr. D. SIEDLER, *Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus*, Münster i. Westf. 1941 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXII/2).

⁶² Cfr. D. A. CALLUS, *San Tommaso d'Aquino e Sant'Alberto Magno: «Angelicum» XXXVII (1960) 139*.

ente, en la germánica⁶³. Se da aquí un original «cuce» de influencias, pues Alberto influye en una mística de tipo más intelectual a través de su interpretación de Dionisio⁶⁴, cuando para él la teología es una ciencia práctica⁶⁵, y Santo Tomás lo hace en una mística de tipo más bien afectivo, cuando en cambio para él es la teología en primer lugar una ciencia especulativa. Este fecundo influjo prueba hasta qué punto era sustanciosa e íntimamente concordante en ambos grandes autores la concepción de la teología como impresión y sellado de la ciencia divina en la mente humana, de modo que según los dos la teología fuese simultáneamente especulativa y afectiva⁶⁶.

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Pontificia Universidad Gregoriana.

⁶³ Cfr. M. GRABMANN, *De quaestione «Utrum theologia sit scientia speculativa an practica» a B. Alberto Magno pertractata*, en *Atti della Settimana Albertina*, Roma 1932, p. 125.

⁶⁴ Cfr. W. VOLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, pp. 241-246.

⁶⁵ Cfr. su concepción del *intellectus affectivus*.

⁶⁶ Cfr. M. GRABMANN, *art. cit.*, loc. cit., p. 126.