

Peretó Rivas, Rubén A.

*Panteísmo y origen del alma humana en el De
Homine de San Alberto Magno*

Stylos N° 12, 2003

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Peretó Rivas, Rubén A. "Panteísmo y origen del alma humana en el De Homine de San Alberto Magno" [en línea]. *Stylos*, 12 (2003). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=panteismo-origen-alma-humana>
[Fecha de consulta:]

PANTEÍSMO Y ORIGEN DEL ALMA HUMANA EN EL *DE HOMINE* DE SAN ALBERTO MAGNO

RUBÉN A. PERETÓ RIVAS*

1. EL PROBLEMA DEL ORIGEN Y DE LA UNIDAD DEL ALMA EN LA PATRÍSTICA Y EN LA PRIMERA ESCOLÁSTICA

La cuestión del origen del alma siempre había sido problemática para la patrística. Para el pensamiento hebreo y cristiano primitivo, no habiendo alma en el sentido griego, sino una carne viviente, el hombre se originaba total y radicalmente en el momento de su creación, de su concepción. La estructura biológica era un nivel indisoluble del hombre como tal, la única estructura del hombre como carne, ya que el orden del espíritu suponía la carne y la situaba en la intersubjetividad salvífica de la alianza con Yahveh. Pero, una vez aceptada tanto por los origenistas como por los anti-origenistas la noción griega del alma, aunque se postulara la unidad del hombre, no podía evitarse un cierto dualismo.

La cuestión del origen del alma es el momento *ex quo* de su constitución esencial. La pregunta es “de dónde” y en qué “momento” el alma del hombre se une a cuerpo. Hay tres posibilidades. Una preexistencia del alma, una transmisión del alma a través de los padres en el momento de la generación, o una creación divina desde dentro del mismo proceso biológico. Estas tres posibilidades fueron defendidas en el cristianismo hasta el siglo IV. Tertuliano defendió el *traducionismo*, es decir, que el alma intelectual es transmitida por los progenitores en el momento de engendrar.¹ Orígenes defendió la preexistencia, que fue rechazada inmediatamente por la conciencia cristiana.² Jerónimo en cambio fue el primer latino que justificó la creación

* Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Universidad Nacional de Cuyo.

¹ Cfr. TERTULIANO, *De anima*, CCSL 2; pp. 779-ss.

² Cfr. ORÍGENES, *De principiis*, 3, 4, 3.

individual de cada alma por Dios en el momento de la generación.³

San Agustín trató también de resolver el tema y, aunque deseaba seguir a san Jerónimo en la postura creacionista encontraba en la misma serias dificultades de orden teológico referidas a la transmisión del pecado original. Todos los hombres nacen con la mancha del pecado original, cometido por Adán. El problema se suscitaba cuando se trataba de resolver el modo en el cual esta falta era reputada a cada hombre que nacía. ¿Qué mecanismo ocasionaba que un niño apenas salido del vientre de su madre cargara con un pecado cometido en el inicio del género humano? Si Dios crea en el tiempo directamente las almas humanas una por una –es ésta la tesis del creacionismo– ¿cómo es posible que de sus manos salgan criaturas “hechas de pecado”? Y si Dios no interviene directamente en la creación del alma de cada hombre se corre el riesgo de caer en un árido mecanismo dependiente de las solas fuerzas de la naturaleza, olvidando de ese modo la grandeza y la dignidad del alma humana que exige una presencia más activa de Dios.

En el capítulo III del *De libero arbitrio* Agustín trata por primera vez el tema del origen del alma. Allí se inclina por un traducionismo espiritual, que considera a todas las almas como descendientes de una primera alma creada por Dios. Esta explicación es compatible con la teoría de la preexistencia de las almas, la cual Agustín encuentra aceptable.⁴

Algunos años más tarde, entre el 401 y el 415, escribe el *De Genesi ad litteram*. Aquí hay pasajes donde se mantiene como probable la teoría de la preexistencia de las almas, y en otros se inclina por el traducionismo, dejando en claro que deberán ser excluidos del mismo toda referencia a un alma material o corporal, tal como pretendía Tertuliano.⁵ En definitiva, es un tema que Agustín no llega a resolver.

Durante el Alto Medioevo no se producen grandes cambios en esta situación de incertidumbre. Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla afirman que sobre el tema del origen del alma nada ha sido definido por la fe.⁶ Algunos siglos más tarde, Alcuino de

³ Cfr. SAN JERÓNIMO, *Commentarius in Ecclesiasten* 13, PL 23, 1112-ss.; ID., *Contra Ioannem Hierosolymitanum* 22, PL 23, 389.

⁴ SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 20, n. 56, 58; CCSL 29, p. 308.

⁵ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram* X, 24-26, n. 40-45; PL 34, 426-ss.

⁶ Cfr. SAN GREGORIO MAGNO, *Epistolarum liber IX, Epistola ad Secundinum*, PL 77, 989; SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis* II, 27, n. 1-3; PL 83, 817-818.

York prefiere permanecer, como san Agustín, en la duda acerca del tema y reservar la solución al pensamiento divino.⁷ Prudencio de Troyes afirma que se trata de un problema complejo que podría ser resuelto por un traducionismo espiritualista.⁸

Sin embargo, poco años más tarde comienza a observarse una tendencia general hacia el creacionismo. El primer tratado que se escribe sobre el pecado original, luego del de San Agustín, es el de Odón de Cambrai, en el cual, aun considerando válida la doctrina del traducionismo, se inclina por la teoría de la creación de cada alma, pero sin resolver el momento en el cual se habría producido tal hecho, con lo cual deja abierta una puerta a la preexistencia de las almas.⁹ Sin embargo, los autores posteriores fortalecen el creacionismo y comienzan a calificar de herética a la doctrina traducionista. Tales, por ejemplo, Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo.¹⁰ El ingreso de las obras de Aristóteles al ámbito académico occidental marcan un cambio profundo. El alma es entendida como una forma sustancial, y se afirma que las formas sustanciales son extraídas de la potencia de la materia por las causas naturales. La generación es una transformación de la materia por la actualización de una forma sustancial que ella misma contenía en potencia. De este modo se resuelve en parte el problema del origen del alma, pero surge una nueva dificultad. Según Aristóteles, el embrión humano está inicialmente dotado del alma vegetativa, en potencia en la materia; al desarrollarse, le sobreviene el alma sensitiva. Pero, ¿qué ocurre con el alma intelectual, el *noûs*? Ella es la única que no proviene de la potencia de la materia, dice el Estagirita, sino de una causa exterior: “Relinquitur autem intellectum solum deforis advenire et divinum esse solum: nihil enim ipsius operationi communicat corporalís operatio”, leen los medievales en el *De generatione animalium* de Aristóteles.¹¹

Tocará a los maestros del siglo XIII encontrar una solución a este cuestionamiento. Rolando de Cremona, el primer dominico en enseñar en la

⁷ ALCUINO, *Confessio fidei* III, 30; PL 101, 1075.

⁸ Cfr. PRUDENCIO DE TROYES, *De praedestinatione contra J. Scotum* 16; PL 115, 1252.

⁹ Cfr. ODÓN DE CAMBRAI, *De peccato originali* 2; PL 160, 1077.

¹⁰ Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* I, 7, 30; PL 176, 299-301; PEDRO LOMBARDO, *Libri II Sententiarum*, d. 31, c. 3 (ed. P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971; p. 506, vv.5-8).

¹¹ ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 27-29; (traducción de Guillermo de Moerbecke, ed. H.J. DROSSAART LULOFS, *Aristoteles Latinus*, vol XVII, 2.v; Brill, Leiden, 1966; p. 54, vv. 3-5).

Universidad de París (1229), se pronuncia por la unidad del alma humana, apoyándose en el *Liber de causis*. Afirma que no existe un desarrollo progresivo de la misma (vegetativa, sensitiva, racional) ya que en los inicios el embrión es como un miembro de la madre y, por tanto, vive en función de ella.¹²

A esta postura se opone su colega Guillermo de Auvergne, para quien el embrión no depende de la madre, sino que surge en él, naturalmente, un alma vegetativa diferente a las de las plantas, que lo mantiene con vida y asegura su desarrollo hasta que el cuerpo está formado. Es en ese momento cuando es infundida el alma intelectual, creada por Dios, que provoca la desaparición de la anterior alma vegetativa. En definitiva, se postula la unidad del alma humana.

Felipe el Canciller, en su *Quaestiones de anima*, no expone una pluralidad de formas, sino una pluralidad de sustancias. Existirían en el hombre tres sustancias: vegetativa, sensitiva e intelectual, unidas para constituir una sola alma. Explica que estas sustancias no son perfecciones completas, y se comportan como la materia con respecto a la forma que, en este caso, es el alma intelectual.¹³

Ricardo de Fishacre, maestro dominico en Oxford, expone tres posturas diferentes acerca del origen del alma, sin decidirse personalmente por ninguna de ellas. La primera afirma la existencia de una sola forma que realiza diversas operaciones. La segunda sostiene que el alma es numéricamente una sola forma pero que contiene de todos modos diversas formas jerarquizadas, en las cuales las inferiores son como disposiciones materiales con respecto a las superiores. La tercera postura se inclina por la triplicidad de diferentes formas o sustancias que constituyen una sola y misma alma, así como la mano está compuesta de nervios, huesos y carne.¹⁴

Otro profesor de Oxford, Adán de Buckfield, en su comentario al *De anima* aristotélico, presenta cinco argumentos en favor de la unidad de la sustancia del alma

¹² Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 1, Gembloux, 1957; p. 465.

¹³ Cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, p. 478-479; TH. CROWLEY, *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, Louvain-Dublin, 1950; p. 143-149; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, 1951; p. 398.

¹⁴ J. M. DA CRUZ PONTES, "Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste". *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 31 (1964); pp. 206-207.

humana y cuatro argumentos en favor de la pluralidad, basándose estos últimos en el principio de que el alma vegetativa y el alma sensitiva provienen de la potencia de la materia y que sólo el alma intelectiva es creada. Si bien Adán no toma una postura definitiva al respecto, no deja de observar las dificultades que tienen los sostenedores de la unidad sustancial del alma para responder a las argumentaciones en su contra.¹⁵

Ricardo Rufo de Cornwall trata el tema en su *Comentario a las Sentencias* y allí define también tres posturas con respecto al origen del alma humana, las cuales serán motivo de controversia entre los filósofos y los teólogos. Los primeros defienden la triplicidad de las sustancias y sus diferentes orígenes, desempeñando las sustancias inferiores el papel de materia con respecto a las superiores. Los teólogos dicen que existe una sola sustancia en la cual están fundadas las tres potencias. El tercer grupo intenta una conciliación entre los dos anteriores aceptando la existencia de un doble principio vegetativo y sensitivo, los cuales constituyen las potencias del alma intelectiva y forman con ella, como dicen los teólogos, una sola sustancia.

Si bien el problema del origen del alma había sido resuelto en parte, la cuestión complementaria de la unidad del alma humana aún no había encontrado una respuesta satisfactoria.

2. EL PROBLEMA EN SAN ALBERTO MAGNO

Puede afirmarse que a partir de San Alberto Magno no habrá ya divergencias con respecto a la unidad del alma y a su creación inmediata por parte de Dios. El tema es tratado en el *De homine*, y también en otras de sus obras.¹⁶

En este estudio haremos referencia exclusivamente al desarrollo del tema como respuesta a una serie de argumentos considerados por el Doctor Universal como “pitagóricos”. Lo que busca San Alberto es dar una respuesta contundente y definitiva a la cuestión de la preexistencia de las almas. Posee las herramientas que le vienen de parte de la psicología aristotélica, en la que el concepto de alma como forma del cuerpo se convertirá en el argumento principal para la afirmación de la creación

¹⁵ *Ibid.*, pp. 207-210.

¹⁶ Cfr. *De anima* l. III, t. 5, c. 4 (ed. Coloniense t. 7, 1; pp. 248-250); *De natura et origine animae* t. I, c. 5 (ed. Coloniense t. XII, pp. 12-14); *Quaestiones de animalibus* l. XVII, q. 10-12 (ed. Coloniense t. XII, pp. 280-283).

conjunta de alma y cuerpo.

En el artículo 2 de la segunda cuestión del *De homine* desarrolla el Doctor Universal su pensamiento a partir de las objeciones que él mismo propone tomadas de dos corrientes de pensamiento: los pitagóricos y los platónicos. O, deberíamos decir más bien, de aquellos que San Alberto considera pitagóricos y de aquellos que considera platónicos, pues en estas categorías engloba a disímiles pensadores que en algún momento sostuvieron teorías relacionadas con el tema.

La datación del *De homine* ofrece algunas dificultades, pero puede considerarse con cierta certeza que habría sido compuesto en 1242 durante el periodo docente de San Alberto en la Universidad de París.¹⁷ El tratado es parte de la *Summa de creaturis*, integrada por el *De quattuor coaequaevs* y el *De homine*. La edición más reciente que se posee es la de S. Borgnet, llamada *Editio Parisiensis*, realizada a fines del siglo XIX, la cual adolece de comprensibles defectos.¹⁸ Hemos tenido la posibilidad de acceder a los primeros resultados de la edición crítica que prepara el Albertus-Magnus Institut, de Bonn, la cual corrige dichos defectos de la edición anterior.

3. LOS ARGUMENTOS PITAGÓRICOS

Los argumentos pitagóricos para San Alberto se reducen a la afirmación de la identidad entre Dios, el alma y la materia prima o *hyle*. Si estas tres realidades son una sola cosa, el alma es anterior al cuerpo, pues es tan eterna como Dios mismo. Esta postura le había llegado a Alberto a través de varios medios, patristicos, árabes y latinos. Y son justamente ésas las fuentes de la antropología albertina y de todo el saber psicológico medieval. Merita entonces detenerse en un rápido análisis de algunas de ellas.

¹⁷ Cfr. HENRYK ANZULEWICZ, "De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Früweken des Albertus Magnus", en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 53, t. 1, Aschendorff, Münster, 1999, pp. 85-119.

¹⁸ Cfr. B. ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia. Secunda pars Summae de creaturis*, vol. 35, Parisiis, 1896. Ediciones anteriores: primera edición veneciana, de Simon de Lauere y Andreas Torresanus, en 1498/9; una segunda edición veneciana, por M.A. Zimara y O. Scotus, en 1519, y la edición de Lyon, por P. Jammy, en 1651.

En el caso que nos ocupa, San Alberto se basa en la segunda homilía de san Juan Crisóstomo sobre el Evangelio de san Juan, donde se alude a una *superabundante* confusión de los pitagóricos que atribuían el alma a todos los seres de la naturaleza en un claro pensamiento panteísta.¹⁹ Una referencia similar aparece en otras de las obras de Alberto, en la cual explicita la identificación pitagórica de entre Dios, *hyle* y alma.²⁰

La segunda fuente patristica es el *De civitate Dei* de San Agustín, donde se afirma, en referencia a los filósofos pitagóricos, "*qui crediderunt Deum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem*".²¹

4. EL AVICENA PSICÓLOGO

La fuente árabe está representada por el *De anima* o *Sextus de naturalibus* de Avicena, donde se reporta la afirmación de algunos que pretendían que el alma humana es Dios. Lee San Alberto: "*Quidam putaverunt quod anima Deus est, qui est sublimis super omne. Et illi dicuntur haeretici. Dicunt enim quod ipse est in aliquibus natura et in aliquibus anima et in aliquibus intellectus, qui est sublimior et mirabilior*".²²

Avicena es, junto con Aristóteles, una de las fuentes más importante del *De homine* de San Alberto, donde se encuentran doscientas ochenta citas del *De anima* aristotélico y doscientas treinta del *De anima* aviceniano. Y, aunque la doctrina del

¹⁹ "*Pythagorici superabundantiam confusionis dereliquerunt, muscas et canopes et arbores hominum dicentes fieri animas, et deum ipsum animam esse dicentes, et alia quaedam talia deformantes*". SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Iohannem*, hom. 2, n. 2; PG 59, 31.

²⁰ Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *Comentarii in II Sententiarum*, dist. 17, a. 1; ed. Borgnet t. 27, p. 297.

²¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* 1. 4, c. 31 (CSEL 40,1, p. 205, vv. 1-3). San Alberto atribuye erróneamente esta cita al libro quinto.

²² AVICENA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, pars I., c. 2. Cfr. *Avicenna Latinus. Liber de anima seu Sextus de naturalibus I-III*, S. VAN RIET, (ED.), E. Peeters – E.J. Brill, Louvain-Leiden, 1972; p. 43, v. 32 – p. 44, v. 35.

Estagirita es siempre considerada con preeminencia con respecto a la de los árabes,²³ Avicena ocupa un puesto especial.²⁴ Su psicología influyó profundamente en el pensamiento de Alberto, mucho más que a cualquier otro escritor de temas psicológicos del el siglo XIII. Y cuando debe tratar temas en los cuales hay divergencias entre Aristóteles y Avicena, siempre busca encontrar una solución mostrando que la opinión de cada uno de ellos es correcta de acuerdo con los puntos de vista desde los cuales se las considere.²⁵

Es importante tener en cuenta que, contra lo que muchas veces se piensa, el *De anima* de Avicena no es un comentario del homónimo aristotélico, sino un tratado completo de la teoría del alma, escrito de acuerdo con la tradición peripatética pero que presenta el pensamiento filosófico propio del maestro árabe.²⁶ Se trata de un escalón importante en la historia del pensamiento acerca de la concepción del hombre, escalón no carente de originalidad. Estamos en presencia de una exposición sistemática y de una síntesis novedosa. Y, aunque Avicena se basa en Aristóteles, incorpora, como es natural en él, una serie importante de referencias traídas del mundo de la medicina tales como la estructura de los órganos, la anatomía del cerebro, la función del corazón o el sistema nervioso. Por otro lado, es importante también tener en cuenta el elemento neoplatónico que aporta a la reflexión aristotélica: datos como la inmaterialidad del alma humana, su inmortalidad y la trascendencia del intelecto agente provienen justamente de esa fuente y complementan el pensamiento del Estagirita, dando a luz un Aristóteles nuevo, con una psicología repensada,

²³ Alberto se refiere siempre a los textos de Aristóteles con las palabras *textus* o *littera*; en cambio, los peripatéticos griegos o árabes son nominados *philosophi naturales* o *commentatores*. Cfr. DAG NIKOLAUS HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of the Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institut-Nino Aragno Editore, London-Turin, 2000; p. 63.

²⁴ San Alberto nunca se refiere a Avicena como comentador, sino que nombra explícitamente sus obras.

²⁵ Cfr., por ejemplo: la discusión acerca de la ubicación del sentido del tacto (*II P. Summae de creaturis*, 32.3.5, ed. Borgnet t. 35, pp. 278-9); la discusión acerca de cuál es el primer sentido (*II P. Summae de creaturis*, t. 35, 19.2, pp. 166-8); la discusión acerca de si existe una memoria para las formas inteligibles (*II P. Summae de creaturis*, 57.5, ed. Borgnet t. 35, p. 498).

²⁶ Cfr. HASSE, *Avicenna's ...*, p. 2.

enriquecida y reestructurada.²⁷

5. DOMINGO GUNDISALVO

Las fuentes latinas están representadas por Gundisalvo y David de Dinant. El primero de ellos escribe un *De anima* siguiendo la tradición aviceniana, y es este el tratado al que hace referencia san Alberto.²⁸ Es importante aclarar que, en la edición parisina de la obra del Doctor Universal, las referencias a Gundisalvo son atribuidas a *Ptolomaeus* y, más adelante, a *Collectamus*. Ambos casos han sido corregidos por la edición crítica del *De homine* donde se escribe justamente *Toletamus*, el apelativo con el cual el Doctor Universal llama a Gundisalvo.

Domingo Gundisalvo (o González), era el arcediano de Cuéllar, en la diócesis de Segovia, en la segunda mitad del siglo XII, aunque residió parte de su vida en Toledo. Es ahí donde traduce el *De anima* de Avicena para el arzobispo Juan, junto a Avendauth, a quien se identifica con Abraham ibn Daud, historiador y filósofo judío.

Sin embargo, Gundisalvo no sólo traduce a Avicena, sino que él mismo escribe un tratado sobre el alma. Es interesante notar que, aunque en su tratado se nombran solamente dos filósofos, Aristóteles y Platón,²⁹ no serán éstas sus fuentes más importantes; ellas son: Avicena, Avincebrón, Alkindi, Alfarabi, Algazel y Costa ben Luca. Resulta evidente entonces que su antropología tiene raíces fundamentalmente árabes y no griegas, y este no es un dato menor si consideramos la influencia ejercida sobre San Alberto.

El tratado está compuesto del siguiente modo: Prólogo (p. [31]); capítulo 1: *An sit anima* (p. [32]-[36]); capítulo 2: *Quid sit anima* (p. [37]-[43]); capítulo 3: *An anima sit creata vel increata* (p. [43]); capítulo 4: *An sit creata una vel multae* (p. [44]-[47]); capítulo 5: *An fuerint animae creatae ab initio mundi* (p. [48]-[51]);

²⁷ Una introducción completa acerca del significado del *De anima* de Avicena puede verse en: G. VERBEKE, "Le *De anima* d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme", en AVICENA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus IV-V*, S. VAN RIET, (ED.), E. Peeters – E.J. Brill, Louvain-Leiden, 1968; pp. 1*-73*.

²⁸ Cfr. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De anima*, c. 3. (ed. Muckle p. 43, v. 1-ss.).

²⁹ Son llamados *principes philosophorum*. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, 2, ed. J.T. MUCKLE, en *Medieval Studies* 2 (1940); p. 37.

capítulo 6: *Si anima creetur de nihilo vel de aliquo* (p. [52]); capítulo 7, (p. [53]-[60]); capítulo 8: *An anima sit mortalis vel immortalis* (p.[61]-[63]); capítulo 9: *De viribus animae* (p. [64]-[83]); capítulo 10: *De viribus animae rationalis* (p. [84]-[103]).³⁰

Los estudiosos han considerado este tratado generalmente como una compilación mediocre. Sin embargo, estudios recientes demuestran que, si bien se trata de una compilación, es hecha de un modo inteligente.³¹ Es una lectura nueva y personal de Avicena y de los otros filósofos árabes que posee su propio peso y no puede ser desestimada. Probablemente haya contribuido también a este menosprecio de la obra de Gundisalvo su poca difusión; de hecho sólo se encuentran seis manuscritos que lo contengan³² y, por otro lado, sólo dos autores latinos lo citan o hacen alguna referencia de él en sus obras: Alberto Magno y el *Anonymus* (Gauthier).³³

³⁰ Las páginas hacen referencia a la citada edición de Muckle.

³¹ Cfr. HASSE, *Avicenna's ...*, p.17.

³² Cfr. el prefacio a la edición de Muckle, pp. [28]-[29].

³³ ANONYMUS (GAUTHIER), *De anima et de potentiis eius*, ed. R.A. GAUTHIER, en *Le traité De anima et de potentiis eius d'un maître ès arts (vers 1225)*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982); p. 29, l. 42. Sobre el *De anima* de Gundisalvo puede verse: A. LOEWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicbron)*, Berlin, 1891; G. FURLANI, *Contributi alla storia della filosofia Greca in Oriente. I. Pseudo-Aristotele*, en "Rendiconti della R. Accademia dei Lincei", Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie V, 24, Roma, 1915; C. BAEUMKER, *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller*, en *Compte rendu du Quatrième Congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897*, Fribourg, 1898; pp. 12-16; E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, en *AHDLMA* 4 (1929), pp. 79-92; *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus. Edited by J.T. Muckle, C.S.B., with an Introduction by Etienne Gilson*, en "Medieval Studies" 2 (1940), pp. [23]-[27]. J. TEICHER, *Gundisalino e l'Agostinismo avicennizzante*, en "Rivista di filosofia neo-scolastica" 26 (1934); 252-258; R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIIe-XIIe siècle*, Paris, 1934; pp. 141-178; D. A. CALLUS, *Gundissalinus De anima and the problem of substantial form*, en "New Scholasticism" 13 (1939); pp. 338-355; M.A. ALONSO, "Gundisalvo y el *Tractatus de anima*", en *Pensamiento* 13, 4 (1948), pp. 71-77; *El traductor y el prologista del "Sextus Naturalium"*, en "Al-Andalus" 26 (1961), pp. 1-35; E.-B. ABELOOS, "Un cienquième manuscrit du *Tractatus de anima* de Dominicus Gundissalinus", en *Bulletin de philosophie médiévale* 14 (1972), pp. 72-85; J. JOLIVET, *The Arabic Inheritance, en A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge, 1988, pp. 141-145; R.C. DALES, *The problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden-New York-

6. DAVID DE DINANT

El siguiente autor que aparece citado es David de Dinant, a quien san Alberto opondrá firmes argumentos contrarios a su afirmación de que existe una sola sustancia, la cual es Dios.

No es mucho lo que se sabe de este profesor parisino. David era originario de Dinant, en la actual Bélgica, y se desempeñó como maestro de artes en París. En 1210 sus escritos fueron condenados por el concilio provincial de Sens, junto a las doctrinas de Amaury de Bène y Aristóteles, y cinco años más tarde también por Robert de Courçon, legado pontificio en la Universidad de París. Son estos los únicos datos biográficos que poseemos de él, pues ni siquiera se conoce el año de su muerte.

Lo que queda de su obra son los *Quaternulorum*, los cuales son llamados por san Alberto *Liber de Tomis o de divisionibus*³⁴.

David de Dinant retoma la doctrina de algunos antiguos que decían que Dios era el elemento esencial en la naturaleza de todos los seres. El maestro parisino divide a los seres en tres grupos: el grupo de los cuerpos, el de las almas y el de las sustancias eternas separadas. Al primer indivisible, fundamento de los cuerpos, le da el nombre de *hylé* o materia prima; al primer indivisible, fundamento de las almas, lo llama *nous*; y al primer indivisible fundamento de las sustancias eternas lo llama Dios. Y estos tres indivisibles, para David, constituyen una sola y misma realidad y, consecuentemente, todas las cosas son una por esencia. Tal es la síntesis de su doctrina que presenta Santo Tomás de Aquino en su comentario a las *Sentencias*.³⁵

Se trata de un pensamiento materialista en tanto pone a Dios como principio material de todas las realidades, lo cual implica, en última instancia, una doctrina panteísta.

Cologne, 1995, pp. 13-15; HASSE, *Avicenna's ...*, pp. 13-18.

³⁴ La edición de lo que resta de su obra es: DAVIDIS DE DINANTO, *Quaternulorum fragmenta*, ed. Marianus Kurdzialek, en "Studia Mediewistyczne" 3 (Warszawa) 1963. La bibliografía existente sobre David de Dinant puede encontrarse en el estudio más reciente sobre su persona y su obra: HENRYK ANZULEWICZ, "Person und Werk des David von Dinant im Literarischen Zeugnis Alberts des Grossen", en *Mediaevalia Philosophica Polonorum XXXIV* (2001), pp. 15-58.

³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* d. 17, q. 1, a.1.

San Alberto afirma que la doctrina de David de Dinant proviene de Jenófanes, a través de un escrito de Alejandro de Afrodísia, escrito que habrá conocido indirectamente, y cita el argumento principal:

*Manifestum igitur est unam solam substantiam esse non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et eam nihil aliud esse quam ipsum Deum. Quia vero substantia de qua sunt omnia corpora, dicitur hyle, substantia vero ex qua sunt omnes animae, dicitur ratio sive mens, manifestum est Deum esse rationem omnium animarum et hyle omnium corporum.*³⁶

Existe una sola sustancia no sólo de todos los cuerpos (*hyle*) sino también de todas las almas (*ratio* o *mens*), y esta sustancia única no es otra sino Dios.

7. LOS ARGUMENTOS PANTEÍSTAS DE DAVID DE DINANT

Puede decirse que toda la primera parte de este artículo del *De homine* está dedicado a desarmar el panteísmo de David, que Alberto lee, tal como él mismo lo atestigua, en el libro noveno del *Libro de los Tomos*, el cual “es totalmente herético” y que, además, estas argumentaciones han sido tomadas de un antiguo libro escrito por Alejandro el Griego.³⁷

San Alberto reporta seis argumentos. Se trata de razonamientos silogísticos fundamentados en la metafísica aristotélica, todos ordenados a probar la identidad

³⁶ SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 68. Este texto transcrito por san Alberto es fiel en términos generales, salvo algunas diferencias mínimas, al de la edición crítica los *Quaternulorum* de Kurdzialek. Cfr. DAVIDIS DE DINANTO, *Quaternulorum...*, p. 71, 2-7.

³⁷ Sin duda san Alberto ha tenido frente a sí el libro de David y arguye que los errores proclamados en el mismo no son nuevos. En efecto, en el Comentario a las Sentencias dirá que ya había leídos esas mentiras (las de David) en un antiguo libro de Alejandro el Griego, encontrado de un convento alemán: “*Cum tamen et in hoc mentitus sit, quia ipse (scil. David) hunc errorem ab aliis accepit, nam ego inveni hunc errorem scriptum in uno libro antiquissimo in Alemania in coenobio quodam, et inscribatur liber ille cuidam Alexandro Graeco*”. SAN ALBERTO MAGNO, *Super II Sententiarum* d. 1, a. 5; t. 27, p. 17. La misma afirmación aparece en SAN ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, I, 4, 7; ed. Coloniense t. 16, p. 55, 14-15.

entre Dios, la *hyle* y el *noús* o alma. Veamos algunos ejemplos. En el primero de ellos afirma que el intelecto comprende (*intelligit*) a Dios y la *hyle*, y que por tanto es necesario que posea alguna similitud con Dios y con la *hyle*, o bien que sea idéntico a ellos, puesto que nada comprende el intelecto sino es por unión de los inteligibles en él. Hay dos modos de unión: una accidental y otra sustancial; la accidental produce similitud, la sustancial identidad. El intelecto deberá recibir (*accipiat*) a Dios y a la *hyle* por alguno de estos modos. No los puede recibir por similitud, puesto que para conocer por similitud es necesario poseer una forma que sea abstraída por el que entiende, pero ni Dios ni la *hyle* poseen forma, por tanto los recibe por identidad. En consecuencia, el intelecto, Dios y la *hyle* son idénticos.³⁸

El error de David radica en que admite sólo dos modos de conocimiento, por similitud y por identidad, pero no son ellos los únicos modos. Las cosas pueden ser conocidas en sí mismas como en la primera causa, a priori, a posteriori, *ex intellectu completo*, y *ex intellectu incompleto*, explica San Alberto. Por ejemplo, aquello que está por encima de nuestro intelecto debido a su superioridad en el ser, como es el caso de Dios, es entendido de modo incompleto, tal como lo enseña Boecio.³⁹ Es decir, son múltiples los modos de conocer y no sólo los dos expuestos por David sobre los que basaba toda su argumentación, con lo cual ésta queda invalidada.⁴⁰

Son numerosas las referencias a las obras de Aristóteles que se encuentran en los argumentos de David; ellas muchas veces son interpretadas de modo erróneo. Por ejemplo, la cuarta argumentación es una compilación de cuatro citas del *De anima*

³⁸ "*Intellectus intelligit Deum et hyle; ergo oportet quod habeat similitudinem cum Deo et hyle, aut sit idem illis, quia nihil intelligit intellectus nisi per coniunctionem intelligibilis ad ipsum; sed non sunt nisi duo modi coniunctionis, scilicet accidentalis et substantialis, et accidentalis facit similitudinem, substantialis vero facit identitatem; ergo necesse est quod intellectus hylem et Deum altero istorum modorum accipiat. Non autem accipit per similitudinem, eo quod per similitudinem nihil intelligitur nisi quod habet formam, quae potest abstrahi ad ipso; talem formam non habet Deus nec hyle; ergo non hoc modo accipiuntur; ergo accipiuntur per identitatem, et ita intellectus et Deus et hyle idem erunt*". SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 68.

³⁹ "*Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur*". BOECIO, *De persona et naturis duabus*, c. 1, PL 64, 1341; ed. Peiper p. 189, vv. 12-14.

⁴⁰ Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 72.

aristotélico. Ellas son: “*anima est quodammodo omnia quae sunt*”;⁴¹ “*scientia secundum actum est res scita*”;⁴² “*Idem autem actu scientia rei*”;⁴³ y “*Omnino autem intellectus intelligens secundum actum est res*”.⁴⁴ El fondo de la argumentación es que, si el alma es de alguna manera todo, todo es una misma cosa con el alma.

Théry plantea la duda acerca de si David de Dinant tuvo verdaderamente acceso al *De anima* aristotélico y conoció, de ese modo, los textos que acabamos de transcribir. Su opinión es afirmativa, y considera que pudo haber leído el *De anima* en una antigua versión greco-latina que existía previamente a la traducción árabe-latina de Michel Scot, realizada a inicios del siglo XIII, y que ya había sido utilizada por otros autores latinos.⁴⁵

Considera Alberto que David ha entendido equivocadamente los textos de Aristóteles. Cuando dice que “*anima est quodammodo omnia quae sunt*”, debe entenderse que lo que está en el alma son las especies inteligibles de las cosas y no las cosas en su mismo *esse*. En el alma se encuentra la especie de la piedra y no la piedra misma.⁴⁶

En algunos casos incluye San Alberto entre los argumentos de David elementos tomados de Domingo Gundisalvo. Tal el caso del quinto argumento: lo que difiere de otra cosa, difiere por alguna diferencia; por tanto, si no se difiere por ninguna diferencia del otro, son iguales. Pero toda diferencia viene de la forma, y aquello que no tiene ninguna forma no tiene diferencia. Entonces, los primeros seres simples que son Dios, el *nous* y la *hyle*, que no tienen forma, no tendrán tampoco diferencia y, por

⁴¹ ARISTÓTELES, *De anima* 1.3 c. 8 (431 b 21).

⁴² *Ibid.* (431 b 22-26).

⁴³ *Ibid.* c. 7 (431 a 1-2).

⁴⁴ *Ibid.* (431 b 16-17).

⁴⁵ Por ejemplo, es utilizada por Alfredo de Saresel en su *De motu cordis*. Cfr. THÉRY, “Autour du décret de 1210: I.- David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste”, en *Bibliothèque thomiste* 6 (1925); pp. 75-76.

⁴⁶ Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p.72.

tanto, serán idénticos.⁴⁷

Responde Alberto a este argumento diciendo que no toda diferencia viene de la forma. Por ejemplo, la forma no tiene forma, y la materia prima, en cuanto tal, tampoco tiene forma; sin embargo, la forma es diversa de la materia prima. De este modo queda invalidada la premisa menor del argumento propuesto por David.

Finalmente, se preocupa san Alberto también en clarificar las citas de los autores clásicos que David menciona en su obra como *auctoritates* de su panteísmo. Por ejemplo, frente a la afirmación de Séneca de que Dios es la mente del universo debe entenderse en cuanto Dios es el primer motor y el rector del mundo, del mismo modo en que el alma rige y mueve el cuerpo. Y de esto no se sigue de que Dios sea realmente todas las cosas.⁴⁸

8. LA RESPUESTA DE SAN ALBERTO AL PANTEÍSMO

El panteísmo no es sólo atacado por el Doctor Universal como respuesta a los argumentos de David de Dinant, sino que desarrolla una serie de razonamientos, a partir de las doctrinas aristotélicas, tendientes a refutar esa doctrina. Veamos algunos de ellos.

El primer eficiente no es sujeto de ninguna pasión, porque, de otro modo, sería necesario que el primer eficiente fuera pasivo, pero en realidad es el primer agente y el primer activo. La materia prima por su parte es sujeto de toda pasión. Por tanto, es imposible que el primer eficiente y la materia prima sean idénticos. Y, como Dios es el primer eficiente y la *hýle* es la materia prima, Dios y la *hýle* no son idénticos. Del mismo modo el *noús* o intelecto o mente, tal como dice David, está separada del cuerpo como lo impassible de lo pasible; por tanto, es impassible. Pero toda la

⁴⁷ “*Quicquid differt ab aliquo, aliqua differentia differt; ergo quod nulla differentia differt ab aliquo. idem erit illi. Item, omnis differentia est a forma; ergo quod nullam habet formam, nullam habet differentiam; sed prima simplicia, quae sunt Deus, nous et hyle, nullam habent formam; ergo nullam habent differentiam; et ‘idem est, a quo non differt differentia’; ergo penitus sunt idem*”. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 69. Las citas en este caso son: DAVID DE DINANTO, *Quaternulorum...*, p. 88, vv. 6-7. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, c. 6; (ed. Muckle p. 53, v. 7).

⁴⁸ Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p.73.

pasibilidad corresponde a la materia; por lo tanto el alma es inmaterial, y así, Dios, el intelecto o *nóus* y la *hýle* son totalmente diversos.⁴⁹

Las obras aristotélicas citadas en esta sección del artículo son diversas. En dos ocasiones aparece la *Física*, a fin de probar la imposibilidad de coincidencia entre la causa eficiente y la causa material⁵⁰ en el primer caso y, en el segundo, con una cita textual donde se hace referencia a que, del mismo modo que la materia nunca es la forma ni tampoco el primer eficiente, de la misma manera Dios, el alma y la *hyle* nunca pueden ser la misma realidad.⁵¹

También el *De anima* ocupa un lugar: Dios es un ser necesario y el alma y la *hyle* son seres posibles y, por tanto, no identificables.⁵² La *Metafísica*, por su parte, es tenida en cuenta en la siguiente argumentación: el primer motor nunca puede ser movido; Dios es el primer motor; la materia en cambio es movida, y el alma es el término de los cambios en la naturaleza. Por tanto, Dios, el alma y la *hyle* no pueden ser idénticos.⁵³

Derisibilis est David, “David es ridículo”, escribe en un momento San Alberto. El motivo de este comentario es que el maestro parisino pone al intelecto o *nous* como la sustancia material del alma. Seguidamente expone el Doctor Universal una serie de afirmaciones del mismo David dudosas en cuanto a su doctrina, las que provocan una conclusión similar: “este hombre (David) yerra en cuanto a la filosofía y en cuanto a la

⁴⁹“*Primum efficiens non subicitur passioni alicuius, quia aliter oporteret quod primum efficiens esset passum et esset agens primum et primum actum; sed prima materia in omni passione subiectum est; ergo impossibile est primum efficiens et primam materiam esse idem; sed Deus est primum efficiens, et hyle est prima materia; ergo Deus et hyle non sunt idem. Similiter nous sive intellectus sive mens secundum David separatur a corpore sicut impassibile a passibili; ergo erit immaterialis; ergo Deus et intellectus sive nous et hyle penitus sunt diversa*”. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 69.

⁵⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Physica* 1.2, c. 7; (198 a 24-25).

⁵¹ Cfr. *Ibid.* (191 a 7-12).

⁵² Cfr. *Ibid.* c. 12 (424 a17-19).

⁵³ Cfr. Son varios los lugares de la *Metafísica* que Alberto ha tenido en cuenta en este caso, especialmente el libro IX, tal como él mismo lo puntualiza. Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 69.

naturaleza...⁵⁴ Y ubica históricamente estos errores con una especie de genealogía de los mismos, basándose en el primer libro de la *Metafísica*,⁵⁵ y afirmando que provienen de unos antiquísimos filósofos pitagóricos que ponían el uno como principio de todo, especialmente Jenófanes que afirmó que el uno es todo, y que el mismo es Dios.⁵⁶ Esta doctrina panteísta es corroborada por David a través de textos de varios clásicos: Plutarco, Orfeo, Lucano y Séneca,⁵⁷ los cuales son transcritos por Alberto pero que, sin embargo, no se encuentran en la edición de los *Quaternulorum*.⁵⁸

Afirma por segunda vez San Alberto que todo esto es ridículo (... *hoc totum derisione plenum est...*), y justifica el apelativo con las consecuencias que se siguen de estas ideas panteístas, consecuencias a las que el mismo David ha arribado: las formas de las cosas existen sólo según los sentidos puesto que sólo existe la unidad de Dios, *noús* e *hýle*, o el único Uno como querían los pitagóricos. Por tanto, la magnitud y el movimiento del mundo existen también solamente según los sentidos, ya que, según la razón, no hay magnitud ni movimiento sino sólo algo impartible e inmóvil. También son sólo según los sentidos el tiempo y el lugar. Todo esto, evidentemente, va contra la fe y la razón.⁵⁹

Finalmente Alberto Magno presenta algunos argumentos de autoridad destinados a refutar las afirmaciones panteístas anteriores. El primero es un razonamiento del *De anima* de Gundisalvo: todo lo que tiene un comienzo es creado; el alma tiene un comienzo, por tanto es creada; lo creado y lo increado no son idénticos, por tanto Dios

⁵⁴ “*Hic autem homo ubique errat in philosophia et natura...*”. SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 70. Los textos de David de Dinanto a los cuales hace referencia san Alberto son: *Quaternulorum...*, p. 11, vv. 10-15; p. 44, vv. 27-29.

⁵⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* l. 1, c. 5 (985 b 23-ss).

⁵⁶ SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 70-71.

⁵⁷ Se desconoce el origen del texto de Orfeo. Los restantes son: PLUTARCO, *Chaeron.*, De Iside et Osiride 9C-E. (Plutarchi Chaeron. Moralia II, ed. Bernardakis p. 467-ss); LUCANO, *Bellum civile (Pharsalia)* 9, vv. 573-ss. (Ed. Shackleton-Baily pp. 246); SENECA, *Quaestiones naturales* l.1 Praef. n. 13 (Ed. P. Oltramare pp. 10-ss).

⁵⁸ Cfr. DAVID DE DINANTO, *Quaternulorum...*, p. 88, nota vv. 9-10.

⁵⁹ SAN ALBERTO MAGNO, *II P. Summae de creaturis*, 5, 2; t. 35, p. 71. No se encuentra entre los *Quaternulorum* el texto de David de Dinanto al que san Alberto hace referencia en este párrafo.

y el alma no idénticos.⁶⁰

La siguiente argumentación aparece también en la obra del Toledano. Todo lo que es imperfecto según el ser o según el *bene esse* desciende de lo que es perfecto según el ser o según el *bene esse*. El alma es imperfecta según el *bene esse*, es decir, según la ciencia y la virtud; por lo tanto desciende del primer ser perfecto, el cual es Dios. Entonces, el alma y Dios no son idénticos.⁶¹

Elabora San Alberto en esta sección el que quizás sea el razonamiento más interesante de todo el artículo. Plantea lo siguiente: todos aquellos que son idénticos son una sola potencia; entonces, si Dios y el alma son idénticos, son una sola potencia. Por tanto, si el alma puede hacer algo mal, Dios también puede hacer algo mal, puesto que la capacidad de hacer el mal está dada por esa misma potencia compartida entre Dios y el alma.

La cuestión que se plantea es si Dios realmente puede hacer algo mal, si Dios puede equivocarse en su actuar. San Alberto afirma que, efectivamente, Dios tiene la potencia de equivocarse, pero es una potencia no reducible al acto; es decir, es una potencia que no se actualiza pues esto iría en contra de lo que afirman autoridades tales como Aristóteles, que llama a Dios “pura bondad”,⁶² y también prueba que es el más noble y el óptimo, deseado por todos los motores inferiores.⁶³ Esta potencia de cometer errores u obrar el mal es entonces en Dios solamente una *potentia permittentis*, lo cual significa que es una potencia del que permite que los hombres obren el mal. Basa esta afirmación en San Anselmo y la ejemplifica con textos de Isaias y de San Pablo.⁶⁴ En el alma del hombre, en cambio, la potencia de obrar el mal es reducible al acto. Por tanto, es evidente que la potencia de Dios y la potencia del hombre no son una. Entonces, Dios y el hombre no son idénticos.

Las doctrinas panteístas tendientes a identificar a Dios, el alma y la materia

⁶⁰ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, c. 3; (ed. Muckle p. 43, vv. 1-ss).

⁶¹ *Ibid.* (ed. Muckle p. 43, vv. 12-14).

⁶² Cfr. ARISTÓTELES, *Liber de Causis* § 8 (9); (ed. A. Pattin p. 66; vv. 47-48).

⁶³ Cfr. *Id.*, *Metaphysica* 1.12, c. 7 (1072 b 28-30; 1072 a 23-ss.)

⁶⁴ Is. 63, 17: “*Quare Domine nos errare fecisti de viis tuis, indurasti cor nostrum ne timeremus te?*”; Rom. 1, 24: “*Tradidit illos Deus in passiones ignominiae, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis*”.

prima no constituirían ciertamente el peligro de herejía más importante del pensamiento cristiano en el siglo XIII. Su lejanía y crasa oposición a la doctrina evangélica impedían la posibilidad. Había que cuidar más bien las enseñanzas que presentaban sutiles diferencias o matices. El hecho de que el representante contemporáneo de este panteísmo fuera, casi exclusivamente, el ignoto y olvidado David de Dinant da prueba de ello.

San Alberto ha considerado sin embargo procedente una refutación de esta doctrina, en primer lugar, porque necesita despejar cualquier sospecha o error acerca del tema del origen y ser del alma, tema inicial de su *De homine* y, en segundo lugar, porque justamente el tratado se inscribe en una *Summa* acerca de las criaturas, donde debe todo estar consignado y resuelto.

Lo rescatable de este paso de la obra de San Alberto es la constatación, una vez más, de la profunda influencia de sus fuentes árabes y, por otro lado, el testimonio del manejo incipiente de las teorías aristotélicas recién introducidas a duras penas en los ámbitos universitarios y todavía consideradas altamente sospechosas por muchos.

RESUMEN

En el presente artículo, luego de una introducción destinada a situar el problema del origen del alma en el contexto medieval, se exploran las fuentes más significativas sobre las cuales trabaja San Alberto Magno en la elaboración del artículo 2 de la segunda cuestión del *De homine*: Avicena, Gundisalvo y David de Dinant, analizando los argumentos que toma de estos autores, los cuales pretenden demostrar la identidad entre Dios, la materia prima y el alma, dando lugar de ese modo a un planteo de tipo panteísta. Luego se examinan las razones que aporta el mismo san Alberto como respuesta a esta cuestión, basadas, principalmente en la metafísica aristotélica.

Palabras claves: Panteísmo – Alma – Dios – Materia prima

ABSTRACT

The author, after an introduction on the soul's origin problem in the Middle Ages, studies the most important sources of Albertus Magnus' *De homine* q. 2, a. 2: Avicenna, Gundissalinus and David of Dinant, and analyses the arguments taken from these writers who want to prove the identity among God, the *hyle* and the human

soul, a pantheist position. After that the author examines the reasons given by Albertus Magnus answering this position, based mostly on the Aristotelian metaphysics.

Key-words: Pantheism – Soul – God – *Hyle*.