

Mercedes Rubio

**El conocimiento de Dios
según Alberto Magno**



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

58

MERCEDES RUBIO

LOS LÍMITES DEL
CONOCIMIENTO DE DIOS SEGÚN
ALBERTO MAGNO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA 1379 - 1998
Pamplona

Nº 58: Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios*
según Alberto Magno
1998

Imagen de portada: Alberto Magno

© Mercedes Rubio

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
31080 Pamplona. Tfn.: (948) 42 56 00. Fax: (948) 42 56 36

EUROGRAF. S.L. Polígono Industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

A mis padres

ÍNDICE

CLAVE DE ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS	7
PRÓLOGO	9
I. INTRODUCCIÓN	11
1. Las fuentes de la filosofía de Alberto Magno	11
2. Las fuentes de la teología negativa.....	13
3. Las respuestas medievales sobre el conocimiento de Dios	15
II. LA NATURALEZA TRASCENDENTE DE DIOS.....	19
1. Infinitud y Simplicidad.....	21
2. La Potencia ^{divina}	25
III. EL CONOCIMIENTO DE DIOS A PARTIR DE LA REALIDAD SENSIBLE.....	33
1. Las notas de la causalidad divina	35
2. El conocimiento de Dios como causa de las perfecciones.....	40
IV. LA DENOMINACIÓN DE DIOS.....	45
1. El alcance del nombre divino	45
2. La legitimidad de las denominaciones afirmativas	53
V. LA CONCEPCIÓN JERARQUIZADA DEL UNIVERSO .	59
1. La analogía como relación ontológica.....	60
2. La analogía como relación gnoseológico-lingüística	68
VI. CONCLUSIONES	79
BIBLIOGRAFÍA	83

CLAVE DE ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS

Rev. scol. phil. et théol.: Revue scolastique de philosophie et théologie

RTAM: Recherches de théologie ancienne et médiévale

Rev. des sc. phil. et théol.: Revue des sciences philosophiques et théologiques

Rev. néosc. de phil.: Revue néoscholastique de philosophie
Modern sch.: The Modern Schoolman

AHDLMA: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age

I

INTRODUCCIÓN

1. Las fuentes de la filosofía de Alberto Magno

La tradición heredada por los pensadores latinos de los siglos XI y XII es la corriente platónico-agustiniana. En realidad, lo que se conoce directamente de Platón se reduce a la doctrina contenida en el *Timeo*; el resto de su pensamiento llega a través de los escritos de S. Agustín. Por esta razón, la filosofía platónica no plantea en este momento problemas de asimilación al pensamiento cristiano. De Aristóteles se conoce sólo la lógica: aparte de las *Categorías* y el *Peri Hermeneias*, precedidos por la *Isagoge* de Porfirio y otras obras lógicas medievales, Occidente permanece ignorante de la magnitud de la obra aristotélica. Sólo hacia 1200 entrarán en París la *Física*, la *Metafísica*, la *Ética* y la *Política*, a la par que algunas obras de Proclo, traducidas todas ellas del árabe por Gundissalinus en Toledo cincuenta años antes. Hasta el siglo XII la filosofía latina se reduce por tanto a lógica (dialéctica), y no se concibe al margen del estudio de la teología *-pagina sacra-*. Paradigmas de esta época son las obras de S. Anselmo y Pedro Abelardo. Con el siglo XIII entran en las Facultades de Artes los nuevos estudios profanos bajo el nombre de Aristóteles, que suponen un ejercicio de la razón que parecía estar exento de toda referencia a lo trascendente. En efecto, la *Física* y la *Metafísica* que llegan a París hacia 1200 presentaban incompatibilidades con una concepción cristiana del cosmos, más cercana en ese momento al platonismo¹.

¹ Sobre este tema, cf. VIGNAUX, P., *La pensée au Moyen Age*, París, 1958. Especialmente cap. 3.

PRÓLOGO

Este trabajo es parte de una investigación que realicé y presenté en 1993 como cumplimiento parcial de los requisitos para obtener el grado de Doctor. Con ella me inicié en el estudio de las fuentes de la Filosofía Medieval.

Quiero agradecer al Prof. Angel Luis González su labor docente durante los años de mi licenciatura en Filosofía, por haberme iniciado en el estudio de las claves de la Metafísica y de la Teodicea. En especial, le agradezco el haber dirigido este trabajo, y su aliento constante durante estos comienzos en el campo de la investigación filosófica.

Mi agradecimiento también al Prof. Enrique Alarcón, por sus valiosas y continuas orientaciones durante mi búsqueda de las claves del pensamiento albertino, y por haberme animado constantemente en mi interés por el mundo medieval.

En especial, quiero mencionar mi agradecimiento al Prof. Alejandro Llano, por la huella que ha dejado su labor intelectual y docente en mi formación universitaria. Fue la lectura de un libro suyo titulado *El futuro de la libertad*, cuando cursaba el primer año de la carrera en Málaga, lo que decidió mi traslado a la Universidad de Navarra. Desde entonces, su apoyo incondicional y su paciencia durante el tiempo que trabajé bajo su dirección han sido uno de los motores de mi posterior tarea investigadora y de mi permanente interés por el trabajo universitario.

Por último, agradezco a todas las personas que en el claustro del Departamento de Filosofía han tenido parte de un modo u otro en esta investigación. De todos he aprendido cosas valiosas, pero lo que en especial valoro es el haber aprendido allí lo que hace de un profesor universitario un maestro: el enseñar, además, lo que por definición no se encuentra en los libros.

El Aristóteles que reciben los maestros parisienses que desempeñan su labor en el siglo XIII no es todavía la traducción depurada a partir del griego que realizará Guillermo de Moerbeke, tras la prohibición de leer al Filósofo en las aulas hasta que fuera expurgada de toda *sospecha de error*, como se lee en la carta papal del 13 de abril de 1231 a la universidad de París². Algunos años antes el grupo de copistas y traductores de Toledo había servido de cauce hacia el Occidente cristiano a todo el *Corpus Aristotelicum*, procedente del mundo árabe y hebreo, junto con los escritos de sus comentaristas árabes. De este modo, la primera recepción de Aristóteles se realiza por las traducciones del árabe, con una acogida indiscriminada del pensamiento de los que se consideraban sus fieles intérpretes: Avicena y Averroes, Al-Farabí y Al-Kindi, además de las obras de los comentaristas de la Antigüedad: Temistio y Alejandro de Afrodisia. Por otra parte, se consideraban escritos peripatéticos una *Teologia* y el *Liber de Causis*, cuya autoría pertenecía en realidad a Plotino y Proclo respectivamente³.

El pensamiento árabe que dio a conocer a Aristóteles en Occidente reflejaba una clara influencia neoplatónica, y había recibido las obras peripatéticas a través de Siria, que —es interesante recordarlo— constituía el enclave de una de las más primitivas y florecientes comunidades cristianas. Hay que señalar también que el Pseudo Dionisio, como se ha sabido siglos después, procedía muy probablemente del mundo sirio y, sin duda, del neoplatonismo.

Heredero de esta tradición, S. Alberto ha recibido una formación completa en el pensamiento platónico-agustiniano, que trata de armonizar con las recién llegadas traducciones del Aristóteles árabe y los comentarios hebreos. No parece que le diera tiempo a asimilar la posterior traducción del

² Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 79. París 1889.

³ Cf. BOOTH, E., "Conciliazioni ontologiche delle tradizioni platonica e aristotelica in Sant'Alberto e San Tommaso", en *Sant'Alberto Magno, l'uomo e il pensatore*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 15 (1982), pp. 62-63.

griego de Guillermo de Moerbeke⁴. Al mismo tiempo, recibe las obras de los comentaristas aristotélicos de la Antigüedad, Temistio y Alejandro de Afrodisia, y dedica mucha atención a los pensadores árabes y judíos.

De su formación platónico-agustiniana recibe la doctrina del ejemplarismo y el trascendentalismo de las ideas eternas (ideas divinas según el pensamiento de Agustín), y trata de armonizarla con el esquema dionisiano *exitus-reditus*, según el cual todas las cosas proceden del ser divino en su ser y en su inteligibilidad. Del aristotelismo neoplatonizante obtiene una concepción ontológico-dinámica del mundo: ser y devenir, acto y potencia configuran la realidad sensible.

2. Las fuentes de la teología negativa

El neoplatonismo es una constante en la filosofía de los siglos IV al XII. Las obras filosófico-teológicas de este período vuelven continuamente sobre una misma cuestión: si el alma posee una aptitud natural para lo puramente inteligible, y cómo se realiza esa ascesis del conocimiento. El neoplatonismo retoma con fuerza este tema clave de la filosofía platónica por la confluencia de dos intereses: la difusión en oriente próximo de las creencias paganas y prácticas esotéricas, y la aparición y rápida difusión del cristianismo entre intelectuales de formación neoplatónica, que buscan explicar racionalmente la contemplación de Dios como fin último del alma humana. De este modo, la controversia se hace común a todo el oriente próximo y cala en las mentes de los pensadores árabes.

El máximo representante de la corriente neoplatónica, Plotino, fue rápidamente difundido en el occidente cristiano. Se sabe que S. Ambrosio, maestro cristiano de S. Agustín,

⁴ Cf. Bernhard Geyer, *Alberti Magni Metaphysica Libros quinque Priores*, Prolegomena, p. X, 44-53. Colonia 1960.

conoció y utilizó algunos pasajes de las *Enéadas* de Plotino⁵, y que fue también influido por el *De beatitudine* del mismo autor y por los tardíos exégetas del *Fedón* o *de immortalitate animae*⁶. De cualquier manera, los elementos neoplatónicos son abundantes en su escritos. En la misma línea que Plotino escribe Porfirio un *Sobre el retorno del alma*, donde expone su doctrina sobre la purificación del alma intelectual por la sabiduría, de modo que sea capaz de contemplar las verdades eternas o Ideas.

Heredero de Plotino y Porfirio, ya en la escuela de Atenas, Proclo escribe su *Liber de Causis*, que será atribuido a la filosofía peripatética hasta bien entrado el siglo XIII, y un comentario al *Parménides* de Platón que constituirá el fundamento de la teología negativa recogida por el Pseudo Dionisio Areopagita.

En el siglo IV, Sinesio de Cirene deja planteados los principales problemas de los pensadores cristianos del neoplatonismo alejandrino⁷. Es interesante recordar que la escuela de Alejandría tiene sobre sí la responsabilidad de haber compilado los *Commentaria in Aristotelem Graeca* que llegarán después a Occidente. Entre las aportaciones de Sinesio no es menor la de ser uno de los primeros en recoger la metáfora de la luz, que tan fecunda será en los siglos siguientes y sobre todo en el pensamiento de Alberto Magno y Tomás de Aquino para explicar la naturaleza del conocimiento humano y la visión intelectual, así como para fundamentar la doctrina de la participación en el ser: "la luz es a la verdad lo que el ojo es a la mente. Como el ojo sería dañado por el exceso de luz y como la oscuridad es más útil para los que tienen una visión

⁵ Para más información, cf. COURCELLE, P., "Plotin et S. Ambroise", en *Revue de Philologie*, 1 XXVI (1950), pp. 29-56; cf. también *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris, 1950. pp. 93-138.

⁶ Para este tema, cf. SOLIGNAC, A., "Nouveaux parallèles entre S. Ambroise et Plotin: le 'de Jacob et vita beata' et le Enn. I.4", en *Archives de Philosophie*, XX (1956), pp. 148-156; HADOT, P., "Platon et Plotin dans trois sermons de S. Ambroise", en *Revue des Etudes Latines*, XXXIV (1956), pp. 202-220.

⁷ Cf. MARROU, H. I., "Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino" p. 167, en *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989. Ed. por A. Momigliano.

débil, así el mito puede ser beneficioso para la gente común⁸.

Otro escrito que sobresale en el oriente neoplatónico cristiano es el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, que defiende la preexistencia del alma como modo de explicar su independencia del cuerpo y su aptitud para lo puramente inteligible. Esta obra aparece citada en el comentario al *De divinis nominibus* de S. Alberto como una *auctoritas*, porque se atribuye a S. Gregorio de Nisa durante toda la Edad Media. S. Alberto no compartirá, sin embargo, las tesis de este escrito.

Así, hay en los siglos previos al esplendor medieval una concepción de la realidad fuertemente marcada por el neoplatonismo, tanto en Oriente como en Occidente. Herederos de Platón, Plotino y Proclo ponen las bases del pensamiento en oriente y dejan una fuerte huella en el genio de S. Agustín. No en vano el alejandrino Plotino enseñó también en Italia, donde tuvo por discípulo a Porfirio, en el siglo III. S. Agustín realizará cien años después la síntesis que daría a los pensadores medievales un punto de apoyo firme para la reflexión cristiana de casi diez siglos.

3. Las respuestas medievales sobre el conocimiento de Dios

El siglo XII representa el esfuerzo por recopilar, de manera más o menos homogénea, la confusa materia que se ofrece al trabajo especulativo. No son todavía las grandes elaboraciones sistemáticas, sino reuniones de todo lo aportado por la razón en los siglos anteriores para ilustrar los grandes temas del pensamiento. Destaca sin duda entre todas la recopilación de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que será el principal texto de guía para la filosofía y la teología del siglo XIII en la línea de la más pura tradición agustiniana. El *De anima* atri-

⁸ SINESIO, Epist. CV (Petavius, p. 248). Fitzgerald, p. 200. Citado por H. I. Marrou, id., p. 168.

buido a Gundissalinus (traductor del Aristóteles árabe en Toledo) es una síntesis de todo lo razonable que se encuentra en los filósofos sobre el alma. Avicena, Avicibrón, Boecio, S. Agustín, S. Bernardo y otros muchos aparecen en sus páginas, al hilo de su inquietud común sobre el problema de un conocimiento de lo puramente inteligible sin intermediario. Recoge la ya universal metáfora de la luz, del conocimiento como iluminación. El *De causis primis et secundis*, atribuido también al traductor toledano, transmite mucho de Escoto Eriúgena y recoge una extraordinaria reunión de textos de *auctoritates*: Agustín, Gregorio de Nisa, Dionisio Areopagita, Avicena.

La influencia plotiniana se hace sentir en el pensamiento cristiano en los escritos de S. Máximo el Confesor, el Pseudo Dionisio, Escoto Eriúgena y Gilberto Porretano. Se difunde en Siria y Arabia, donde es recogida en el siglo XI por Avicena y Averroes.

En la línea agustiniana se encuentran Hugo y Ricardo de S. Víctor, que utilizan también la lógica aristotélica para la especulación teológica en la más pura tradición dialéctica. Máximo representante de esta tradición es el argumento de S. Anselmo para probar la existencia de Dios, que busca la evidencia de la sola razón dialéctica, desligada de todo conocimiento sensible. Apoyándose en otro aspecto de la rica tradición agustiniana, S. Buenaventura aporta una solución sobre el modo de acceso a lo infinito que prescinde del conocimiento, a causa de su insalvable deficiencia. La volición —afirma— es la facultad que permite la superación de la distancia infinita que separa a la criatura del Creador. S. Alberto objetará a S. Buenaventura que ninguna facultad del alma puede quedar inutilizada en el acceso a la causa primera de todo ser. Esta atención al papel de la facultad intelectual está presente en la obra de Dionisio Areopagita, lo que moverá a S. Alberto a comentar la totalidad del *Corpus Dionisianum*.

Se produce un renacer de los estudios dionisianos, ya en los comienzos del siglo XIII, promovido por este interés por el problema del conocimiento de Dios. En este renacimiento de la teología negativa se distinguen tres corrientes interpretativas que mencionaré brevemente a continuación.

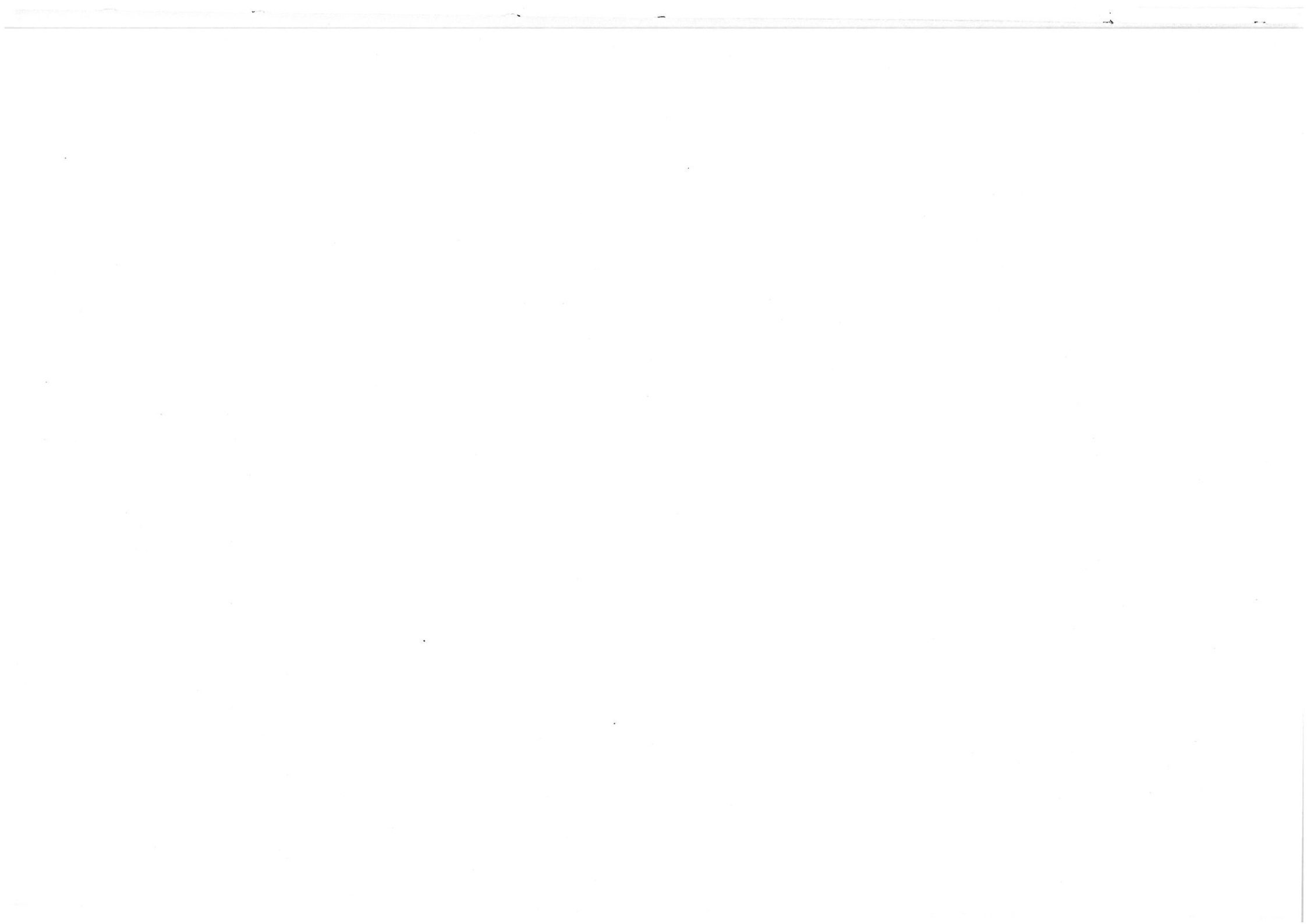
La línea más tradicional de los agustinianos se caracteriza por interpretar al Pseudo Dionisio de manera poco crítica, con clara tendencia psicologista. Destaca una segunda corriente que podríamos llamar antiintelectualista. En esta línea se sitúan Ricardo de S. Víctor, Guillermo de S. Tierry, Tomás Gallus (o de Verceil) y S. Buenaventura⁹. Tomás Gallus, de la escuela de S. Victor, revisa y publica hacia 1220 un gran número de extractos, glosas, paráfrasis y comentarios sobre las difíciles obras del Areopagita¹⁰. Por último, aparece el proyecto de S. Alberto, que busca la racionalidad en el conocimiento de Dios a través del estudio de la aportación dionisiana. Trata de poner en evidencia frente a los agustinianos y sobre todo frente a los antiintelectualistas el estatuto rigurosamente intelectual del camino descrito por Dionisio, por medio precisamente de la negatividad metódica que se trasluce en sus escritos¹¹. S. Alberto precisa que la negatividad descrita por Dionisio se despliega tanto en el nivel noético como en el ontológico. Delimita así el nivel natural del conocimiento, al señalar las notas que caracterizan a la negatividad metódica como propiamente intelectual.

En el estudio que sigue he buscado las claves del pensamiento albertino sobre el problema del conocimiento de Dios, centrándome sobre todo en su comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita. Me he ayudado, sin embargo, del resto de sus comentarios al *Corpus Dionisiannum* y de las demás obras suyas que enumero en la Bibliografía, cuando ha sido necesario para esclarecer algún punto de su doctrina.

⁹ Para más información sobre esta corriente, cf. WÉBER, E. H., "L'interprétation par Albert le Grand de la théologie mystique de Denys le Ps-Aréopagite", en *Albertus Magnus-Doctor Universalis. 1280-1980*, editado por Meyer-Zimmermann, Mainz 1980, pp. 409-439.

¹⁰ Sobre este tema, cf. THÉRY, G., "Chronologie des oeuvres de Thomas Gallus, abbé de Verceil", en *Divus Thomas*, 37 (1934), pp. 469-496.

¹¹ Cf. WÉBER, E. H., art. cit. p. 410.



II

LA NATURALEZA TRASCENDENTE DE DIOS

En 1244¹, tres años después de la condena del obispo de París a un elenco de tesis que rechazaban la posibilidad de la contemplación de Dios por los bienaventurados², Alberto de Lauingen³ comenta en la universidad parisiense el libro I de las Sentencias de Pedro Lombardo⁴. Las tesis objeto de la condena recogen la idea entonces imperante en los ambientes académicos de que el único conocimiento posible de Dios es el que se sitúa bajo una perspectiva de causalidad⁵: negativos o positivos, los nombres divinos no permiten obtener un conocimiento independiente de su actividad creadora⁶.

¹ Continúa abierta la polémica sobre la datación de la obra albertina. Para la fecha del comentario al libro I de las *Sentencias* recojo la hipótesis de D. O. LOTTIN en su artículo "Commentaire des Sentences et Somme Théologique d'Albert le Grand". Otra fecha posible es el año 1245, según viene sugerido en la Introducción a la *Summa Halensis* de la Bibliotheca Franciscana Scholastica. Quaracchi, 1951.

² Condena de 1241. Cf. *Chartularium universitatis parisiensis* I, parte 1, n° 128 (pp. 170-172).

³ *Magister de Teologia* en París en la década de 1240-1250. Cf. WÉBER, E., "Langage et méthode négatifs chez Albert le Grand", *Rev. scol. de phil. et théol.* 65 (1981), p. 76.

⁴ Para este tema cf. GLORIEUX, P., *Répertoire des Maitres en théologie de Paris au XIII siècle*, I. París, 1933 n° 6; LOTTIN, D. O., "Commentaire des Sentences et Somme Théologique d'Albert le Grand", en *RTAM* VIII (1936), pp. 117-153.

⁵ Sobre este tema, cf. DE CONTENTSON, P.-M., "La théorie de la vision de Dieu au début du XIII siècle", en *Rev. des sc. phil. et théol.* 46 n° 2 (1962); DONDAINE, H.-F., "L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII siècle", en *RTAM* 19 (1952).

⁶ Cf. RUELLO, F., "La Divinorum nominum Reseratio selon Robert Grosseteste et Albert le Grand", en *AHDLMA* (1959-60), p. 100.

El motivo de la condena es teológico: si no puede existir un conocimiento humano de Dios que prescindiera de los sentidos y de toda criatura, si se afirma que la naturaleza misma del entendimiento humano impide un conocimiento inmediato del ser divino, entonces se niega lo que según los teólogos es el fin último del hombre: la visión de Dios *facie ad faciem*. S. Alberto sabe que este fin es conocido únicamente por la fe, pero se da cuenta también —y por ello interesa principalmente su pensamiento— de que si esto es así, debe haber en la configuración natural de la inteligencia humana un atisbo de su orientación a ese fin. Por eso se propone investigar y mostrar cómo la naturaleza de un entendimiento cuyo objeto propio son las cosas finitas y sensibles deja abierta también la posibilidad del conocimiento de una realidad puramente inteligible e infinita.

Para ello debe precisar cuál es el alcance del entendimiento humano en su ejercicio natural, y sobre todo en qué consiste la dificultad de un objeto de conocimiento de las características del ser divino. S. Alberto considera que gran parte de las dificultades que los objetores plantean se basan en la falta de precisiones terminológicas y por tanto en una deficiente comprensión del problema, que él tratará de subsanar a lo largo de sus lecciones. Al hilo de este esfuerzo de precisión de S. Alberto voy a intentar recoger en este trabajo los elementos claves de su pensamiento sobre el conocimiento natural de Dios y sobre las condiciones de lo real que lo hacen posible.

En este primer capítulo me voy a centrar en las características del ser divino que parecen imposibilitar su conocimiento por parte de una inteligencia limitada. En el segundo se verá de qué modo toda la realidad finita hace referencia al ser divino. En el tercer capítulo se estudiarán las características del conocimiento de Dios que transmiten las cosas sensibles. Por último analizaré las condiciones de la estructura de lo real y del mismo entendimiento humano que hacen posible el conocimiento natural de Dios.

1. Infinitud y Simplicidad

En la distinción I de su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, S. Alberto se plantea la cuestión "Si Dios pueda ser conocido por algún intelecto creado". ¿De qué modo puede un intelecto finito conocer lo infinito? ¿Cómo un entendimiento cuyo punto de partida está en lo sensible es capaz de alcanzar el conocimiento de lo puramente inteligible, del ser increado? Pues la distancia entre ambos es infinita⁷.

Conocer algo significa conocerlo por esencia; pero para que haya verdadero conocimiento debe haber proporción entre el cognoscente y lo conocido. En el caso del intelecto finito y el ser cuya esencia es infinita e indiscernible de su mismo ser, no hay commensuración posible, luego parece que no puede haber un conocimiento real de Dios⁸. Este conocimiento es el de la visión intelectual. Además, el conocimiento que comienza por los sentidos discurre siempre por vía de composición o por vía de resolución. Pero Dios es simple, y no es verdadero conocimiento el que se obtiene añadiendo términos o dividiendo la noción de un ser absolutamente simple⁹. Efectivamente, si se ve, se ve en su totalidad. Como esto no es cierto, hay que concluir que nada de Dios es alcanzable por una inteligencia finita¹⁰.

Este es el núcleo de los principales argumentos que se plantean en el paso a la segunda mitad del siglo XIII. A partir de él podemos deducir cuáles son los dos elementos que parecen negar la posibilidad del conocimiento del Absoluto: la infinitud y la simplicidad de la esencia divina¹¹. Dios es incomprendible por ser infinito, pero si algo podemos alcanzar de su ser, a causa de su simplicidad ese conocimiento nos

⁷ Alb., *In I Sent.*, d. I B, a 15, arg. 2 (p. 20).

⁸ *In I Sent.*, d. I B, a 15, arg. 7 (p. 20).

⁹ *In I Sent.*, d. III A, a 1, sed contra, arg. 3.

¹⁰ *In I Sent.*, d. I B, a 15, arg. 10 (p. 20).

¹¹ Para este tema, cf. CATANIA, F., "Divine Infinity in Albert the Great's Commentary on the "Sentences" of Peter Lombard", en *Mediaeval Studies* XXII (1960) pp. 27-42.

debe poder decir todo de él. Sin embargo, lo simple no puede ser objeto del entendimiento humano, porque éste ejerce su función componiendo y dividiendo los términos de la cosa, y lo simple carece de términos. La simplicidad es por eso una nota implícita de lo infinito.

En un intento de reconciliar la simplicidad divina con la posibilidad de alcanzar algún contenido cognoscitivo de su realidad, S. Alberto afirma que: ‘Dios ‘simpliciter’ es incomprendible, y esto es porque es infinito; así, no puede alcanzarse sino ‘secundum quid’, es decir, conociendo lo que significa ser infinito’¹².

La esencia divina se presenta al entendimiento como simple y al mismo tiempo como excediéndolo infinitamente. Su esencia no es susceptible de comprensión (*comprehensio*) porque la razón de infinito hace referencia precisamente a lo que queda fuera del entendimiento¹³, pero es alcanzada por el intelecto creado hasta cierto punto, es decir, de modo que siempre queda potencia divina fuera de él¹⁴. Infinitud se identifica con inmensidad de potencia –virtud– y esencia, y es esta identificación de la potencia y la esencia divinas debido a su simplicidad lo que deja abierta la posibilidad de alcanzar algún conocimiento de Dios en cuanto que la potencia se manifiesta de modo limitado a las inteligencias finitas en sus efectos, como se verá en el próximo apartado¹⁵.

¹² *In I Sent.*, d. I B, a 15, ad 5 (p. 21). La traducción de todos los textos de S. Alberto que recojo en castellano a partir de ahora es mía.

¹³ “Quia infinitum ponit rationem suam respectu eius quod est extra intelligentem”. *In I Sent.*, d. I B, a 15, ad 10 (p.21).

¹⁴ “Ad aliud dicendum, quod infinitum attingi quidem potest, sed aliquid eius semper manet extra attingentem: et ideo in eo quod est infinitum dicitur non attingi: et hoc sic patere potest: infinitum in quantitate est (ut dicit Philosophus) cuius partes accipienti semper est aliquid extra accipere. In spirituali autem natura increata non est infinitum in quantitate molis, sed quantitas virtutis dividitur ad extra, secundum ea in quae potest: et ideo intellectus attingens Deum attingit ipsum, ita quod multum et infinitum virtutis semper est extra ipsum: et quia virtus sua est essentia sua, ideo etiam inmensitas essentiae est extra intellectum”. *In I Sent.*, d. I B, a 15, ad 8 (p. 21).

¹⁵ *In I Sent.*, d. I B, a 15, ad 10 (p.21).

S. Alberto concluye que hay que distinguir dos sentidos de la palabra *comprehensio*, deduciéndolos de sus respuestas a las objeciones que se acaban de plantear: en el primer sentido se alcanzan los términos de una cosa; en el segundo se alcanza perfecta y definitivamente algo como el fin propio. Es este último el único modo que tiene el entendimiento finito de alcanzar la esencia divina, porque no lleva implícita la exigencia de abarcar la totalidad de la cosa alcanzada: “podemos alcanzar a Dios con la mente, pero no comprenderlo”¹⁶.

Que los términos de una cosa pueden ser alcanzados significa que puede ser definida, y una definición exige que la cosa definida sea compleja, que se pueda dividir en partes, porque lo comprendido consta al menos de dos dimensiones: lo que la cosa es en sí, sin referencia a lo que no es ella, y aquello por lo que se distingue del resto. Lo que la cosa es, es decir su esencia, es la simple afirmación de la cosa. En cambio lo que la distingue del resto es su definición porque contiene y explicita sus elementos propios –sus términos–. En la práctica en todo conocimiento la esencia de la cosa es al mismo tiempo lo que la distingue de las demás, lo que la define. Sin embargo, si se puede pensar en una cosa cuya esencia no tenga contrario por ser infinita y simple, no podrá ser definida y por ello tampoco afirmada plenamente por una inteligencia finita. Una afirmación puede ser compleja –compuesta– para el cognoscente, pero no tiene por qué serlo en sí misma, mientras que la composición que exige la definición de una cosa es composición de suyo y también para el cognoscente¹⁷. La afirmación *simpliciter* de una cosa cuya

¹⁶ “Ad hoc autem quod posset quaeri, utrum Deus sit comprehensibilis? Dicendum, quod duplex est comprehensio, scilicet, quae est tactus intellectus super terminus rei: et sic non comprehenditur. Unde Augustinus ad Paulinam. *Attingere Deum mente possumus, comprehendere autem minime*. Est etiam comprehensio quandoque perfecta consecutio alicuius ut finis, quae consecutio praecipue sit affectu: et sic comprehenditur Deus, ut dicit Apostolus”. *In I Sent.*, d. I B, a 15, Dubium (p. 21).

¹⁷ “Licet affirmatio simpliciter sit incompacta de ipso quoad nos tantum, complexio tamen quae exigitur ad definitionem, est incompacta simpliciter et quoad nos. Et est duplex causa quare non definitur Deus. Una quia simplex est, et definitio exigit plures partes essentialiae: unde simplicia, ut punctum, negatione describuntur. Alia causa est, quia est

esencia es infinita no es alcanzable por el entendimiento finito, y por eso S. Alberto asegura que a Dios se le conoce más por lo que no es que por lo que es, del mismo modo que algo simple como es por ejemplo el punto se describe negativamente, pero no es posible definirlo afirmativamente. Podemos *afirmar* el punto, pero para comprenderlo no es posible definirlo sin el ejercicio mental de la negación.

En el texto citado S. Alberto añade que Dios no es definible porque es fin de todas las cosas, y en cuanto que fin no es finito. Sin embargo en otros lugares dice algo más: que en realidad lo que es fin no es en sí ni finito ni infinito, y por tanto la infinitud que se atribuye a Dios es tan solo una categoría mental exigida por el entendimiento limitado¹⁸, que sólo indica que siempre queda algo cognoscible fuera del entendimiento.

Hay ya elementos suficientes para distinguir a partir de la concepción albertina de la infinitud divina –atributo clave en el que se apoyaban las doctrinas contrarias a la posibilidad de conocer la esencia divina– dos vías de investigación. La primera surge de la noción de infinito como ausencia de limitación por las criaturas en el nivel ontológico, con su vertiente gnoseológica de la incomprendibilidad divina por parte del entendimiento finito. Si Dios es lo que carece de opuesto, entonces el camino más adecuado aunque más difícil para el conocimiento de su realidad es el ejercicio de la negación. La segunda vía abierta por la noción de infinitud es la concepción de la esencia divina como fuente de innumerables efectos a partir de los que es posible alcanzar algunos aspectos de la naturaleza divina.

finis omnium, et finis secundum Philosophum non est finitus: unde non est finitus terminus infra quos eius essentia concludatur, quod exigitur ad deffinitionem". *In Cael. Hier.*, c2, p. 27, 20-30.

¹⁸ Ms. Vat Lat 781, fol. 16v col. 2.

2. La Potencia divina y la trascendencia

En los textos anteriormente expuestos, S. Alberto menciona la potencia *-virtus-* como lo que, identificándose con la esencia divina, excede siempre absolutamente al entendimiento creado. Ahora bien, la potencia divina es alcanzable a partir del conocimiento de sus efectos, que son todos los entes finitos. Por ello desarrollaré en el siguiente capítulo la noción de Dios que se obtiene a partir de la realidad sensible. Más adelante se verá cuáles son las procesiones benéficas de Dios sobre las criaturas que dan origen a los nombres divinos. Pero antes me propongo desarrollar los implícitos de lo que significa el infinito como trascendencia, como aquello que carece de contrario.

S. Alberto ha mostrado ya que no repugna al entendimiento la posibilidad de conocer al ser increado, al decir que el ser infinito es una categoría mental y que por tanto es posible alcanzarlo como se alcanza el fin propio, sin necesidad de comprenderlo totalmente. Pero esto no es suficiente: es preciso aclarar que ese conocimiento es alcanzable por las solas fuerzas naturales.

Nada más lejos de su espíritu de filósofo y científico —es abundantísima la investigación que se ha realizado hasta hoy sobre su obra como físico, astrónomo, biólogo...¹⁹— que dejar la consideración del contenido del conocimiento de Dios al ámbito de la Teología, cuyo punto de partida son las verdades reveladas, o de la Mística. Por eso un poco más adelante, en la distinción III del comentario al mismo libro de las *Sentencias*, retoma esta cuestión para dar un paso más: ¿Qué es lo que conocemos de la realidad increada? ¿Cuál es el contenido conceptual alcanzable por la sola potencia natural del conocimiento humano? Comienza preguntándose si la sola razón alcanza únicamente la existencia de Dios o si es capaz de

¹⁹ Cf. hasta 1931: LAURENT-CONGAR, "Essai bibliographique albertienne", en *Revue Thomiste* XXXVI (1931), pp. 260-292. De 1931 a 1958: CATANIA, F., "A Bibliography of St. Albert the Great", en *Modern Sch.* XXXVII, Nov. (1959). Hasta 1980: O'MEARA, T. F., "Albert The Great: a Bibliographical Guide", en *The Thomist* 44 (1980), pp. 597-598.

alcanzar algo más: “Si los filósofos han conocido de Dios sólo que es”²⁰.

Alberto expone cinco argumentos que dan una respuesta afirmativa a esta pregunta: ni la misma noción de Dios como ser infinito y trascendente ni los seres contingentes parecen manifestar otra cosa que la sola existencia de un primer principio de todo. Los tres últimos argumentos se apoyan explícitamente en el conocimiento que se obtiene a partir de la existencia de los seres causados. Me voy a centrar en los dos primeros, que defienden la imposibilidad de conocer otra cosa que la existencia del ser divino por lo que se desprende de la misma noción de ser trascendente y simple.

Puesto que, como se decía al principio, es una causa que dista infinitamente de lo causado, parece que no es posible conocer de ella sino que es²¹. Sin embargo, es una contradicción *in terminis* afirmar que, conociendo la existencia de algo, no es posible conocer absolutamente nada de lo que esa cosa es. Por eso S. Alberto distingue dos modos según los cuales es posible conocer algo a partir de sus efectos: el primero es la proporción entre la causa y lo causado, pero en el caso de la causa primera del ser, esa proporción es nula. La distancia es infinita y por tanto no es posible medirla. Este camino no transmite por esta razón ningún conocimiento del principio de todo ser. Hay sin embargo un segundo camino —añade S. Alberto— que sí transmite un conocimiento de la causa y salva su trascendencia: es el camino por la consideración de la *ratio* divina de la cual procede lo causado, que éste manifiesta en sí: “Si se considera la razón *-ratio-* por la cual lo causado hace referencia a su causa según que procede de ésta (de la causa) por aquella (razón), y se conserva de modo que no parece muriendo en la nada, y es gobernada de modo que apetece el bien, de este modo la causa se refleja en lo causado, y está en él esencial, preesencial y potencialmente; y así puede ser conocida en el mismo causado”²².

²⁰ *In I Sent.*, d III A, a 2, Titulus.

²¹ *In I Sent.*, d III A, a 2, arg. 1.

²² *In I Sent.*, d III A, a 2, Solutio.

S. Alberto afirma ya al inicio de la *solutio* que, aunque no sea posible por la trascendencia divina conocer su *quid est*, el intelecto creado es capaz de conocer de Dios *quid non est*. Pero el análisis de este camino queda para un trabajo posterior.

El segundo argumento es un interrogante que está presente desde el comienzo de la investigación albertina: “Además, objetan algunos, no hay conocimiento sino por abstracción de la especie de lo conocido: pero de lo simplicísimo no hay abstracción; luego de lo simplicísimo no hay conocimiento: Dios es simplicísimo, luego no se conoce²³”.

Si no hay conocimiento sino por abstracción de la especie de lo conocido no es posible conocer al ser simplicísimo, porque de lo simple no puede obtenerse un concepto. Efectivamente, ¿qué tipo de conocimiento de lo infinito, simplicísimo y puramente inteligible puede tener un entendimiento que es capaz de actuar solamente por medio de contrastes, de la percepción de luces y sombras en la universalidad de los seres contingentes? Con otras palabras, si todo conocimiento empieza por los sentidos y de la causa primera de todo ser no puede haber imagen, ni la analogía es verdadero conocimiento de algo tal cual es, no será posible ni *in via* ni *in patria* —como afirmaban las proposiciones condenadas en 1241— conocer algo del ser increado independientemente de lo que conocemos en sus efectos. Pero este conocimiento a partir de los efectos es impropio en el caso de la esencia divina, como se verá.

Merece la pena detenerse en la respuesta de S. Alberto: “Decimos que aquella objeción es despreciable, puesto que la abstracción del intelecto no es abstracción de la forma a partir de la materia, sino más bien de la especie a partir de aquello de lo cual es especie; y a lo simplicísimo como aquellas especies no repugna esta abstracción, puesto que no exige composición, sino más bien recepción de la intención de la cosa solamente. En todo una cosa es la cosa y otra la intención de la misma en el alma. Además, no es verdad que no haya conocimiento por la propia especie de la cosa: nosotros cono-

²³ *In I Sent.*, d III A, a 2, arg. 2.

comos la causa en la especie de sus efectos, como el motor en la especie de lo movido; y así puede haber conocimiento natural del Creador por la especie de la criatura”²⁴.

S. Alberto define aquí el sentido del término *abstractio* según su pensamiento. Existe un ejercicio de la abstracción que se realiza en los niveles sensible, imaginativo y estimativo, pertenecientes los tres al ámbito sensible²⁵. Sin embargo, en el lenguaje filosófico de Alberto esta palabra se refiere principalmente al acto con el cual la mente recibe en sí y posee la cosa conocida pero sólo representativa o intencionalmente, porque *aliud est res, et aliud est intentio ipsius in anima*. Aunque en otros lugares emplea la palabra *abstractio* para designar la extracción de las notas comunes en la confrontación de diversos particulares, y más propiamente aún la actualización de la esencia inteligible a partir de la imagen que la contiene sólo potencialmente, en esta ocasión quedan excluidos estos dos sentidos, porque ambos son aplicables exclusivamente al conocimiento de lo sensible, “puesto que la abstracción intelectual no es abstracción de la forma a partir de la materia”.

La intencionalidad —*intentio*— de la cosa queda entendida como espiritualidad o inmaterialidad; es la especie como *intención* de la cosa la que es recibida en el entendimiento, “y a lo simplicísimo como a aquellas especies no repugna esta abstracción, puesto que no exige composición, sino más bien recepción de la intención de la cosa solamente”²⁶.

El argumento se refiere a la simplicidad divina que, efectivamente, no es conceptualizable porque para la elaboración de un concepto se requiere la intervención del principio de no contradicción. Puesto que Dios no tiene contrario, no es posible obtener concepto de él. Alberto responde con una referencia a la simplicidad de las especies inteligibles. Estas son inmateriales, pero su simplicidad no es equiparable a la del ser puramente inteligible porque aquellas son susceptibles de

²⁴ *In I Sent.*, d III A, a 2, Solutio, ad 2.

²⁵ Sobre este tema, cf. DAHNERT, U., *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der 'abstractio'*. Leipzig, 1934.

²⁶ Cf. nota 8 de la página 21.

composición con otras nociones, mientras que la noción de Dios permanece confusa en el entendimiento y totalmente heterogénea respecto de cualquier otra noción. Así lo aclara en el *De Divinis Nominibus*, afirmando que lo simple que es susceptible de composición no es la última simplicidad²⁷. Este problema está latente en la mayor parte de su producción filosófica posterior. Es muy probable que se decidiera a realizar la empresa monumental del comentario al *Corpus Dionysianum* precisamente con la intención de aclarar —entre otros— este problema. La interpretación más factible de este argumento es la siguiente: de Dios no hay concepto, luego o bien es posible un conocimiento sin concepto, o no hay conocimiento posible de Dios.

Es muy interesante su respuesta por lo que revela sobre su noción de *ratio* como manifestación de la potencia divina. La especie de los efectos no transmite el simple conocimiento de la causa como causa sino que dice algo más de ella. Nombrados como Vida, Sabiduría y Bondad no hacen por sí mismos referencia a algo que es causa de otra cosa, y por lo tanto la actividad causal de la potencia divina dice de su naturaleza algo más que su simple existencia.

Aún más, supuesto que Dios no hubiera creado, no por ello dejaría de ser sabio, bueno, etc. La vía abierta por la potencia divina para el conocimiento de la esencia de Dios no deja al cognoscente anclado en el nivel creatural —aún cuando sin él no le es posible acceder a ese conocimiento—, sino que le sitúa intencionalmente en la misma trascendencia divina, despegándole de unas realidades —sus efectos— cuya existencia no viene necesariamente dada por la existencia de Dios. La tercera objeción, que negaba la posibilidad de conocer la causa a partir de unos efectos que no vienen exigidos por la naturaleza de dicha causa²⁸, se convierte así en un argumento más en favor de la validez de la vía afirmativa o por la potencia —causalidad— divina.

²⁷ *In Div. Nom.* c 1, 16, 67-75 (p. 8).

²⁸ “Praeterea, posito Deo, non de necessitate ponitur creatura: ergo videtur, quod creatura nihil manifestat de Creatore”. *In I Sent.*, d III a 3, arg. 2 (p. 56).

Cada *razón* expresa un aspecto fundado en la realidad divina y es distinta de las demás *razones*, no son simples sinónimos. Cada una de esas *razones* es por tanto un nombre divino que se obtiene a partir de los efectos de la potencia divina, pero que por su contenido, en cuanto que es la percepción de la intención simplicísima de la cosa, es indiferente a la finitud y a la infinitud²⁹. Por eso Dios es cada *razón* percibida en sus efectos independientemente de toda causalidad. Aunque los nombres divinos expresan de hecho la causalidad divina, no se aplican a Dios en cuanto causa, sino que dicen lo que Dios es en sí mismo.

S. Alberto describe aquí el conocimiento que transmite la especie de la criatura sobre su causa diciendo que es al modo como se conoce el motor en la especie de lo movido, pero años más tarde escribirá más explícitamente en su *Comentario a la Epístola I* del Pseudo Dionisio: “Pero el intelecto se fija en el mismo Dios como en el término de la visión, puesto que el intelecto que accede al efecto, profundiza y en él ve al mismo Dios”³⁰.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, las nociones clave del problema del conocimiento de Dios son la infinitud y la simplicidad divinas, y su solución es la identificación en Dios de esencia y potencia (debido a su simplicidad). El intelecto creado advierte que la esencia divina excede infinitamente sus límites, pero la alcanza en su potencia (manifestada en los seres creados).

Según se considere la infinitud divina, podemos encontrar dos vías de investigación del conocimiento de Dios accesibles al entendimiento humano:

— Por denominación extrínseca, el infinito es ausencia de limitación por las criaturas, tanto en el nivel ontológico

²⁹ “...causa, quod ubique est et in omni re, assignatur a beato Augustino: quia simplicissimus est, et in fine simplicitatis: omne autem quod in fine simplicitatis est, a nullo determinante coarctatur nec intus nec extra. Si enim aliquo determinaretur, non esset in fine simplicitatis: omne autem quod distinguitur ab aliquo determinante se, intus et extra distinguitur, et terminis suis sive finibus limitatur, quod simplicissimo nullo modo convenire potest”. *S. Theol.* I, q. 70, m 2, sol; B 31 738a.

³⁰ *In Epist. Dion. I.*

(infinito como trascendencia, como distancia infinita entre lo causado y su causa) como en el gnoseológico (falta de proporción entre lo causado y su causa). Este es el camino del conocimiento por vía negativa, desarrollado por S. Alberto en sus comentarios al *De divinis nominibus* y a la *Mystica Theologia* de Dionisio Areopagita.

— La esencia divina como fuente de efectos, por su potencia infinita. De aquí parte la consideración causal; sea de Dios como causa de la que emanan y participan todas las realidades creadas, o bien como consecuencia de la reducción analítica de lo múltiple creado a su causa. Este es el doble camino que vamos a seguir en el presente trabajo.

El infinito como trascendencia no constituye un obstáculo gracias a la presencia o manifestación de la *ratio* divina en el efecto, que permite conocer de la causa algo más que su existencia.

Queda abierta la cuestión de la imposibilidad de elaborar un concepto de Dios, clave del problema del conocimiento de Dios tal cual es.

III

EL CONOCIMIENTO DE DIOS A PARTIR DE LA REALIDAD SENSIBLE

En el capítulo anterior he mencionado la vía de acceso al conocimiento de Dios que parte de los seres sensibles. Este acceso considera al ser divino como fuente de efectos, los cuales, al ser lo primero que cae bajo el entendimiento, manifiestan con su contingencia la existencia de un origen de todo ser que no adolece de ninguna perfección en grado sumo. Más adelante se verá de qué modo alcanza el intelecto una noción unificada a partir de las múltiples adquisiciones racionales que le brinda esta vía, pero antes voy a intentar determinar con mayor claridad cuál es el significado peculiar de la noción de causa que adquiere el entendimiento cuando descubre la existencia de una causa primera de todo lo real a partir de los entes finitos, y en segundo lugar, qué papel juega la proporción en la intelección del ser de la causa primera.

La importancia de la noción de causa es resaltada por S. Alberto en el comienzo mismo de su comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio, en el texto que he transcrito al comienzo de este capítulo. Pone S. Alberto en boca del Filósofo –Aristóteles– que viendo los hombres a su alrededor efectos de una causa desconocida y trascendente, por admiración hacia esa causa comenzaron a interrogarse sobre ella y así comenzaron a filosofar¹. Se puede decir que la primera noticia que el entendimiento creado tiene de lo divino se reci-

¹ Cf. *In Div. Nom.*, c1 §1, 10-15 (p. 1). También: ARISTÓTELES, *I Metaph.* 2 §27, 13-14 (Según la ed. de V. García Yebra, Madrid, 1982). Cf. la misma idea recogida por Dionisio Areopagita: “mediante el conocimiento que tenemos de las cosas somos llevados, en cuanto es posible, al conocimiento de la causa de todas en particular”, *Div. Nom.*, c5 §9, 824 D (p. 330).

be al advertir una carencia, una falta de justificación de lo real en sí mismo.

Como ya se dijo en el capítulo anterior, los filósofos no llegaron por la razón a una noción clara de Dios por medio de resolución intelectual, puesto que lo que es término de una resolución debe ser también principio de composición, y Dios no es susceptible de composición con otras nociones debido a su simplicidad. Además, por falta de proporción los efectos no transmiten un conocimiento adecuado de la causa primera de todo². Por eso concluye S. Alberto: “Y por ello los filósofos no la conocieron como término de su resolución, sino que del término de su resolución de algún modo llegaron al conocimiento de ella, puesto que vieron que lo simple que es susceptible de composición no es la última simplicidad, y que una causa proporcionada no es la causa universal de todo el ser. Y por eso muchos erraron acerca de Dios, puesto que no pudieron llegar directamente por razonamientos filosóficos al conocimiento de Dios”³.

Es patente lo defectuoso de este conocimiento a partir de los efectos. Sin embargo es punto de partida absoluto, porque todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos, y por tanto alcanzamos la realidad divina por lo que de ella dicen las perfecciones que se encuentran en las criaturas, es decir, por aquello en lo que éstas participan de su causa⁴. Conocemos las realidades en su razón de efectos, aunque por naturaleza es anterior la causa, como afirma Alberto más adelante: “Decimos que aunque la causa sea anterior por naturaleza sin embargo el efecto es anterior para nosotros, puesto que, como se ha dicho, alcanzamos el conocimiento de lo divino por el efecto y las participaciones”⁵.

Pero esto es sólo en cuanto al principio de nuestro conocimiento, no en cuanto a aquello en lo que permanece nuestro entendimiento como en su término⁶: partiendo de una primera

² Cf. nota 7 de la página 21.

³ *In Div. Nom.*, c1 §16, 67-75 (p. 8).

⁴ *In Div. Nom.*, c2 §56, 27-35 (p. 81).

⁵ *In Div. Nom.*, c4 §61, 35-38 (p. 168).

⁶ *In Div. Nom.*, c2 §56, 28-30 (p. 81).

noticia de los seres que reclaman una causa se adquiere mediante deducción racional el conocimiento de algunas características —atributos— que estando en sus efectos son propias de la causa, aunque no están en ella del mismo modo que en el efecto⁷.

El estudio de ese modo peculiar en el que las perfecciones de la causa se hacen presentes en los seres contingentes será objeto del segundo apartado. A continuación analizaré la peculiaridad de la consideración que el entendimiento realiza al conocer a Dios en cuanto causa de todo lo real.

1. Las notas de la causalidad divina

El sujeto racional percibe a su alrededor una pluralidad de seres que no dan razón de sí. Si esa pluralidad no procediera de un principio único sino de distintos principios, habría que concluir la existencia de tantos universos de seres como principios, pero esto es un absurdo. Por eso, un presupuesto racional imprescindible de la causa del ser que cae bajo el entendimiento es su unicidad: existe un único principio de todo lo real y no puede haber otro como él.

En segundo lugar, es una noción de causa que se distingue del conjunto de las demás porque no produce un cambio en una realidad ya dada: no causa una modificación, sino la radical puesta en el ser, en la que no puede hablarse de cambio porque no hay punto de partida ni por tanto movimiento. Esta primera consideración causal, apenas es esbozada en el entendimiento humano, reclama inmediatamente un segundo elemento, unido de modo inseparable a toda percepción intelectual por confusa que ésta sea: nos vemos en la necesidad de atribuir un nombre a la realidad percibida, ya que como dice S. Alberto citando a S. Juan Damasceno, “la palabra es el enviado de la inteligencia”⁸. En este caso, este elemento se

⁷ *In Div. Nom.*, c2 §56, 37-39 (p. 81).

⁸ “Quod enim convenit intelligi, convenit nominari, quia ‘verbum est angelus intelligentiae’, ut dicit Damascenus”. *In Div. Nom.*, c1 §50 arg.1, 31-33 (p. 31). Cf. la fuente: DAMASCENUS, Ioannes *De fide orthodoxa*

convierte en punto fundamental de nuestra investigación, porque se trata de determinar cuál es el contenido de la noción de Dios que alcanza un entendimiento finito y discursivo y de qué modo accede a ella, y el conocimiento de toda naturaleza se encuentra siempre con el nombre que se le asigna.

Puesto que el conocimiento humano tiene su punto de partida en lo sensible y la elaboración racional se realiza de modo proporcionado a este objeto, no es superfluo que se comience preguntando si es posible aplicar algún nombre a la causa primera de todo ser. Efectivamente, parece que no toda causa posee una razón suficiente para ser nombrada por las perfecciones que se encuentran en sus efectos, ya que para atribuir un nombre a una realidad es preciso que conengan en él la realidad nombrada y la propiedad que tal nombre significa. Pero Dios no tiene conveniencia con ninguna criatura porque trasciende absolutamente el nivel creatural por su infinitud y simplicidad, luego tampoco conviene con ellas en el nombre⁹.

A este argumento contesta S. Alberto recordando la clásica distinción de las tres clases de conveniencia: existe adecuación entre las naturalezas designadas por el mismo nombre según univocidad, según equivocidad o según analogía. Ya habíamos visto que no hay univocidad posible entre Dios y la criatura, porque no existe proporción entre ambos¹⁰. Tampoco puede haber equivocidad, puesto que todo equívoco se reduce en definitiva a univocidad¹¹. Queda como única posibilidad la conveniencia por analogía, que consiste en la atribución de un nombre a una pluralidad según un más y un menos: toda perfección —afirma S. Alberto— es en Dios sustancialmente (*per prius*) y se dice en un grado menor (*per posterius*) de los entes. Los seres contingentes, en la medida en que son y tienen perfecciones en distintos grados, proceden en ese grado del

1,2 cXXI, Migne P.G. 94, Brepols 1977: “unde prolatitius vocatur, estque cogitationis animi nuntius”.

⁹ *In Div. Nom.*, c1 §56, 17-23 (p. 35).

¹⁰ “Ad aliud dicendum, quod sicut pluries dictum est, non est aliquid univocum creaturae et Creatori, sicut unius rationis existens in utroque”. *In I Sent.*, d VIII a7 ad 3. Cf. también *In Div. Nom.*, c1 §56, 26-28 (p. 35).

¹¹ *In Div. Nom.*, c1 §56, 28-30 (p. 35).

primero, en el cual se encuentran esas perfecciones no según un más y un menos —es decir, no de modo relativo—, sino en simplicidad y primariamente (*simplicius et prius*)¹². Así se deduce un primer aspecto de la causalidad divina: en cuanto que es percibida como causa de todo el ser, Dios es causa ejemplar. En el último capítulo me referiré al lugar que ocupa la causalidad ejemplar en la concepción albertina de la configuración de lo real.

“No se puede decir del mismo (de Dios) que es, sino que El mismo es el ser de todos los existentes, no como algo esencial o intrínseco, como dice Bernardo, sino causal por modo de causa eficiente ejemplar. Y no sólo es existencia de las cosas, sino su mismo ser, puesto que no sólo causa la forma al modo de otros agentes, sino la materia con la forma y así todo el ser, que es acto de la forma en la materia”¹³.

Si Dios fuera el ser de todos los existentes de modo esencial, se identificarían el ser divino y el ser de la criatura: lo creado sería Dios. Sin embargo, Dios no sólo es causa del ser de los entes sino que es el mismo ser de ellos. Por eso S. Alberto se inclina por el modo de causalidad ejemplar, que salvaguarda la trascendencia de la causa porque excluye o al menos no implica una relación de creación descendente, es decir, del Creador a la criatura. La causalidad ejemplar se refiere específicamente a la relación real de la criatura al Creador, originada por la posición absoluta en el ser de la criatura por parte de su causa, que es de este modo el ser de la criatura en el sentido de que ésta depende absolutamente de Dios en su ser, pero no se identifica con El. Dios no causa la forma de sus efectos del mismo modo que otros agentes, por- que si fuera así habría comunicación de su obrar, y por tanto

¹² “Dicimus, quod haec ratio est sufficiens, ut Deus possit nominari ab omnibus causatis, quia est causa omnium; et bene concedimus, quod habet convenientiam cum causatis non univocationis, sed analogiae, quod aliquid idem participetur a Deo per prius et a causatis per posterius, quia sic esset aliquid simplicius et prius Deo, sed quia Deus est secundum substantiam aliquid ut vita vel sapientia vel huiusmodi non per participationem et alia participant illud accedendo ad primum, quantum possunt, sicut est convenientia exemplarum ad exemplar”. *In Div. Nom.*, c1 §57, 45-46 (p. 35).

¹³ *In Div. Nom.*, c5 §17, 33-40 (p. 312).

la relación de creación descendente (de Dios a la criatura) sería también real.

Y puesto que es causa ejemplar, las cosas no sólo reciben de El su ser, sino que se contienen en El de modo eminente en cuanto a sus razones ejemplares: "Todas las cosas se contienen en el Primero de modo eminente en cuanto a sus razones ejemplares, como 'piedra' y 'madera' y todas las demás; también aquellas que de modo radical (*simpliciter*) es mejor ser que no ser, como 'vida', 'sabiduría' etc, de las cuales se trata en este libro, están de modo eminente en él según el ser, y no sólo idealmente"¹⁴.

Hay aquí una precisión importante: no es la idea al modo platónico lo que constituye la máxima realidad de la que proceden imperfectamente los seres sensibles. Los ejemplares están en la mente de Dios según el ser, que es una presencia incomprensible para la criatura y sobre todo radicalmente distinta a como es la presencia de lo conocido en el cognoscente, porque Dios es el mismo ser de los entes, y no sólo su causa formal.

Esta distinción permite considerar la causa primera en cuanto causa eficiente y en cuanto causa ejemplar, y obedece a un doble modo según el cual es posible considerar un efecto: en cuanto a su naturaleza un efecto es más verdadero en sí mismo, pero en cuanto a su razón misma de efecto, es decir a su ser participado de un primero, es más verdadero en su causa próxima que en sí mismo, y en la causa primera lo es de modo eminente¹⁵. Por eso Dios es causa eficiente, por ser donante de todo el ser, y ejemplar porque en ella se contienen las razones de las cosas, no sólo idealmente, sino de modo más verdadero que en sí mismas. Sin embargo la eficiencia queda subordinada a la ejemplaridad como una dimensión suya, porque lo creado no posee la semejanza de su causa como algo accidental a su acto de ser (y por tanto como un modo más que tuviera la causa de dar el ser a sus efectos), sino que es en la ejemplaridad de la mente divina donde se encuentra el ser de los entes.

¹⁴ *In Div. Nom.*, c7 §16, Sol. 50-56 (p. 349).

¹⁵ *In Div. Nom.*, c7 §16 ad 3, 77-86 (p. 349).

Pero hay otras dos consideraciones de la causalidad divina en cuanto que las cosas *proceden* de la causa primera y a ella *retornan* como a su fin. S. Alberto nos transmite así el fundamento sobre el cual se elabora la concepción del universo en el pensamiento neoplatónico y en toda la tradición de la gnoseología negativa, de la que él es heredero: la estructura ontológica *exitus-reditus*, que aparece claramente en el texto que sigue: "Del mismo modo, en la *salida* de las cosas al ser, cada una participa de él tanto cuanto sea similar al rayo divino según su *forma*, e igualmente en el *retorno* al fin cada una es tan buena y apetecible, cuanto tenga de similitud con el último *fin*, que es el primer bien, y por esto, por tal conveniencia de los causados a la causa se puede nombrar a Dios a partir de todos los causados"¹⁶.

Así añadimos a las anteriores otras dos notas de la causalidad divina: Dios es causa formal porque todas las cosas proceden de la mente divina y a ella corresponden en diversos grados, y causa final porque a El tienden como a su fin. La causalidad ejemplar garantiza la semejanza con el ser divino, pero es la causalidad formal la que establece el grado de semejanza y por tanto la proporción intrínseca que se da entre los seres creados, por referencia extrínseca —ejemplar— a la causa universal.

En las cuatro notas recogidas en estos dos textos —causalidad material y eficiente, formal y final— la relación de semejanza de la criatura al Creador es el fundamento y no un resultado del acto creador, porque la causalidad ejemplar es el elemento originario de la potencia divina. El ser creado es semejante a su causa necesariamente, porque de lo contrario no se podría salvar la identidad de esencia y potencia en Dios.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, al avanzar por la vía del conocimiento causal de Dios se pueden obtener interesantes elementos. El primero consiste en la misma existencia de una causa del ser, que es única por ser trascendente y causa de todo lo que existe. Es ejemplar en cuanto que en ella se contienen todas las cosas de modo eminente según sus razones ejemplares, y su ejemplaridad contiene la presencia real

¹⁶ *In Div. Nom.*, c1 §57, 45-68 (p. 35).

del ser de la criatura en Dios de modo que éste puede causar la materia con la forma —todo el ser— de la criatura. Por dar el ser a todo en distintas proporciones es causa formal, y porque todo se ordena a ella como a su ejemplar es causa final¹⁷.

2. El conocimiento de Dios como causa de las perfecciones

En la concepción medieval la realidad se presenta a la inteligencia humana como un conjunto de seres distintos, que son su objeto propio: el mundo con sus minerales, vegetales y animales, el hombre compuesto de materia y espíritu, seguido en ascensión de perfecciones por los cuerpos celestes, irrumpibles, y por la jerarquía de los ángeles, y por encima de todo ello Dios Soberano y dispensador de todo ser y de toda perfección. En Dios se conservan las razones ejemplares de las cosas y por él se mantienen en el ser las cosas mismas, que son ocasión de ejercicio y perfeccionamiento del intelecto humano. Por ello el fundamento sólido del conocimiento se encuentra en la percepción del ser como noción última en la que permanece la resolución intelectual¹⁸ estando esta percepción implícita en todo otro conocimiento¹⁹. En último término esa percepción funda la relación de nuestros pensamientos con las ideas divinas²⁰.

Así describe el Pseudo Dionisio esta presencia de todos los seres en Dios: “Cada cosa a su manera participa del mismo y único sol, el cual, siendo uno solo, anticipó uniformemente en sí mismo las causas de los muchos que participan de él. Con mayor razón se ha de conceder ciertamente que todo esto ocurre en la causa del mismo sol y de todas las cosas. Los

¹⁷ “Unde ponit primum habere rationem triplicis causae, scilicet efficientis, formalis et finalis”. *In Div. Nom.*, c5 §37, 22-23 (p. 325).

¹⁸ *In I Sent.*, dIII a. 1.

¹⁹ *In V Metaph.*, tr1 c11, 59-60 (p. 233).

²⁰ “Quod est in intellectu... secundum relationem ad intellectum intelligentiae primae cognoscentis et causantis ipsum, cuius illa natura (universale abstracta) simplex radius quidam est”. *De Praedicabilibus*, tr. II, c3.

arquetipos existen previamente en Dios como supraunidad. El es autor de todas las esencias. Lo que llamamos *arquetipos* o *ejemplares* son en Dios las razones esenciales de las cosas, que preexisten en Dios simplemente”²¹.

Al abstraer las *rationes* de lo real que tienen su origen y su semejanza en las ideas divinas ejemplares, el intelecto elabora lo que los clásicos llaman universal *post rem*. Las *rationes* consideradas en su condición de estructura íntima de la realidad son denominadas en el plano lógico por S. Alberto —que sigue en este punto a Aristóteles— universal *in re* (*unum in multis et de multis*). Es al hablar del universal *ante rem* cuando introduce una doctrina de la causalidad que es por completo extraña al aristotelismo, colocando a este universal como referencia a la vez noética y ontológica de todo lo que es. El universal *ante rem* representa una elaboración personal de Alberto, ya que no constituye una noción ideal sino que es real: causa nuestro pensamiento. En el plano ontológico el universal *ante rem* son las ideas o ejemplares divinos. Sin embargo esta noción no es del todo original. Al exponer su doctrina, cita una serie de *auctoritates*: Avicena y sus tres estados de la esencia, el *De natura hominis* atribuido (falsamente) a Gregorio de Nisa, y el Comentador, además de los Platónicos y los Estoicos²².

Al abstraer esas *razones* de las cosas que constituyen el universal *in re* y elaborar así el universal *post rem*, el entendimiento humano descubre en ellas un principio común del ser y del conocer: Dios, cuya mente no contiene la realidad en cuanto que la conoce sino en cuanto que El mismo es causa de las cosas²³.

²¹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *Div. Nom.* c5 §8 (824C) (p. 329).

²² No entro por el momento en la cuestión de las fuentes de la gnoseología albertina; me adhiero sin más a la hipótesis de E. Wéber sobre la inspiración erigeniana de esta doctrina del universal. Cf. WÉBER, E., “Langage et méthode négatifs chez Albert le Grand”, en *Rev. Schol. phil. et théol.* 65 (1981), sobre todo pp. 79-80. Sobre este tema cf. también GAUL, L., *Alberts des Grosses Verhättnis zu Plato*, Munster, 1930; y MICHAUD-QUANTIN, P., “Les ‘Platonici’ dans la psychologie d’Albert de Grand”, en *RTAM* 23 (1956) p. 194-207.

²³ “Sunt enim eadem principia essendi et cognoscendi, ut dicitur in principio Physicorum, sed diversimode, quia secundum quod habent esse

S. Alberto desarrolla en muchos lugares de su obra su pensamiento sobre Dios como fundamento de los niveles lógico y ontológico. En su comentario al V libro de la *Metafísica* identifica explícitamente su ser causa de las cosas con el universal *ante rem*, describiéndolo bajo dos aspectos: ‘El universal se dice *ante rem* de dos maneras. Todas las cosas, como ya hemos dicho en muchos lugares, están en el Intelecto de la primera causa como en (su causa) formal y luz primera de modo que esta misma (causa) es forma de todas las cosas, las cuales están en ella misma, como ‘vida’ y ‘luz’, habiendo cierta vida en todos los existentes, y cierta luz en toda noticia y en la razón de todo. Dijeron tanto los Estoicos como los Peripatéticos que las causas universales eran las primeras razones y formas, en cuanto que son formas de todo, pretenidas universalmente y tenidas inmaterial y simplemente en sí como las *razones* de todas las cosas. El concepto y la no-ción poseídos universal, simple e inmaterialmente se llama *universal*. Así entendido, el universal tiene un cierto ser especial que es el ser de la causa intelectual, al modo como la luz intelectual es forma de las cosas que fluyen del Intelecto Agente universal, el cual hace existir a las cosas’²⁴.

En virtud de la identificación de ser y conocer en su fundamento, que es origen de toda realidad y condición de posibilidad de toda intelección, se conciben los niveles lógico y ontológico de modo indisolublemente unido. Así, puede afirmar S. Alberto que aquello que es principio de todo conviene máximamente que sea conocido. Puesto que el ser divino es principio de todo conocimiento es preciso que sea máximamente cognoscible²⁵. Pero ¿de qué modo lo es? Prima-

in rebus, sunt principia essendi et sunt priora, secundum autem quod abstrahuntur per intellectum, sunt principia cognitionis in nobis, et sic posteriora sunt. Unde dicit Philosophus in principio De Anima, quod ‘animal universale aut nihil est aut posterius’. Deus autem prae-habet, quia non abstrahit a rebus, sed sua scientia est causa rei”. *In Div. Nom.*, c12 §46, 62-71 (p. 28).

²⁴ *In V Metaph.*, tr 6 c5, 57-77 (p. 285).

²⁵ “Illud quod est principium omnis cognitionis, maxime convenit cognosci; sed esse divinum est principium omnis cognitionis, eo quod ipse est primum lumen et per participationem sui luminis unumquodque manifestare habet; ergo divinum esse maxime est cognoscibile; ergo maxime

riamente como causa de la que proceden todas las realidades creadas; éstas participan en primer lugar de su ser, y a partir de él de todas y cada una de las perfecciones que se perciben en las criaturas. Dios es primariamente 'Vida' porque constituye la perfección ontológica subsistente, y 'Luz' porque es condición de posibilidad de todo intelecto y de todo conocimiento y máximamente cognoscible él mismo. Por ser absolutamente causa —no tiene nada de efecto como en el caso del universal *in re*, que es efecto además de causa—, el universal *anterior a la realidad* es explicado como principio noético poseído a priori respecto de la realidad que él mismo da a conocer.

Entendido como modo de participación en el universal *ante rem*, el universal presente en la realidad (*in re*) constituye el momento de iluminación intelectual que tiene también una realidad de principio noético, y además de ser principio es efecto; en esto Alberto sigue al Areopagita más que a S. Agustín. El universal *ante rem* no es otro que la idea divina creadora descendida hasta el nivel creado e identificada con el fundamento del universal *in re*²⁶.

La *intentio* del artífice —del Creador, en este caso— coincide con la *ratio* propia de la cosa, que es aprehendida por el cognoscente. Esa razón es como la forma de la cosa cuya percepción significa haber conocido perfectamente esa realidad. Se podría objetar que no es posible pensar en una resolución del Creador y la criatura en una forma primera de género o especie, como reclama esa coincidencia de *ratio* e *intentio*²⁷. Pero si no hay una cierta comunidad de forma, si Dios es totalmente heterogéneo respecto del mundo, entonces no sólo sería un imposible pretender conocer algo de él, sino que habría que concluir que ese Dios del que hablamos no ha tenido nada que ver en la creación del mundo, lo que es ab-

est nominabile; potest igitur a nobis affirmative nominari". *In Div. Nom.*, c1 §50, 47-53 (p. 31).

²⁶ Para este tema, cf. DE LIBERA, A., "Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand", en *Rev. des sc. phil. et théol.* 65 (1981), pp. 55-78.

²⁷ "Ad idem: resolutio semper debet fieri in unam formam primam". *In Div. Nom.*, c4 §42, 28-29 (p. 230).

surdo. A esto responde S. Alberto que no siempre se da la resolución a una forma genérica o específica, como ocurre en el caso de los análogos, que no tienen una forma común. Los análogos se resuelven en un primero del cual y en el cual participan por medio de procesión. Por tanto S. Alberto señala que en Dios y la criatura hay una cierta forma común como en el caso de los análogos, que sin embargo no es forma genérica ni específica (si lo fuera, estaría contradiciendo lo que decía antes, al negar que la identificación del ser divino con el ser de la criatura sea una comunidad esencial). Es la forma peculiar del universal: hay un universal que en el plano ontológico es razón de la cosa, que se identifica con el universal que la precontiene y la efectúa, “como la forma de la casa en el alma del constructor”²⁸, es decir, como la intención del artífice.

La comunidad de forma entre Dios y la criatura se basa por tanto no en algo que sea común a ambos, sino en una participación de una razón común (al modo de los análogos) pero que a diferencia de la razón común de los análogos, que está en el cognoscente finito, tiene la peculiaridad de estar en la mente divina y por tanto se identifica con Dios mismo también en cuanto principio de todo ser: “Como siempre se ha dicho, el universal es doble, es decir, uno consecutivo a la cosa, abstraído de ella, que es principio de la especulación, y otro que precontiene la cosa, que es principio del obrar”²⁹.

El universal que precontiene a las cosas y es principio del obrar —es decir, que es causa absoluta de todo— es Dios mismo en sus ideas ejemplares, tanto en el nivel ontológico (como causa del ser) como en el gnoseológico (como causa de la inteligibilidad). En cambio el universal que se abstrae de la cosa es su razón propia, que es originante del conocer de la inteligencia finita.

²⁸ *In Div. Nom.*, c4 §142, ad 2, 10-24 (p. 231).

²⁹ *In Div. Nom.*, c5 §3 ad 7, 26-29 (p. 329).

IV

LA DENOMINACIÓN DE DIOS

En este capítulo se examinarán los presupuestos de la atribución de un nombre a una realidad, la información que el nombre transmite de la realidad a la cual designa, y los problemas que plantea la atribución de un nombre a una realidad de la que no se tiene noticia sensible. En el segundo apartado el primer nombre divino, que es la atribución a Dios del ser por sí, da paso a la cuestión de la comunidad de ser en Dios y en las criaturas y, en definitiva, al problema de la proporción, que trataré con más detenimiento en el capítulo siguiente.

1. El alcance del nombre divino

Ante la afirmación de que todo concepto se corresponde con un nombre que designa la cosa conocida, S. Alberto se pregunta si es posible atribuir a Dios algún nombre tomado de la realidad contingente¹.

Ahora bien, para S. Alberto conocer el nombre de cualquier cosa significa conocerla perfectamente, y ese perfecto conocimiento de ella es el de su forma propia, que posee en la medida en que la recibe de Dios. En cuanto que todas las cosas toman su forma de la causa primera, de la que proceden, pueden ser conocidas². Un poco más adelante del texto que acabo de citar, dice: "...decimos que por lo eficiente for-

¹ Para saber más sobre este tema, cf. el excelente artículo de CATANIA, F. J., "'Knowable' and 'Nameable' in Albert the Great's Commentary on the Divine Names", en *Albert the Great Commemorative Essays* (1980), pp. 97-127.

² *In Div. Nom.* c4 §62, 43-50 (p. 170).

mal puede haber perfecto conocimiento de la cosa, como si se conociera al artífice, ya que en cuanto que obra mediante la forma de aquella cosa, se conoce perfectamente la cosa misma, y es semejante en el propósito³.

Es común a ambos textos la atribución de una perfecta comprensión de la cosa al conocimiento de la forma propia y del propósito o intención en el artífice que es semejante a la forma de la cosa; es decir, que lo conocido es la *intentio* y la *ratio* que están presentes igualmente en la cosa y en el Creador y se identifican como la forma común que hay en los análogos. Para salvaguardar esta comunidad peculiar de forma, el modo de determinar los nombres divinos en el que encuentra Alberto una menor inadecuación es la analogía⁴, porque mantiene la trascendencia divina al mismo tiempo que la forma común mediante la identidad entre la intención del artífice y la razón de la cosa. No se trata, como dice S. Alberto en otro lugar, de una comunidad de razones en Dios y en la criatura, sino de una comunidad de forma no genérica ni específica⁵.

Además de la forma de la cosa, por la que Dios es conocido como causa formal, el ser de la cosa da a conocer a su causa como eficiente, y su ordenación en el conjunto de lo creado permite conocer a Dios como causa final. Sin embargo Dios no tiene a su vez una causa eficiente, formal o final por las cuales se pueda conocer algo como su razón y por tanto se obtenga su nombre propio como se obtienen las razones de las cosas creadas.

Por otra parte, no parece que su triple causalidad diga nada de su naturaleza. Si se tratara de determinar lo que cada uno de estos calificativos dice acerca de Dios habría que concluir que los tres son reductibles a un único contenido: la existencia de una causa de todo. Esa triple denominación de la causa primera como causa eficiente, formal y final —fundamentada en la ejemplaridad divina— que ya hemos analizado venía dada por el conocimiento del ser de las cosas, de su forma y

³ *In Div. Nom.* c4 §62, 43-47 (p. 171).

⁴ *In Div. Nom.* c1 §57, 45-48 (p. 35).

⁵ *In I Sent.* d VIII a7, ad 3.

de su ordenación a un fin, pero conocerla en su razón de causa no es suficiente para responder a la pregunta sobre un contenido de la noción de Dios que nos dé un verdadero conocimiento de él. La noción de causa nos dice sólo que Dios existe⁶.

S. Alberto nos está dando la verdadera respuesta a la cuestión planteada por el argumento ontológico: no es posible que nos preguntemos por la existencia de Dios partiendo de su misma noción, ya que la percepción de esa existencia es anterior a todo discurso. Se puede decir que viene dada con la primera experiencia cognoscitiva, porque desde el comienzo de la actividad intelectual el entendimiento humano adquiere, o mejor ejercita ineludiblemente un principio que permite establecer relaciones de causa-efecto. Este primer principio se origina con la primera experiencia de los seres finitos y permite percibirlos inmediatamente como contingentes, es decir, como necesitantes de una causa primera de su ser. Por tanto, la existencia de Dios se conoce simultáneamente con la existencia de lo real y de un modo anterior a todo discurso racional, porque viene dada por un primer principio del conocimiento: el principio de causalidad⁷.

Ni univocidad, ni equivocidad ni analogía conducen al conocimiento de la existencia de Dios porque son modos de acceder a una denominación que dé razón del contenido nominal de la realidad divina, es decir, del significado de la palabra Dios. Por esta razón, ser causa no es un nombre divino, ni referido a sí ni referido a lo otro. La existencia no está en el ámbito de la predicación, sino que su percepción es simultánea al ejercicio mismo del pensamiento.

Sin embargo, y dando un paso más en la búsqueda del nombre propio de Dios, en el mismo acto por el que Dios se revela como causa es conocido como causa de todo el ser⁸.

⁶ Para las coordenadas de la formación intelectual de S. Alberto, cf. BOOTH, E., "Conciliazioni ontologiche delle tradizionii platonica ed aristotelica in Sant'Alberto e San Tommaso", en *Sant'Alberto Magno. L'uomo e il pensatore*, Roma, 1982 (pp. 59-81).

⁷ Sobre este tema, cf. DE RÉGNON, T., *La metaphysique des causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand*, Paris, 1906.

⁸ Cf. nota 14 de la página 37. ????

Así lo expresa el Pseudo Dionisio: “El no es un ser. El es el ser de los seres. No sólo de las cosas que son, sino del mismo ser de las cosas, del ser siempre, eterno”⁹. Que Dios es causa del ser significa que antes de todas las participaciones se presupone la participación en el mismo ser, y antes de todo atributo divino se debe atribuir a Dios el ser por sí¹⁰.

Si el ser causa no es nombre divino porque no nos dice nada de lo que Dios es, ¿es nombre de Dios el ser el mismo ser? ¿Es el ser lo propio de Dios, tal como se nos da a conocer? S. Alberto se apoya en el famoso pasaje de Ex. 3, 14 para contestar afirmativamente. Sin embargo se plantea la necesidad de determinar de qué tipo es la comunidad de esta perfección peculiar —el ser—.

Comentando el pasaje de las *Sentencias* donde Pedro Lombardo afirma que sólo Dios es verdaderamente y que nuestro ser comparado con su esencia no es, S. Alberto se pregunta: “Si el ser se dice de Dios y de sus criaturas unívocamente; o si según intensidad y remisión se dice el ser de Dios y de las criaturas”¹¹.

Enumera tres argumentos que rechazan la posibilidad de algo unívoco en Dios y la criatura. Me voy a detener en la respuesta que da al último de ellos, porque contiene en germen el pensamiento albertino sobre el modo de acceso a la noción de Dios. Merece la pena transcribirla en su totalidad, aunque debido a la expresión a veces oscura de Alberto he debido hacer una traducción no completamente literal para poder conservar el sentido del discurso: “...decimos que, como ha sido dicho en muchos lugares, no hay nada unívoco para la criatura y el Creador, como una razón existente en

⁹ DIONYSIUS, *Div. Nom.* c5 §4, 817 D (p. 326).

¹⁰ Y continúa el pasaje: “Es anterior al ser Vida y al ser Inteligencia y al ser Semejante a la misma Divinidad. Todo ser que participe en estas cosas debe antes que nada participar en el ser.” “Así pues, el primer atributo de la Bondad supraesencial es el don de ser, y con razón así se reconoce. En ella y de ella misma es el Ser por sí y los principios de las cosas y todas las cosas que son o hayan de ser, de cualquier modo que sean. Esto sin limitación, comprensiva y singularmente.” DIONYSIUS, *Div. Nom.* c5 §§5-6, 820 A-820 D (p. 326-7).

¹¹ *In I Sent.* d VIII a7, Titulus.

ambos: pero pueden convenir en algo según un más y un menos (*prius et posterius*). Un más y un menos se dice de tres modos, como parece decir el Filósofo en el libro III de la Metafísica, es decir o en cuanto que se participa (de algo) con diferencia de mayor o menor intensidad (*fortiori et debiliori*) (...), o como en orden al acto del eficiente que es por sí uno, (de modo que) las cosas se aproximan a lo otro al modo de causalidad eficiente (...), o por diversa referencia al fin único, quien en un modo se induce por sí como lo unívoco, mientras que las otras cosas de diversos modos son inducidas a partir de él. En cuanto que esto es así, de ninguno de estos modos hay analogía en Dios y la criatura; sino en el modo en el que la entidad y los otros (atributos) están en Dios por sí substancialmente, y en las criaturas por otro y participadamente. Así, no es que Dios se refiera de diversos modos a lo creado, o a algo uno que se refiera al Creador y a la criatura según un más y un menos, como es manifestado en los ejemplos anteriores: sino que puesto que los inferiores se refieren de diversos modos al Creador, es preciso que el Primero se refiera de un modo a todas las cosas según dicen Dionisio y el Filósofo, las cuales no de un modo se refieren a aquel. Así, esto se puede llamar analogía, como algo común al Creador y a la criatura: del más y el menos dicho en aquel modo que hemos mencionado no se sigue que convengan unívocamente, pero se sigue, si el más y el menos se concibe propiamente y según propia intención¹².

S. Alberto comienza su respuesta definiendo tres formas de analogía tal y como la ejercitamos habitualmente, es decir, como la aplicamos a partir de las distintas proporciones que se dan entre los seres finitos. En el mundo contingente las cosas participan de las perfecciones según un más y un menos. Todas las realidades participan en mayor o menor medida del ser: unas veces según un grado de mayor o menor intensidad, como participan de él por ejemplo la substancia y los accidentales. Esta intensidad se correspondería con la consideración de la causa del ser como causa formal, porque los entes participan del ser en la medida en que el artífice les

¹² *In I Sent.* d VIII a7, ad 3.

otorga una forma o razón más o menos semejante al ser que es por sí. Otras veces las realidades se perciben según una mayor o menor eficiencia o actualidad recibida del que es causa eficiente absoluta, sin mezcla de potencia. Por último vemos en las cosas diferentes proporciones en su ordenación al fin último, causa final de todas ellas.

Estos tres modos, dice Alberto, no se dan en una posible analogía entre Dios y la criatura, sino que se verifican sólo en el mundo creado. Hay diversidad sólo en los seres contingentes y sólo ellos, por tanto, pueden provocar distintas formas de acceso a la fuente última de la que proceden. Por el contrario, la fuente última de todo el ser (causa eficiente, formal y final) se refiere a las criaturas de modo unívoco, porque de ella procede el ser de todas indivisiblemente.

S. Alberto señala que la analogía como conveniencia entre Dios y las criaturas es provocada por el defecto de estas últimas, y que si de algún modo convienen ambos, no es como dos términos relativos a un tercero, que sería como una perfección presente en grado máximo en Dios y menor en las criaturas. Tampoco se puede concebir una conveniencia como pluralidad de modos según los cuales Dios dispensa las perfecciones a los entes, puesto que esa pluralidad existe sólo en el nivel de los participados, pero no involucra a la donación del ser por Dios, la cual es de modo absoluto.

Mientras que la causalidad simplemente eficiente supone homogeneidad entre el efecto y la causa —porque ambos *existen* igualmente—, la causalidad formal admite una pluralidad de grados que prohíbe la univocidad en sentido amplio —porque la causa es incausada mientras que el efecto tiene su ser recibido— pero la admite en un sentido estricto, es decir, en virtud de la *razón* propia de la cosa. En último término la razón más íntima que es la razón de ser, y de modo derivado la razón de las demás perfecciones.

Si el Creador y lo creado convienen efectivamente según un más y un menos, porque no pueden convenir de otro modo y tampoco pueden no convenir absolutamente, ¿en qué sentido hay que entender ese *prius et posterius* o *magis et minus* según el cual convienen? La univocidad de la que habla S. Alberto es la que se da en Dios, en quien se identifican la

razón de la cosa y su propia intención creadora, mientras que desde la perspectiva de las criaturas desaparece la univocidad para dar paso a una pluralidad que exige las diferentes proporciones entre ellas y apunta al mismo tiempo a aquella identificación que se da en Dios, fundamento de toda diversidad¹³.

Alberto está remitiendo la fundamentación del enlace cognoscitivo entre la criatura y el Creador a la comprensión plena de la negación, es decir, a la negación tal y como es ejercitada en el principio de no contradicción¹⁴. Sólo así se consigue salir de una concepción *impropia* del más y del menos como es la que subyace a las relaciones de proporcionalidad que enumeraba más arriba, únicas que se dan en el mundo contingente. La concepción *propia* y *según propia intención* del más y del menos la encontramos, por el contrario, en el nombre atribuido primariamente a Dios por Pedro Lombardo cuando afirmaba que “se puede decir que sólo Dios es verdaderamente, y que nuestro ser comparado con su esencia, no es”.

Para entender de qué modo se concilian estos dos aspectos de la causalidad del ser divino, es decir de su ser absolutamente trascendente y a la vez fundamento de todo lo real, hay un texto especialmente claro del Pseudo Dionisio: “No obstante, como ya he dicho, esta Sabiduría es cognoscible a partir de las cosas. Dice la Escritura que la Sabiduría ha hecho todas las cosas y las está siempre disponiendo. *Es la causa indisoluble de todas las cosas*, de su armonía y orden. *Enlaza siempre el término de cuanto precede con los principios de cuanto sigue*. Armoniza la única concordia y consonancia de todo el universo”¹⁵.

Distingue aquí dos sentidos en el modo de entender la causalidad divina: uno que podríamos llamar vertical en cuanto que Dios da el ser a todas las cosas y todas participan de él, y

¹³ *In Div. Nom.* c1 §50, 30-3 (p. 31-32): “...ex magis et minus dicto illo modo quo praediximus, non sequitur quod univoce conveniant: sed sequitur, si magis et minus acciperetur proprie, et propria intentione”.

¹⁴ Sobre este tema, cf. DONDAINE, H. F., “Cognoscere de Deo quid est”, en *RTAM* 22 (1955), pp. 72-78.

¹⁵ DIONYSIUS, *Div. Nom.* c7 §3, 842 D (p. 340).

otro horizontal, en cuanto que Dios es fundamento de todas las relaciones causales que se dan entre los seres contingentes. La causalidad vertical es unívoca porque es total donación de ser. En cambio la causalidad horizontal es el fundamento de las relaciones causales que se dan entre los seres; sólo así se podría pensar en el ser causa como un nombre divino, puesto que ya estamos concibiendo la causalidad divina por analogía con las relaciones causales del mundo sensible y por tanto como la fuente-de-toda causalidad. Pero sería un nombre impropio en cuanto que designa una relación y no la esencia de una cosa.

La misma idea de trascendencia divina transmite el Pseudo Dionisio cuando, hablando del conocimiento que hay en Dios de las criaturas, afirma que el Ser de Dios –Luz– contiene a todo lo creado conociéndolo como no-Ser (siempre que se entienda ese no-Ser en su sentido estricto de contraposición con el nombre propio de Dios, y no en el sentido amplio de no-ser): “La Mente divina no conoce las cosas a partir de las cosas mismas. Las conoce a partir de ella misma y en ella misma, por ser causa de todo. Posee de antemano noción y ciencia de todas las cosas; no es un conocimiento específico de cada cual. Se trata de un golpe de vista que conoce y contiene todas las cosas en síntesis de causa. Así como la luz, según causa, anticipa la noción de las tinieblas. No conoce las tinieblas a partir de otras cosas, sino en referencia a la misma luz”¹⁶.

S. Alberto hace propia esta doctrina del Pseudo Dionisio, que representa a toda la tradición neoplatónica, para equilibrar la vía negativa del conocimiento de Dios. En muchos lugares de su obra expresa la primacía de la negación en la determinación de los nombres divinos: a Dios se le conoce mejor por lo que no es que por lo que es. Sin embargo las adquisiciones racionales que se obtienen sobre el ser divino en la vía negativa son también verdadero conocimiento, porque toda negación se apoya siempre en una afirmación. El conocimiento de Dios que se obtiene a partir de sus efectos es por tanto legítimo. Veamos cómo defiende S. Alberto esta

¹⁶ DIONYSIUS, *Div. Nom.* c.7 §2, 869 A-B (p. 338).

legitimidad, delimitando el alcance de cada uno de los modos de acceso al conocimiento del ser divino.

2. La legitimidad de las denominaciones afirmativas

Después de este primer momento del conocimiento de la existencia de Dios del que hablábamos en el apartado anterior, no hay más que un doble modo de obtener los nombres adecuados a la realidad divina: ante el problema de determinar qué es en sí mismo Dios a partir de su conocimiento como origen de todas las cosas, surge la necesidad de un ejercicio racional negativo que reduzca los elementos cognoscitivos dados por los seres creados a una unidad y permita una denominación real del principio de todo¹⁷.

Volvemos a encontrar en los textos albertinos el doble camino procedente de la tradición neoplatónica recogida por el Pseudo Dionisio, que sigue el esquema ontológico *exitus-reditus*: todo procede de una causa primera y de ella obtiene sus perfecciones en distintos grados, y a ese primero tiende todo como a su fin. Esta corriente de salida y retorno se reproduce en el ámbito gnoseológico mediante la eliminación por medio de negaciones de las limitaciones de los seres finitos cuyas perfecciones conocemos, para terminar en la suspensión de todo conocimiento.

El conocimiento de Dios se puede enunciar por tanto considerándolo bajo estos dos aspectos:

- Según el flujo de los causados desde la causa, en cuanto que aquellos participan en la *razón* del nombre por posterioridad (vía afirmativa).
- Según que por la resolución de los causados a la causa queda desconocido el significado del nombre, en cuanto que está en la causa, por el modo eminente de la misma (vía negativa).

¹⁷ Para el conocimiento negativo, cf., WÉBER, E., "Langage et méthode négatifs chez Albert le Grand", en *Rev. sc. phil. et théol.* 65 (1981), pp. 75-99.

Dios es conocido en todas las cosas, es decir, por los efectos, o bien prescindiendo de todas ellas, esto es, por remoción de todo. En el capítulo 7 de su comentario a los *Nombres divinos*, S. Alberto explica en qué consiste cada uno de ellos.

De las cuatro formas que S. Alberto enumera, las dos primeras se refieren al modo de ejercer el entendimiento que busca el nombre divino, mientras que las otras dos señalan la profundidad del conocimiento adquirido mediante cada uno de los dos modos, porque lo que se conoce de Dios por sus efectos no es sino su existencia (*quia est*), mientras que la vía de remoción concluye con la conciencia por parte de la inteligencia finita de su ignorancia de lo que Dios es, de la esencia divina (*quid est*)¹⁸.

Ambos modos tienen ventajas e inconvenientes. En el comentario al *De divinis nominibus* S. Alberto enumera una serie de argumentos que privilegian el modo afirmativo del conocimiento de Dios: "(1) Parece que Dios puede ser nombrado propiamente por afirmación como por negación. A lo que conviene el ser entendido, conviene también que sea nombrado, puesto que 'la palabra es el enviado de la inteligencia', como dice el Damasceno; pero conviene que algo sea entendido afirmativamente de Dios, como que es sustancia, que es bueno, etc.; luego puede ser nombrado afirmativamente. (2) Nada se distingue de otro si no se entiende antes en sí mismo; pero por negación algo se distingue de otros; por tanto si se dice algo de Dios negativamente por distinción de otros, es preciso que antes se diga del mismo y se entienda algo afirmativamente según que es considerado en sí mismo. (3) Además, como enseña el Filósofo, toda negación es causada por una afirmación; si algo se dice de Dios negativamente, es preciso que se pueda nombrar algo de El afirmativamente. (4) Aquello que es principio de todo conocimiento, conviene máximamente que sea conocido; puesto que el ser divino es principio de todo conocimiento, porque es primera luz y por participación de su luz cada cosa es manifiesta, el ser divino es máximamente cognoscible, luego es máxima-

¹⁸ *In Div. Nom.* c7 §30 19-23 (p. 359).

mente nombrable; puede ser nombrado afirmativamente por nosotros. (5) Se dice verdaderamente un nombre de aquello a lo cual conviene la naturaleza significada por el nombre como en su término, como se dice lo cálido del fuego; pero las cosas significadas por muchos nombres afirmativos convienen a Dios simplicísimamente y como en su término, como Sabiduría, Vida, etc.; luego más verdadera y propiamente se dicen de Dios, y así puede recibir nombres afirmativos. (6) Aquello que es medida de algún género tiene el ser y es conocido en aquel género con anterioridad, puesto que como se dice en X de la Metafísica, todas las cosas son medidas por un primero indivisible y ciertísimo de aquel género; pero como allí mismo se dice, en el género de la sustancia hay una primera medida, que dice el Comentarador que es el Primer Motor, es decir, Dios; luego con anterioridad tiene el ser y es conocido en el género de la sustancia, y máximamente recibe el nombre genérico en cuanto que de modo más propio se afirma de El la sustancia”¹⁹.

S. Alberto enumera en este pasaje seis tesis que defienden la legitimidad de la denominación afirmativa. En su respuesta, vuelve a precisar el modo peculiar de negación que fundamenta la designación negativa de lo divino, que no es el de lo imperfecto sino el de lo que sobrepasa todo entender²⁰. Por eso Alberto, al describir el modo más propio para conocer al ser divino, se decanta por la preeminencia del ejercicio negativo del entendimiento sobre el afirmativo. Puesto que sobrepasa toda intelección no es cognoscible por nosotros sino con “intelecto confuso”, porque no comprendemos de Dios lo que es, sino sólo *que es*, y esto de modo confuso porque no le conocemos por un efecto unívoco, inmediato y esencial sino por efectos que no le son proporcionados²¹. Por esto no conocemos de Dios su esencia sino sólo por las cosas que están en

¹⁹ *In Div. Nom.* c1 §50, 30-3 (p. 31-32).

²⁰ “Dicendum, quod quaedam sunt quae non possunt nominari affirmative a nobis nominibus, quibus perfecte cognoscuntur, ex eorum defectu, quia scilicet non habent, unde nominentur et cognoscantur, sicut materia prima et ea quae sunt permixta privationi et potentiae. De Deo autem non sic est”. *In Div. Nom.* c1 §51, 4-9 (p. 32).

²¹ *In Div. Nom.* c1 §51, 12-16 (p.32).

sus efectos, y no predicándolas de El afirmativamente sino negándolas por el modo que tienen de significar la realidad de la que están tomadas²². A causa de su naturaleza potencial, el entendimiento humano es incapaz de contemplar las cosas más manifiestas, porque —como dice S. Alberto recogiendo un ejemplo del Estagirita— queda deslumbrado como el ojo del murciélago por la luz del sol²³. Esta es, en síntesis, la respuesta de Alberto a los cinco primeros argumentos; veamos ahora cual es su objeción al sexto.

Este argumento se apoyaba en la cualidad de grado máximo en la escala de las sustancias que posee el Ser supremo; ¿es acertada esta calificación? S. Alberto piensa que no, según lo que habitualmente se entiende por escala graduada con un máximo en la cúspide, que constituye la medida de los que quedan por debajo de él.

Distingue dos clases de medida: intrínseca y extrínseca. Es medida intrínseca la que permite una gradación de perfecciones condicionada por la disposición material del recipiente. Por ejemplo, aunque la esencia hombre en sí misma considerada no admite grados, podemos hablar de un más y un menos en el ser-hombre según que el ser y el acto propio de la especie sean más o menos participadas en cada hombre concreto a causa de la disposición material de éste²⁴.

De este modo no es Dios medida. Si así fuera, podría ser nombrado con propiedad unívocamente por el mismo nombre que atribuimos a los que participan menos que él de la sustancia. Pero Dios no participa en máximo grado de ninguna perfección, por más que el intelecto humano sólo alcance a concebir perfecciones participadas.

La medida extrínseca, en cambio, es por ejemplo la del tiempo, que es medida propia del primer movimiento y mide a todos los movimientos posteriores en cuanto que se aproximan según un más y un menos a la simplicidad de dicho primer movimiento. Cada uno de los movimientos estará en un grado de semejanza mayor o menor al primero, pero inclu-

²² *In Div. Nom.* c1 §51, 16-22 (p.32).

²³ *In Div. Nom.* c1 §51 ad 5, 51-53 (p.32).

²⁴ *In Div. Nom.* c1 §51 ad 6, 56-64 (p. 32).

so éste es medido por algo que no es movimiento, que mide y no es medido: el tiempo mismo, que es medida extrínseca porque queda fuera de la serie o género al que mide²⁵. Así, se dice que Dios es medida de lo creado porque es esencia simple, y por ello no está en el género de las sustancias. A su vez lo creado participa de Dios según un más y un menos y recibe el ser, el conocimiento y el nombre siempre dentro de un género. Por eso cuando se dice de Dios que es sustancia no se puede concebir propiamente al modo como decimos que son sustancias los entes finitos, porque no se dice unívocamente de ellos y de Dios en cuanto que las únicas sustancias que conocemos son las que se encuadran en el género de la sustancia, que son conocidas siempre de modo relativo, es decir, según un más y un menos. De la sustancia que es por sí sólo podemos saber que es; de ningún modo lo que es²⁶.

Por segunda vez encontramos en la obra albertina el recurso a una correcta comprensión del más y el menos —de la proporción— para precisar los límites del conocimiento de Dios por parte de una inteligencia finita. Recordemos la distinción entre el más y el menos que permite al entendimiento conocer la realidad circundante, y un más y menos “concebido propiamente y con propia intención”²⁷ en el cual se funda la desproporción entre el ser de Dios y el no-ser (relativo) de las criaturas.

De este modo Alberto declara la superioridad de los nombres negativos sobre los afirmativos para designar al ser divino. Es posible afirmar y negar de Dios sin contradicción por lo que se afirma de El es *secundum quid*, es decir, causalmente; en cambio lo que se niega se dice *simpliciter*, ya que se niega por esencia. Dios no es sustancia *simpliciter* porque toda sustancia se encuadra dentro de un género, pero es Sustancia en cuanto que (*secundum quid*) es causa de todas ellas²⁸.

²⁵ *In Div. Nom.* c.1 §51 ad 6, 68-72 (p. 32).

²⁶ *In Div. Nom.* c.1 §51 ad 6, 72-10 (p. 31-32).

²⁷ Cf. nota 19 de la página 57.

²⁸ *In Myst. Theol.* c.1, d III ad 4, 45-49 (p. 459).

Los nombres afirmativos no dicen más que la existencia de Dios, y ésta no es comprensible sino sólo alcanzable de modo confuso, porque la causa primera trasciende al entendimiento finito. El contenido *que Dios es* no determina de ningún modo nuestro entendimiento, y por eso las negaciones sobre Dios son más ciertas para nosotros que las afirmaciones²⁹. No son negaciones totales y absolutas, sino que actúan reduciendo la confusión del entendimiento para capacitarlo a percibir algo cierto. El entendimiento finito utiliza la negación como instrumento de precisión capaz de señalar lo que en simplicidad se opone a lo que es posible conocer positivamente.

S. Alberto reconoce la legitimidad de las designaciones afirmativas de Dios en cuanto que toda negación se apoya en una afirmación de lo negado. El contenido de los nombres es, por tanto, verdadero conocimiento del ser divino, aunque esto no significa comprensión. Sin embargo, al ejercitar la negación en las perfecciones finitas conocidas a partir de lo creado, viene dado el contenido positivo del nombre que propiamente designa a Dios.

²⁹ “scimus tamen quia est, quod non comprehendimus, sed confuse attingimus, intelligentes quod in infinitum supereminet istis quae apud nos sunt. Et ideo dicitur in libro de Causis, quod causa prima est super intellectum et rationem, propter eius esse supremum. Et propter hoc dicit Damascenus, quod qui est, non significat quid est, sed pelagus substantiae infinitum... quia significat de illo supereminenti infinito, quia est, nihil determinans circa ipsum nostro intellectui, sicut nec visus aspicientium mare ad aliquid certum determinatur. Et per hoc patet, quod negationes de Deo certae sunt nobis, quia simpliciter de ipso verificantur: affirmationes autem incertae sunt”. *In Cael. Hier.* c2, p. 26, 46-59.

LA CONCEPCIÓN JERARQUIZADA DEL UNIVERSO

La compleja cuestión de los nombres divinos enmarca el problema de las relaciones entre Dios y la criatura. S. Alberto afronta esta cuestión en tres ámbitos distintos, que han ido emergiendo estrechamente enlazados a lo largo de este estudio. Me propongo ahora analizarlos por separado para delimitar la noción y el problema que subyace a todos ellos.

En primer lugar la relación es ontológica, en cuanto que las realidades finitas alcanzan su sentido y su explicación última sólo en la referencia a una causa universal del ser que sea el ser por sí. En segundo lugar la relación es gnoseológica, puesto que se trata de descubrir los cauces y los límites del acceso intelectual a la realidad divina que es causa de todo. Por último, si nuestro conocimiento de tales relaciones va de las criaturas al Creador, se establece una relación lingüística que busca los nombres que, tomados de la realidad finita, designen de algún modo y con el máximo de precisión al ser divino.

Realidad, pensamiento y lenguaje son, por tanto, los tres ámbitos que se entrelazan continuamente en el intento de resolver el problema de la cognoscibilidad de Dios¹. Pero hay una noción clave que recorre estos tres campos, reduciendo a un único problema la posibilidad de la causalidad universal del ser, la cognoscibilidad del ser divino y su denominación. Se trata de la proporción o analogía, que S. Alberto toma de su lugar central en la obra del Pseudo Dionisio y coloca, junto con la noción de *ratio*, como uno de los pilares de su pensa-

¹ Sobre las vías del conocimiento de Dios, cf., RIBES, P., *Cognoscibilidad y demostración de Dios según S. Alberto Magno*, Barcelona, 1968.

miento². La pregunta por la articulación entre la estructura ontológica, concerniente al ser, y la estructura lógica, concerniente al pensar, conduce a la pregunta por la proporción: puesto que pensar y ser tienen su fundamento último en una única causa de todo ser y de toda inteligibilidad, hay que ver de qué modo procede la totalidad de lo real de ese único origen, cómo se relaciona la pluralidad de los seres entre sí y cómo vuelve al origen intencionalmente, tanto en el plano real como mediante el pensamiento³.

En primer lugar analizaré el papel que juega la proporción en el pensamiento de Alberto como relación ontológica y después cómo actúa en cuanto relación gnoseológico-lingüística.

1. La analogía como relación ontológica

Se trata de clarificar el problema del ser como determinación, que se da en los seres finitos y es el punto de partida del conocimiento positivo de Dios.

S. Alberto concibe el conjunto de lo causado, siguiendo al Pseudo Dionisio, como un todo fuertemente jerarquizado. La relación entre lo superior y lo inferior es doble: lo más alto se manifiesta en lo más bajo según la escala de perfecciones, mientras que lo inferior participa de lo superior y lo imita. Esta manifestación es lo que Dionisio califica de alabanza, que los seres tributan a su causa. Pero esta alabanza no puede alcanzar la misma perfección que lo manifestado, como consecuencia de la jerarquización⁴. Precisamente por ello la ana-

² Para este tema cf. LOSSKY, V., "La notion des 'analogies' chez Denys le Pseudo-Areopagite", en *AHDLMA* (1930), pp. 279-309.

³ Para una visión general de la metafísica albertina, cf. DE RAEYMAEKER, L., "Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique", en *Rev. néosc de phil.* 35 (1933), pp. 4-36.

⁴ "Pues todas las cosas le alaban según la analogía de todos ellos, de los cuales él es la causa". DIONYSIUS, *De Div. Nom.*, PG vol. 3, 872 A.

logía constituye el núcleo de la organización jerárquica de los seres.

A continuación trataré de analizar el triple significado que tiene el término analogía en la obra albertina: es en unos casos medida, en otros conato y en otros fin o perfección.

Al comentar el pasaje del *De divinis nominibus* al que me acabo de referir, S. Alberto afirma que en último término la pluralidad de las realidades creadas confluye en un fin último y origen de toda perfección, pero siempre dentro de un orden que consiste en una escala gradual. Lo más alto dentro de un determinado nivel coincide o toca lo más bajo del nivel superior, y así hasta llegar a la cúspide, que es el fundamento de toda la jerarquía. La *medida* que establece los límites superior e inferior de cada nivel es lo que el Pseudo Dionisio llama analogía. S. Alberto emplea indistintamente los términos de *analogía* o *proporción*⁵.

Pero esa analogía según la cual Dios es alabado en todos los seres es aquello que determina las posibilidades que cada ser tiene de imitar a Dios, *que es lo que en sí es inimitable*⁶. Esto significa que la relación entre Dios y la criatura no es descendente, de la causa al efecto, porque en el acto creador no hay potencia receptora y por tanto no se ve cómo puede haber verdadera comunicación de la acción del agente —como ocurre en la causalidad ejercida por las criaturas— ni tampoco permanece en la manifestación de la causa en un plano que se puede llamar horizontal, entre los efectos, sino que posee —en la concepción neoplatónica que aquí asume Alberto— un carácter ascendente. En cuanto que la criatura posee la semejanza divina, tiende a realizar aquello que es, a asimilarse a la causa, manifestándola así del modo más perfecto posible. Esa conversión a la causa se produce por el deseo, movido por el bien que constituye la causa universal. Bajo este aspecto la analogía deja de ser simple medida fija para convertirse en *conato*, en la tendencia de todos los seres hacia su propia

⁵ *In Div. Nom.*, c 7 §30, 57-2 (p. 359-60).

⁶ *In Div. Nom.*, c 9 §17, 65-73 (p. 387).

realización, que está intencionalmente presente en ellos⁷. De este modo, Dios como causa universal del ser es alcanzado por la asimilación de sus efectos a él directamente, sin mediación jerárquica ni presencia de la proporción, porque el acto que es resultado de la acción creadora es acto primero, por sí carente de límite, y constituye el correlato de la acción creadora.

Sin embargo esta tendencia al perfeccionamiento de la propia realidad no es desordenada. Se encuadra dentro de los límites del nivel asignado a cada ser, que vienen dados por la forma propia, de modo que la perfección que se alcanza viene dada por las disposiciones de la jerarquía que está formada por una escala de seres ordenados según la analogía de cada uno. La analogía adquiere en este caso un sentido de *possibilitas*: que los entes son análogos significa que su realidad está condicionada, que constituye una determinada proporción o capacidad de ser y de perfección. Ninguna criatura puede por tanto rebasar su propio orden ni caer en un nivel inferior. La perfección es relativa, como también lo es su falta⁸.

La diversidad de medidas —proporciones— en la naturaleza se percibe como una consecuencia de la diversidad en el modo de actualizar las infinitas posibilidades de las perfecciones creadas. Por eso la analogía constituye la percepción de la diferencia entre las perfecciones tal y como están presentes de modo eminente en las realidades superiores (por ejemplo en las criaturas espirituales) y las mismas perfecciones presentes en las criaturas inferiores⁹. Pero esa pluralidad sólo es posible

⁷ “Dicit ergo primo, quod in sacra scriptura dicitur Deus nulli esse similis, secundum quod ipse est super omnia (...), sed dicitur, quod dat ipse qui est super omnem rationem, aliis *similitudinem* suam, in quantum *imitantur* ipsum secundum suam virtutem, et haec est virtus similitudinis divinae in creaturis, quia ea convertit ad suam causam *per desiderium*, secundum quod omnia bonum desiderant, et per motum in ipsam, quantum possunt”. *In Div. Nom.*, c 9 §16, 8-17 (p. 387).

⁸ *In Cael. Hier.*, c 3, p. 58, 10-15.

⁹ “Hoc dico nequaquam est commune omnibus, sed unusquisque participat eo modo, et sicut unicuique diffinitur, id est, determinatur ante propria analogia, id est, qualitate meritum respondente proportioni naturae, cuius diversitas praeintelligitur sicut causa diversitatis in modo recipiendi (...). Etenim, id est, quia sicut primi habent sanctas pulchrasque

en la perfección creada, y no cabe considerar las perfecciones de la causa primera únicamente como cada una de las perfecciones finitas elevada a un grado máximo que la convierte en subsistente. Esa diferencia es lo que permite un cierto conocimiento de realidades que de por sí son incognoscibles para el entendimiento humano, pero manifiesta al mismo tiempo las insuficiencias del conocimiento analógico de lo divino. Esto pertenece ya al ámbito de la analogía como relación gnoseológica, que se verá en el próximo apartado.

Al analizar la analogía como amor o deseo del bien que a cada ente le corresponde aparece una laguna en el conjunto de los seres que es completada por los ejemplares divinos: si cada criatura posee un conato, una tendencia innata hacia la realización de su propio ser, es porque existe un modelo, como un ejemplar de lo que el conjunto de seres de cada nivel jerárquico debe ser al alcanzar el grado máximo, la plenitud de perfección dentro de esos límites. Es esta peculiar concepción de la perfección una de las claves del ordenamiento jerárquico de la realidad. Tomando la idea de Aristóteles, S. Alberto dice en otro lugar que “la perfección propiamente no es ni finita ni infinita, sino finalizante, pues el término, como dice el Filósofo, no es ni finito ni infinito”¹⁰.

Esto viene exigido por la existencia de entidades finitas que están determinadas —definidas— por aquel aspecto de la causa universal que manifiestan. Sin embargo, como se ha visto antes, la causa de todas las cosas es causa de que sean, y en ese causar las cosas son constituidas activamente como resolución —asimilación— a la causa. En cambio esencialmente quedan establecidos sus límites, entre los que mantiene su perfección¹¹. Cada uno de esos aspectos de lo divino, que

proprietates minorum, hoc est, inferiorum, abundanter, hoc est, eminenter, sic ultimi habent eas proprietates quae sunt priorum, hoc est, superiorum abundanter, tamen non similiter, sed infra, id est, inferiori modo a simili”. *In Cael. Hier.*, c12, p. 181, 56-61; 65-70.

¹⁰ Y prosigue el pasaje: “Sed tamen in hoc non sit vis, sed dicatur infinitum, quod est extra accipientem in quantum est perfectio accipientis, non est infinitum, quia non est extra eum”. ALBERTUS MAGNUS, *quaestio disputata n° VII*, manusc. *Vat. Lat. 781*, fol. 16v.

¹¹ “...quia hoc est proprium causae omnium, scilicet Deo, et etiam bonitatis divinae quae est super omnia, ut excedens et providens eis, hoc

en el pensamiento neoplatónico constituye un arquetipo de lo real localizado en el mundo de las ideas, son en la obra de S. Alberto como en todo el pensamiento cristiano desde S. Agustín los ejemplares divinos, presentes en la mente de Dios como semilla de toda la Creación y modelo final de cada uno de los niveles de la jerarquía¹². La causalidad ejemplar se convierte así en el eje que articula el conocimiento positivo de Dios en el doble camino *exitus-reditus*. Todas las cosas proceden de un origen común y a él tienden, tanto en el nivel ontológico como en el gnoseológico: puesto que Dios es causa ejemplar, en él se contienen las razones (*rationes*) de todo lo real¹³.

La causalidad ejemplar se complementa con la causalidad eficiente. No puede ser de otro modo, porque si las razones de todo están en Dios es porque de él procede todo ser. Así, a la dimensión de la analogía como proporción o medida y como conato o tendencia se une un tercer sentido: la analogía como fin. Se trata de una concepción de lo real sumergida en un orden universal que toma su sentido último y su inteligibilidad de la causa de ese orden. Esta causa es fundamento de la jerarquía, permaneciendo a la vez en la cúspide y fuera de ella. Como ya he explicado en apartados anteriores, la verdadera concepción del más y del menos en la participación del

scilicet vocare ea quae sunt, id est, est causa ut sint: et postquam sunt, ad communionem suam, id est, ut se eis communicet, ut, id est, sicut unicuique earum quae sunt, diffinitur, id est, determinatur, ex propria analogia, id est, possibilitate”. *In Cael. Hier.*, c 4, p. 60, 13-20.

¹² “...non cognoscimus Deum ex natura ipsius, quia hoc excedit rationem, quae colligendo et conferendo cognoscit, et mentem, quae cognoscit simplicem rei quiditatem, sed cognoscitur per ordinationem omnium causatorum, id est omnium existentium, quae est proposita nobis ex ipso Deo velut quidam liber in quo creator legi possit, cum habeat in se imagines et *assimilationes* quasdam *divinorum exemplarium*, id est principium formarum, quae scilicet prae habentur in Deo, et propter ista ascendimus secundum proportionis virtutis nostrae ad Deum, qui est supra omnia, via, id est per creaturas, secundum quod sunt in ratione imaginis et vestigii, et ordine, id est secundum resolutionem causatorum in causam primam”. *In Div. Nom.*, c 7 §26, 59-73 (p. 357).

¹³ Sobre la doctrina de la iluminación, cf. GILSON, E., “Sur quelques difficultés de l’illumination augustinienne”, en *Rev. néosc. de phil.* 36 (1934), pp. 322-331.

ser exige que aquello que causa toda la realidad y es su ejemplar quede fuera de la jerarquía de los que reciben el ser. Pero entonces se plantea un interrogante: la participación del ser ¿es real en el acto creador? Si la causa del ser queda fuera y es lo distinto del ser creado, parece difícil pensar en la realidad de una noción de ser común a Dios y a la criatura. Ya se ha visto en el capítulo segundo que para Alberto Dios está por encima del ser —en palabras del Pseudo Dionisio, Dios es el *super ser*— en cuanto que es medida extrínseca de los grados de ser y de todas las demás perfecciones, pero él mismo no es medido, no es perfección ni ser tal como las inteligencias finitas lo conciben. Por eso S. Alberto otorga la primacía a la causalidad ejemplar de Dios, que se hace una en cierto modo con la causalidad final en cuanto que las criaturas son efectos que se caracterizan por su ser asimilación a la causa, como consecuencia de la peculiaridad del acto de creación que no contiene comunicación del obrar sino que es pura posición en el ser. Si en la causalidad que se ejerce en el nivel de lo creado las causas ejemplar y final son extrínsecas porque permanecen en la mente del artífice, en la causalidad universal del ser son lo constitutivo del efecto, aunque mantengan además una realidad distinta del efecto en cuanto que se corresponden con una intención que está presente en la mente divina. La causalidad eficiente con su correlato de la noción de participación ocupa de esta manera un lugar secundario en el pensamiento albertino, en cuanto que constituye un corolario o una consecuencia de la consideración de la única relación existente entre el efecto y la causa universal, que es la relación de semejanza.

La relación de semejanza se manifiesta en un movimiento de respuesta al acto creador por parte de los efectos, que es esa tendencia a la autorrealización, a la autodeterminación de cada ser en su propio orden. Esa respuesta es la *imitación*, y se hace posible por la simultánea semejanza y desemejanza de las cosas a Dios. La analogía aparece aquí como la proporción entre los seres que se fundamenta en la desproporción de las criaturas al Creador.

Si la analogía es el eje de la concepción jerárquica del universo, la cúspide es la bondad divina, es decir, el término de

la analogía cuando ésta se considera en su carácter de tendencia al fin. La bondad divina es la propiedad que configura todo el universo en cuanto que es su fin: "Decimos que la bondad divina no es fin propio de todo según el ser, sino según su proporción (analogía), en cuanto que cada uno tiene su propia proporción a él, diversa de los otros (...). El mismo bien divino según el ser es uno en número, común a todos. Y por esto dice Agustín que 'buena es en la tierra la planicie de los campos y la elevación de los montes, buenos son en el rostro, las facciones y la proporción de los colores', y así todo lo demás. 'Bueno es esto y bueno es aquello'. Quita 'esto' y 'aquello' y resulta 'el bien de todo lo bueno', bien que es en cierto modo común, no como predicable universal, sino como causa universal"¹⁴.

Es de esta bondad divina de la que proceden todos los causados y a la que vuelven como a aquello que les conviene en cuanto perfección propia y fin último, buscando asemejarse en mayor medida a su fuente¹⁵. La relación que se establece entre el ser creado y la causa última realiza una unión peculiar entre las ideas divinas y las voluntades creadas —en el caso de las criaturas espirituales— en la que entra en juego la libertad. Sin embargo la causa queda siempre más allá del efecto, de manera que éste no llega a alcanzar más que una semejanza analógica, es decir, con una perfección que no excede los límites de su propio nivel¹⁶. Mientras que la analogía entendida como fin —idea divina— permanece inmutable, la analogía entendida como tendencia o conato puede quedar frustrada en su ejercicio. La clase de perfección que la criatura puede alcanzar queda establecida por el núcleo íntimo de la cosa que es su *razón* propia, que señala también la categoría de su imperfección. Define internamente los márgenes de cada nivel en la escala jerárquica del universo, mientras que la idea divina los establece interna y externamente como su

¹⁴ *In Div. Nom.*, c 4 §58, 38-50 (p. 165).

¹⁵ *In Div. Nom.*, c 4 §55, 63-70 (p. 162).

¹⁶ Sobre el bien como causa en Alberto Magno, cf. PEGHAIRE, J., "La causalité du bien selon Albert le Grand", en *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle*, Paris (1932), pp. 59-89.

origen y como su fin. En esta peculiar ordenación que S. Alberto define como orden y disposición consiste la jerarquía¹⁷.

En el texto que he citado más arriba S. Alberto especifica que el bien es común “no como predicable universal, sino como causa universal”. Es interesante esta aclaración porque insiste en la configuración jerarquizada de la realidad en la que se inserta la proporción. Esta juega un papel fundamental tanto en la predicación como en la semejanza. Ahora bien, mientras que la semejanza salva la trascendencia, la predicación la anula o, al menos, no la incluye. Por eso el bien del que habla S. Alberto es bien de todas las cosas en cuanto que es causa de todas ellas y todas proceden en mayor o menor medida de él. No está pensando aquí en una noción que simplemente se predique de la totalidad de lo real, sino en lo que otorga su sentido a todo ello, a lo que da razón de la realidad creada. Si se afirma simplemente que el bien o el ser se predicán de todas las cosas se elude la referencia a la configuración interna de lo real y a su unidad.

Hasta aquí me he detenido en algunos aspectos de la noción de analogía que S. Alberto recoge del *Corpus Dionisiacum*¹⁸. Renunciando a la delimitación conceptual de la analogía que llevarán a cabo los maestros de su tiempo, conserva toda la riqueza del contenido de esta noción tal como la elabora el Pseudo Dionisio y se revela como un defensor de esta aportación fundamental del neoplatonismo¹⁹.

Recapitulando lo anterior, la analogía albertina abarca en el plano ontológico una tríada de dimensiones, que se articulan dentro de una consideración de la causalidad divina en la que la ejemplaridad adquiere la primacía:

— Una dimensión estática, en cuanto que es medida o capacidad que posee cada realidad creada de asemejarse a la causa universal.

¹⁷ *In Cael. Hier.*, c 3, p. 51, 11-17.

¹⁸ Sobre este tema, cf. LOSSKY, V., “La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite” en *AHDLMA* (1930) p. 279-390.

¹⁹ Para este tema cf. SWEENEY, L., “Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists?”, en *Graceful Reason*, Toronto, 1986 (pp. 177-202).

– Una dimensión dinámica de tendencia o conato que tiene todo lo real hacia la realización de su propia perfección, de manera que es capaz de imitar proporcionalmente (es decir, en la medida de sus posibilidades) a la causa universal.

– Una dimensión ideal del correlato que cada realidad finita tiene en Dios, como el modelo o arquetipo que fija los límites de la perfección de cada una y al mismo tiempo le mueve a imitación.

Esta definición de la analogía como relación ontológica que articula la jerarquía en el ámbito del ser tiene su correlato en el ámbito del pensamiento. En el siguiente apartado se estudiará el papel de la proporción en el ejercicio cognoscitivo.

2. La analogía como relación gnoseológico-lingüística

Si la analogía constituye las diferencias ontológicas de las perfecciones creadas, la percepción de estas perfecciones está también marcada por un ejercicio cognoscitivo que se articula mediante la proporción: “Admitimos que no todos reciben del mismo modo la luz espiritual, al menos en cuanto a la primera recepción, y admitimos una razón para esto. La diversidad no es sin embargo por parte del mismo que emite (la luz), que en cuanto que la es por sí, la da igualmente a todos. De donde en el principio del capítulo se ha dicho que extiende su bondad a todas las cosas sin excepción, no discurrendo o seleccionando para dar a unos y a otros no. La diversidad es por parte de los que reciben, que de distintas formas se disponen a la recepción, y esta diversidad se debe a tres causas: a la diversidad de naturaleza, a la diversidad de culpa y a la diversidad de conato”²⁰.

Esta vez el doble camino *exitus-reditus* procedente de la tradición neoplatónica recogida por el Pseudo Dionisio se

²⁰ *In Div. Nom.*, c 4 §63 Sol., 13-35 (p. 172).

despliega en el ámbito del pensamiento²¹. La luz intelectual tiene su origen en la causa de todo y es recibida por cada ser capaz de ella; sin embargo esta recepción se ve condicionada por los diversos grados de inteligibilidad que hay en lo real. En efecto, si todo ser y toda inteligibilidad proceden de una única causa primera, se puede decir que la mayor participación en el ser implica un crecimiento en inteligibilidad. Esto significa que el grado mayor de semejanza en la perfección del ser representa no sólo alta inteligibilidad —es decir, la posesión de una forma tal que puede ser abstraída con facilidad por el cognoscente— sino también y sobre todo inteligencia: la posesión de una forma tal que es capaz de poseer intencionalmente las formas de otras cosas sin perder la propia. Esta capacidad de intelección de otras formas es el grado de visión de la realidad inteligible, pero este grado no supera en ningún caso los límites del nivel del cognoscente: el grado de perfección con el que el cognoscente se asimila a la causa establece los niveles de lo real que le son accesibles intelectualmente, que son el nivel en el que el mismo cognoscente está instalado y los niveles inferiores a él.

¿De qué modo conoce entonces la realidad divina un entendimiento ligado a lo sensible? Para ello se ve obligado a emplear un método indirecto, que consiste en el juego interno del pensar entre la afirmación y la negación: el conocimiento de los efectos es afirmativo, directo, mientras que el conocimiento de la causa exige un doble momento de afirmación-negación que señale la trascendencia de lo conocido. El fundamento ontológico de esta viabilidad de la razón del efecto a su causa está en la relación de semejanza que hay entre causa y efecto, que consiste en la ascensión del efecto a la causa. Esta ascensión es constitutiva del acto de ser del efecto, como consecuencia de la peculiaridad del acto creador, que constituye a lo creado en asimilación a la causa.

La limitación del conocimiento positivo de lo real al nivel del cognoscente y a los inferiores es lo que determina que los nombres atribuidos a lo sensible sean el único camino para

²¹ Sobre la gnoseología albertina, cf., CHENU, M.-D., "The Revolutionary Intellectualism of St. Albert the Great", en *Blackfriars* 19, I (1938), pp. 5-15.

conocer algo de la realidad divina²². A continuación analizaré el doble camino de afirmación-negación que permite el conocimiento de lo trascendente y cuales son las características de los contenidos que aporta.

Después del primer momento de conocimiento afirmativo de lo sensible no hay más que un modo de tratar con rigor la realidad divina: ante el problema filosófico de determinar qué es en sí mismo Dios-origen de todas las cosas, surge la necesidad de un ejercicio racional negativo que reduzca los elementos cognoscitivos dados por los seres creados a una unidad supraempírica y deje abierta la posibilidad de una denominación real del principio de todo.

Este modo de referencia (*modus significandi*) a lo supraempírico y trascendente se fundamenta en el ejercicio de la negación. Es por negación de perfección como concebimos a los seres del mundo contingente, ya que son creados, es decir, tienen el ser recibido y por tanto son de modo relativo (según un más y un menos). Del mismo modo por el ejercicio de la negación se cancela progresivamente del ser supremo cada una de las perfecciones tal y como las conocemos. Así se obtienen tanto los nombres atribuidos a Dios positivamente, es decir, en virtud de su ser-*causa*, como los nombres negativos, místicos, que no dicen de Dios sino que no es al modo como nosotros lo conocemos²³.

A este doble uso de la negación corresponde una doble modalidad de la eminencia que se pretende reflejar: una eminencia que es relativa porque apunta a un grado máximo de la perfección enunciada por el nombre, pero excede el modo de significación de éste. Es una perfección designada *per excessum*. En cambio, si se considera la perfección en cuanto que está presente en la causa que existe más allá del modo de existencia que tiene en el efecto, entonces el único modo de

²² Sobre este tema, cf. KENNEDY, L. A., "The Nature of the Human Intellect According to St. Albert the Great", en *Modern Sch.* 37, (1959-60), pp. 121-137.

²³ Sobre la teología mística de Alberto, cf. WÉBER, E., "L'interprétation par Albert le Grand de la théologie mystique de Denys le Ps.-Aréopagite", en *Albertus Magnus Doctor Universalis*, Mainz, 1980 (pp. 409-439).

designación posible es *per omnium ablationem*, por negación de todo. Este último modo es más propio de los nombres divinos porque manifiesta la eminencia absoluta de aquello que se nombra.

Mientras que lo significado por el nombre está en Dios de modo verdadero y absoluto (*per prius*) y en lo creado según semejanza (*per posterius*), por el modo de significar ese nombre presenta deficiencias a causa de la absoluta eminencia divina. De ahí que los nombres divinos bajo cierto aspecto le correspondan propiamente y bajo cierto aspecto no²⁴.

En esta consideración de la realidad divina como contenido del conocimiento juega un papel central la categoría del infinito. Comentando este aspecto fundamental de la gnoseología albertina, F. Ruello precisa lúcidamente que “para interpretar correctamente la privación-negación cuando se trata de Dios, debemos señalar que conocemos la realidad según un doble modo: filosófico y divino. El primero se funda en el hecho de que los seres que son inferiores a nuestro entendimiento son la causa de nuestra ciencia: este modo se explica por tanto por la forma de adquirir nuestro saber. El modo divino se refiere a lo que captamos de aquel que sobrepasa nuestro intelecto. Dios se introduce en nosotros (*immitit se nobis*), no según lo que es, sino según lo que podemos comprender de él. Cuando nuestro entendimiento se aproxima a él (*venit in illud*), no se fija en él como en algo determinado de lo que examinará los límites de esencia, de virtud, de operación, de propiedad. Lo aborda como una especie de océano infinito en el que aprehende más verdaderamente lo que no es que lo que es. No hay otros modos de conocerlo que estos dos modos opuestos. Pero precisamente porque se oponen, el intelecto debe negar de Dios lo que descubre filosóficamente en las criaturas. Su negación sin embargo no significa que la

²⁴ “Unde res significata per nomen potest dupliciter considerari: aut secundum quod excedit significationem nominis, et sic est modus, qui est per excessum, aut secundum quod significatur per nomen, et hoc dupliciter: vel secundum quod est in effectum, et sic est modus, qui est per causam, aut secundum quod est in causa, quae est extra istum modum, et sic est modus per omnium ablationem”. *In Div. Nom.*, c 7 §29 Sol., 72-86 (p. 358). Cf. también *In Div. Nom.*, c 7 §28, 28-42 (p. 358).

cosa vista en sí misma, por ejemplo la sabiduría o la vida, no exista en Dios según toda verdad²⁵.

Lo que Ruello está considerando acertadamente es la noción precisa de infinitud divina que constituye el fundamento del conocimiento de las perfecciones de la causa primera. Esta infinitud no es para Alberto privativa sino negativa, como aclara desde el primer capítulo de su comentario de los Nombres, pero lo importante es que refiere a la presencia mental de lo divino, no a su realidad, porque “la perfección propiamente no es ni finita ni infinita”²⁶. El infinito considerado privativamente se atribuye únicamente a un ser imperfecto, porque dice de él que carece de fin. En efecto, el fin corresponde por naturaleza a toda cosa perfecta, y por eso Dios en cuanto que es fin universal no es ni finito ni infinito. Sin embargo —admite S. Alberto— se puede pensar un infinito negativo, es decir no limitado por la comprensión del intelecto, de lugar, de tiempo o de definición²⁷.

Es esta infinitud la que alcanza a intuir el entendimiento finito al acercarse a Dios no como a una noción clara de la que se detuviera a considerar los límites “de esencia, de virtud, de operación, de propiedad”, como indicaba Ruello, sino como a algo confuso, de lo que se conoce con más acierto lo que no es que lo que es²⁸.

S. Alberto nos dice en el primer capítulo de su comentario al *De Divinis Nominibus* cuál es el objeto del tratado, y describe este doble camino racional que va a seguir en la determinación de los nombres.

Descartados los nombres simbólicos, S. Alberto se centra en aquellos que designan propiamente a Dios. Estos parten de

²⁵ Cf. RUELLO, F., “Le commentaire du divinis Nominibus de Denys par Albert le Grand. Problèmes de méthode”, *Archives de Philosophie*, 43 (1980) p. 595.

²⁶ Cf. nota 10 de la página 65.

²⁷ *In Div. Nom.*, c1 §25 Solutio, 50-59 (p. 12).

²⁸ Para la doctrina de la iluminación cf. MEERSEMANN, G. M., “La contemplation mystique d’après le Bienheureux Albert est-elle immédiate?”, en *Maitre Albert, St.-Maximin*, 1931 (pp. 184-97). Cf. también BROWNE, M., “Circa intellectus et eius illuminationem apud S. Albertum Magnum”, en *Angelicum* 9 (1932), pp. 187-202.

la consideración del primero como *causa totius esse*, que es unívoca en cuanto que de ella proceden por igual todos los entes, aunque a consecuencia de su limitación se refieran de distintos modos al Creador en cuanto que se asemejan *per posterius* y en grados distintos a lo que en Dios es de modo absoluto. Establece una distinción entre la perfección misma y el modo de significar que tiene el nombre de la perfección. Puesto que las únicas perfecciones conocidas son las que se encuentran en los entes finitos, el cognoscente se ve obligado a designar la fuente de la que proceden por referencia a éstos, pero contando con un margen de ignorancia en cuanto que el modo de significar del nombre no se adecúa a la realidad significada.

Para determinar con precisión el sentido de cada nombre divino, Alberto distingue un primer camino que parte de la consideración de Dios como causa de la que *proceden* las realidades creadas, que imitan de modo deficiente (*per posterius*) a la perfección suprema de la causa primera. De este modo, es posible conocer los nombres aplicables a Dios —aunque de forma insuficiente por el modo de significar— como modelo unívoco (*sicut a causa univoca*) de la perfección considerada. Esta vía de acceso permite mostrar la eminencia de la causa primera en los límites de una perfección que es creada.

Un segundo camino consiste en la *reducción* analítica de lo múltiple creado a su causa, ya que la eminencia de la causa la sitúa más allá de toda denominación y de todas las perfecciones conocidas. Esta vía —concluye S. Alberto— da lugar al tratado de la *Teología Mística*, es decir, de lo que de Dios está oculto a la inteligencia finita. Trata sobre el modo de establecer el pensamiento en el misterio divino, más allá de toda aprehensión racional.

La diversidad de las sustancias a las que son atribuidos los nombres indica diversidad de formas, que no pueden ser reducidas a uno primero como a su forma ejemplar. Sin embargo, las realidades equívocas son siempre reducibles a algo unívoco cuando se prescinde de la coincidencia en el modo de significar que tiene el nombre atribuido a ambas. Una vez realizada la reducción unívoca de su realidad, pueden ser

reducidas a una forma analógicamente única²⁹. Los atributos de la causa no producen sus efectos de modo equívoco, por- que una y la misma es la perfección que transmiten y la que la misma causa posee, sino unívoco. De ahí que al conocer la *ratio rei* se está conociendo realmente algo de la causa de la cosa, de modo propio. Esta univocidad desde cuya perspecti- va expone S. Alberto cada uno de los nombres divinos es una forma de analogía en razón del distinto grado y forma de posesión de las perfecciones en la causa y en los efectos. Es univocidad porque, dichos de Dios y de la criatura, los nom- bres de ser, sabiduría, bondad... responden a una intención o razón común.

La posibilidad de nombrar a Dios de modo afirmativo exi- ge que se admita un modo de conocimiento distinto y supe- rior al que se obtiene formando conceptos. Puesto que el con- cepto establece los límites de la cosa conocida es preciso eliminar del conocimiento de Dios que se posee toda conno- tación de objeto, que es la consideración de realidades en cuanto que se oponen al resto de lo real. En cambio la *razón* propia de la cosa es la consideración de una realidad en su plenitud de ser —aún siendo finita—, prescindiendo de toda contraposición a lo que no es ella. El conocimiento por con- ceptos es necesariamente limitado. El conocimiento de la *razón* propia de la cosa lo es también en la práctica, porque como ya he dicho todas las *razones* que posee el cognoscente finito proceden de las realidades de su nivel. Sin embargo, esta última noción contiene implícitamente la apertura: no dice límite en el lenguaje de Alberto sino más bien plenitud. Se centra en la afirmación de lo conocido, no en su finitud. Si se despoja a la razón de una cosa de sus connotaciones de objeto se obtiene la posibilidad del conocimiento del ser infi-

²⁹ “...et tanguntur ipsa nomina, secundum quod faciunt notitiam de causa secundum ea quae relinquuntur in effectibus. De attributis enim causae sciendum, quod non aequivoce, sed univoce dicuntur de causatis, sed tali univocatione qualis potest esse ibi, quae est analogiae, secundum quod dicit Origenes, quod Deus dicitur sciens et intelligens, quia scientia et intellectu nos implet. Nominatur enim his nominibus per ea quae sunt in nobis ab eo sicut a causa univoca”. *In Div. Nom.*, c 1 §1, 20-33 (p. 1).

nito: en esto consiste la univocidad de analogía a la que se ha referido S. Alberto.

El término *ratio* ocupa de este modo una posición intermedia entre el conocimiento y la realidad, aunque la ganancia que representa su presencia en el nivel intelectual para eliminar toda connotación de límite queda mermada con el paso al lenguaje, porque no existe otro modo de nombrar lo divino distinto del lenguaje de lo sensible, que recoja sus diferencias respecto de esto último. En la expresión oral el cognoscente se ve obligado a plegarse a las realidades conocidas directa y positivamente por los sentidos. Si la *ratio* no es sino lo que aprehende el intelecto de la significación de algún nombre, en el caso de la realidad divina lo aprehendido sigue siendo lo que está en la realidad sensible. Por eso la *ratio* es la semejanza misma de lo real con su causa, poseída por el cognoscente y presente en cada criatura³⁰.

Es una noción de tres dimensiones, porque constituye en la esfera ontológica lo que la cosa es como semejanza de su causa, en la esfera intelectual la intención de la cosa y en la esfera lingüística la significación del nombre. Por ella lo que se contiene en el conocimiento está abierto intencionalmente a lo real. En la esfera ontológica manifiesta las perfecciones tanto de las criaturas como del Creador y constituye la posibilidad de percibir las semejanzas entre ambos.

Semejanza y proporción representan las dos caras de una misma realidad: las semejanzas que se perciben en la criatura son reales, aunque lo creado no posee la forma a la que se asemeja, que está sólo en Dios. Los grados de mayor o menor semejanza constituyen las proporciones que fundan la jerarquía de los seres, que por analogía y gracias a la *ratio* propia se conocen como efectos del Creador.

Ahora bien ¿de qué modo se alcanza en el nivel lingüístico la ganancia intelectual que constituye el poseer la *ratio rei* como manifestación de la perfección divina en la esfera mental? “Puesto que (la sustancia primera) está sobre todo nombre y sobre todo entendimiento y no se entiende sino por

³⁰ Sobre la noción de *ratio* cf. RUELLO, F., *De Divinis Nominibus et leirs 'raisons' selon Saint Albert le Grand*, Paris, 1963.

alguno de los que son causados por ella, la cual infunde su luz en las cosas que están por debajo de ella, por ello es denominada imperfectamente, porque no se entiende según la perfección y la eminencia que tiene en sí sino de modo proporcional a la capacidad del intelecto que la percibe. Y por esto es mejor nombrada por negación de todo que por la afirmación; *pero cuando se nombra, se entiende el nombre por negación, eminencia y causa*³¹.

En numerosos pasajes de la obra albertina aparece esta tríada que explicita los momentos en los que se aprehende el contenido de cada nombre divino. Sin embargo no constituyen momentos sucesivos, sino más bien aspectos distintos de un mismo instante; no puede ser de otro modo, puesto que el conocimiento no es proceso sino acto. Lo que se conoce de Dios, se conoce en acto indivisible, aunque al reflexionar sobre lo que dicen de él sus nombres se descubren estos tres aspectos de la operación cognoscitiva que constituye el nombrar a Dios: se conoce de él que existe en cuanto causa de los entes finitos, simultáneamente es percibido como no siendo

³¹ *In XI Metaph.*, tr2 c7, 74-86 (p.491). Para la vía de afirmación-negación, cf. DIONYSIUS, *Div. Nom.*, c7 §3 872A-B (p. 339): “Así pues, Dios es conocido en todas las cosas, y como distinto de todas ellas. Es conocido por el conocimiento y la ignorancia (...). Por otra parte, no puede ser entendido ni encerrado en palabras, ni cabe en la definición de un nombre. No es ninguna de las cosas que existen ni puede ser conocido en ninguna de ellas. Él es todo en todas las cosas y nada entre las cosas. A todos es manifiesto en todas las cosas y no hay quien le conozca en cosa alguna. Ciertamente. Es correcto usar este lenguaje para hablar de Dios, pues todas las cosas le alaban en su relación de efectos que son de Él, causa de ellas. Pero la manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender.” Para la triple vía de negación, eminencia y causa, cf.: *Div. Nom.*, c7 §3 869C-872A (p. 339): “Nos preguntamos ahora cómo nosotros podemos conocer a Dios, ya que Él no es percibido por los sentidos ni por la inteligencia ni es nada de las cosas que son. Con más propiedad diríamos que no conocemos a Dios por su naturaleza, puesto que ésta es cognoscible y supera toda razón e inteligencia. Pero le conocemos por el orden de todas las cosas, en cuanto está dispuesto por Él mismo, y que contiene en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus ejemplares divinos, por el cual ascendemos al conocimiento de aquel Sumo Bien y fin de todos los bienes por camino acomodado a nuestras fuerzas. Pasamos por vía de negación y de trascendencia y por vía de la Causa de todas las cosas”.

ninguna de las cosas que se conocen ni ninguna de las perfecciones que se descubren en las cosas, al menos al modo como están en ellas, y al mismo tiempo la inteligencia cubre esa insuficiencia elevando las perfecciones que se alcanzan a conocer en los seres finitos a un grado máximo, que excede a toda comprensión. Esta eminencia del objeto da origen a las dos vías de conocimiento (afirmativa y negativa) y hace decir al Pseudo Dionisio que “a aquel que es causa de todas las cosas y lo trasciende todo le cuadra a la vez el Sin Nombre y los nombres de todas las cosas”³². Por vía de causalidad conocemos su existencia y también afirmativamente se conoce la eminencia de sus perfecciones, mientras que por vía de negación conocemos de modo relativo lo que no es, y de modo absoluto —por suspensión del pensar— se intuye el camino de la teología mística, que queda fuera del alcance de la filosofía.

Si las cosas que conocemos están bajo nuestro entendimiento (es el caso de la realidad finita sensible), lo conocido es significado realmente por el nombre que le damos. En cambio si las cosas que se intenta conocer quedan fuera del alcance de los sentidos y de la capacidad cognoscitiva, como es el caso de Dios, entonces el nombre las significa de modo distinto como sucedía en la consideración de la perfección en el nivel mental: o bien por eminencia si es un nombre que no abarca toda la realidad que quiere expresar porque la perfección está presente sólo en los efectos de dicha realidad, o bien por remoción de todo (por negación) si la cosa significada está presente en la causa, que queda fuera del alcance del cognoscente.

En el ascenso a la noción de Dios hay un momento negativo en el que se niega de él todo lo conocido, una elevación a un grado eminente que excede el modo como está presente en las criaturas cada una de las perfecciones que llamamos trascendentales, y una atribución a Dios de la causalidad de todas esas perfecciones que se conocen en lo creado, de modo que Dios no es, por ejemplo, sabiduría tal y como la encontramos

³² DIONYSIUS, *Div. Nom.*, c1 §7 596C (p. 277).

en las criaturas, pero es sabiduría por ser causa de toda sabiduría.

Así, aunque excede a la razón humana, no sólo por negación de todo se adquiere conocimiento de Dios, sino que también se le conoce a partir de todas las cosas, porque todo está ordenado a él; es fin del universo y causa indisoluble del orden. Las cosas creadas contienen en sí la imagen y la similitud de los ejemplares divinos (las *rationes*), y es posible por este camino conocer algo de la causa de todas ellas³³.

Recapitulando,

- la jerarquía de los seres que hay en el nivel ontológico tiene su correlato en el ámbito intelectual, y se manifiesta en los diversos grados de inteligibilidad e intelección que hay en lo real.
- El conocimiento de lo que está en los niveles superiores requiere el ejercicio de la negación, que manifiesta al entendimiento la trascendencia del objeto de conocimiento.
- Esa negación se apoya en la *ratio rei*, que participa de las perfecciones divinas analógicamente.
- La *ratio* recupera su eficacia al ser enunciada de Dios, es decir al pasar al ámbito del lenguaje, mediante la triple articulación implícita en el nombre divino, que elimina de la *ratio* de la cosa finita toda connotación de límite y la eleva a la categoría de causa y origen de toda perfección finita.

³³ *In Div. Nom.*, c7 §26, 59-73 (p. 357).

VI

CONCLUSIONES

1. Para salvar el problema de la infinitud divina, S. Alberto señala que el infinito es una categoría mental que indica que siempre queda realidad cognoscible fuera de los límites del entendimiento. Distingue entre comprender (aprehender) y alcanzar como dos formas de ejercicio del entendimiento, atribuyendo a la segunda la misión de conocer el ser divino, porque respeta la condición infinita de Dios.
2. El ser divino es cognoscible a pesar de su simplicidad porque, aunque el entendimiento finito funciona componiendo y dividiendo nociones, es capaz de conocer en cada una de ellas la realidad de la que esa noción procede. En el conocimiento de las realidades contingentes, esa noción manifiesta de hecho en sí misma lo que la distingue de las otras nociones —de otras realidades—. Sin embargo, es posible pensar en la afirmación de una realidad que no puede ser definida porque carece de límites y que por tanto carece también de contrarios que estén implícitos en su noción. Esta afirmación puede ser compleja para el cognoscente, pero simple en sí misma. En cambio una definición es compuesta de suyo y también para el cognoscente.
3. La confusión que conlleva una afirmación que carece de límites hace que en el plano natural sean más convenientes con la naturaleza divina las negaciones que las afirmaciones. Pero toda negación se apoya en una afirmación, es decir, en un contenido cognoscitivo verdadero.
4. En definitiva, la perfección no es ni finita ni infinita, porque perfecto es lo que circunscribe su propio término. Siendo Dios la perfección suprema, tiene que ser también la perfección del entendimiento humano, que queda —en la con-

templación directa de la visión beatífica— plenificado por el ser divino aunque éste exceda de sus límites.

5. Es precisamente la simplicidad de la esencia divina lo que deja abierta la posibilidad del conocimiento del ser divino a partir de sus efectos, que son todos los seres creados. Conocidas las perfecciones finitas, que manifiestan aspectos de su Creador, la carencia de partes del ser divino permite decir que se conoce verdaderamente la naturaleza divina.

6. Lo que salva la distancia infinita entre el Creador y sus efectos es la identificación en Dios de su intención creadora y de la *ratio* propia de las cosas. Para que se pueda decir que en los efectos se conoce la causa creadora hay que admitir una cierta comunidad de forma, que no está esencialmente en la criatura porque entonces ésta sería Dios. No es por tanto una comunidad de forma genérica ni específica, sino la comunidad que se da en las formas de los análogos.

7. Dos análogos que pertenezcan al nivel de lo creado tienen su comunidad de forma en la mente del cognoscente que establece la analogía. En el caso de los análogos que son Dios y sus criaturas, la comunidad de forma se da en la mente divina, con la peculiaridad de que en Dios no se distinguen el ámbito gnoseológico y el ontológico. Por tanto, la *ratio* propia de la cosa se identifica en Dios con la *intentio* del artífice, y se puede decir que toda *ratio* —toda perfección— está en Dios según el ser y no sólo idealmente. De ahí que, según su razón, las cosas estén de modo más verdadero en Dios que en sí mismas, aunque según su naturaleza son más verdaderas en sí mismas.

8. Esta presencia en Dios de todo lo creado hace otorgar a la causalidad ejemplar la primacía sobre los demás aspectos de la causalidad divina. El ejemplar preserva la trascendencia del ser divino a la vez que asegura la comunidad entre Dios y sus efectos. La relación que se establece es ascendente —de la criatura al Creador— y consiste en la semejanza que se da en la criatura de su ejemplar divino. La comunidad se da por tanto en Dios, pero no en la criatura.

9. Todo lo anterior garantiza la posibilidad de atribuir con propiedad a Dios nombres tomados de la realidad sensible. Hay dos caminos posibles para denominar la realidad divina:

- Según el flujo de los causados desde la causa, en cuanto que participan en ella de las razones de sus nombres por posterioridad (vía afirmativa).
- Según que por la resolución de los causados a la causa queda desconocido el significado del nombre, por el modo eminente de la misma (vía negativa).

S. Alberto otorga la primacía a esta segunda vía porque señala con más claridad la falta de proporción entre los efectos y su causa. Dios es medida de lo creado, pero es medida extrínseca, porque mide y no es medido. Sus efectos quedan siempre separados de la causa por la barrera insalvable de la proporción.

10. Se puede afirmar y negar de Dios lo mismo sin contradicción porque lo que se afirma de él es *secundum quid*, es decir, causalmente, mientras que lo que se niega se dice *simpliciter*, es decir, ateniéndonos a lo que realmente conocemos. No se trata de negaciones absolutas sino instrumentales, porque actúan reduciendo la confusión del entendimiento para señalar lo que en simplicidad se opone a lo finito.

11. La proporción o analogía que enmarca las relaciones entre la criatura y Dios delimita la capacidad que cada criatura tiene de ejercer su semejanza divina. La analogía señala en el pensamiento albertino unas veces la medida que establece los límites de cada nivel en la escala de las perfecciones creadas, otras veces es el conato o tendencia de todas las cosas hacia su propia realización, cuyo ejemplar se encuentra en la mente divina, y en ocasiones se refiere a este mismo ejemplar o idea divina en cuanto que es fin inmutable de la criatura y establece los límites de la perfección creada, moviéndole a la imitación del Creador según su ejemplar propio.

12. Esa proporción que articula la jerarquía de lo creado se encuentra también en el ámbito gnoseológico, en cuanto que las cosas son inteligibles según la mayor o menor medida en la que su forma se asemeja al ejemplar divino. Esa inteligibilidad en sus grados más altos pertenece a una forma tan perfecta que es capaz de asimilar y poseer intencionalmente también las formas de otras cosas, es decir, es inteligente.

13. La inteligencia de los seres que están en los grados más altos de la escala jerárquica está también limitada por la

medida de su perfección propia, y por eso sólo encuentra objetos de conocimiento adecuados a su capacidad entre los de su propio nivel y en los niveles inferiores.

14. Para conocer realidades del nivel no sensible, el entendimiento finito debe ejercer su actividad de un modo diferente al del conocimiento de lo sensible: distingue entre la perfección misma conocida en lo creado y el modo de significar que tiene el nombre de la perfección, que es distinto cuando el nombre se aplica a la causa de esa perfección.

15. La causa —Dios— produce las perfecciones creadas de modo unívoco: en él se identifican la perfección de su propio ser, la perfección de la realidad creada que es la *ratio* propia de la cosa y la intención creadora como se identifican en el cognoscente las formas de dos términos analógicos.

16. El conocimiento por parte del cognoscente finito de las razones de las cosas es la vía que le permite conocer las perfecciones de la esencia divina aunque de modo confuso, porque la razón tal y como está presente en la cosa implica la existencia de contrarios que se distinguen de esa realidad particular, mientras que esa razón en sí misma carece de límite y es por tanto plena afirmación, indefinición ante el entendimiento creado.

17. En la esfera lingüística la *ratio rei* consiste en la significación del nombre, despojada de las connotaciones de imperfección que tiene por el modo de significar cuando éste se refiere a la presencia de la perfección nombrada en las criaturas.

18. En la esfera intelectual la *ratio rei* es la intencionalidad de la cosa que aprehende el cognoscente. Cuando el cognoscente es el mismo Creador, la *ratio* se identifica con la *intentio* creadora y con la perfección misma que está según el ser y no sólo idealmente en Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de S. Alberto citadas

- *Super Dionysium de Divinis Nominibus*, Opera Omnia Alberti Magni XXXVII, 1. Colonia 1972 (*In Div. Nom.*)
- *Super Dionysium de Mystica Theologia*, Opera Omnia Alberti Magni XXXVII, 2. Colonia 1978 (*In Mist. Theol.*)
- *Super Dionysium de Caelesti Hierarchia*, Opera Omnia Alberti Magni XXXVI, Colonia 1993. (*In Cael. Hier.*)
- *Metaphysica*, Opera Omnia Alberti Magni XVI, 1 y 2. Colonia, 1960 y 1962 (*In Metaph.*)
- *Commentarii in quattuor libri Sententiarum*, Iammy, Paris, 1651 (*In Sent.*)
- *Summa de Creaturis*, Iammy, Paris, 1651.
- *Summa Theologiae*, Opera Omnia Alberti Magni XXXIV. Colonia 1978 (*S. Theol.*)
- *Super Dionisii Epistulas*, Opera Omnia Alberti Magni XXXVII, 2. Colonia 1978 (*In Epist. Dion.*)
- Ms. Vat. Lat. 781, posteriormente publicada su edición crítica en: *Quaestiones*, Opera Omnia Alberti Magni XXV, 2. Colonia 1993.

Obras del Pseudo Dionisio

- *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, B.A.C., Madrid, 1990.

Bibliografia secundaria

- BOOTH, E., "Conciliazioni ontologiche delle tradizioni platonica ed aristotelica in Sant'Alberto e San Tommaso" en *Sant'Alberto Magno. L'uomo e il pensatore*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 15, Roma (1982), pp. 59-81.
- BROWNE, M., "Circa intellectum et eius illuminationem apud S. Albertum Magnum", en *Angelicum* 9 (1932), pp. 187-202.
- CATANIA, F. J., "A Bibliography of St. Albert the Great", en *Modern Schoolman* 37 (1959-60), pp. 11-28.
- "‘Knowable’ and ‘Nameable’ in Albert the Great's Commentary on the Divine Names", en *Albert the Great Commemorative Essays* (1980), pp. 97-127.
- "Divine Infinity in Albert the Great's Commentary on the Sentences of Peter Lombard", en *Medieval Studies* 22 (1960), pp. 27-42.
- CHENU, M.-D., "The Revolutionary Intellectualism of St. Albert the Great", en *Blackfriars* 19, I (1938), pp.5-15.
- "Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII siècle", en *AHDLMA* 26 (1920), pp. 29-97.
- DAHNER, U., *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der 'abstractio'*, Hirzel, Leipzig, 1939.
- DE CONTENTSON, P.-M., "La théorie de la vision de Dieu au début du XIII siècle. Le 'De retributionibus sanctorum' de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241", en *Rev. des sc. phil. et théol.* 46, 2 (1962), pp. 409-445.
- DE LIBERA, A., "Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand", en *Rev. des sc. phil. et théol.* 65 (1981), pp. 55-74.
- DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1889.

DE RAEYMAEKER, L., "Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique", en *Rev. néosc. de phil.* 35 (1933), pp. 4-36.

DE RÉGNON, T., *La métaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand*, Retaux, Paris, 1906.

DONDAINE, H. F., *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII siècle*, Roma, 1953.

– "Cognoscere de Deo quid est", en *RTAM* 22 (1955), pp. 72-78.

GILSON, E., "Sur quelques difficultés de l'illumination augustiniennne", en *Rev. néosc. phil.* 36 (1934), pp. 322-331.

GRABMANN, M., "L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medioevo", en *Rivista di filosofia neoscolastica* 23 (1931), pp. 18-75.

HOUDE, R., "A bibliography of Albert the Great. Some addenda", en *Modern Sch.* 39 (1961-62), pp. 61-64.

KENNEDY, L. A., "The nature of the human intellect according to St. Albert the Great", en *Modern Sch.* 37 (1959-60), pp. 121-137.

LAYER, A., "Albertus-Magnus-Bibliographie 1930-1980", en *Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte* 15 (1981), pp. 71-112.

LOSSKY, V., "La notion des 'analogies' chez Denys le Pseudo-Areopagite", en *Arch. d'hist. doctr. et litt.* (1930), pp. 279-309.

LOTTIN, D. O., "Commentaire des Sentences et Somme Théologique d'Albert le Grand", en *RTAM* 8 (1936), pp. 117-153.

– "Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand", en *Rech. théol. anc. et méd.* 4 (1932), pp. 73-82.

MEERSEMAN, G. M., "La contemplation mystique d'après le Bienheureux Albert est-elle immédiate?", en *Maitre Albert, St.-Maximin*, 1931 (pp. 184-97).

PEGHAIRE, J., "La causalité du bien selon Albert le Grand", en *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle*, Paris (1932), pp. 59-89.

RIBES MONTANE, P., *Cognoscibilidad y demostración de Dios según S. Alberto Magno*, Balmes, Barcelona, 1968.

RUBIO GARCÍA, m., "Ratio y Lympiditas según S. Alberto Magno. Un análisis de la cuestión VII del ms. Vat. Lat. 781", en *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vic, 1996.

RUELLO, F., "Le commentaire du Divinis Nominibus de Denys par Albert le Grand. Problèmes de méthode", en *Archives de philosophie* 53 (1980), pp. 589-613.

– "Le Commentaire inédit de Saint Albert le Grand sur les Noms Divins", en *Traditio* 12 (1956), pp. 231-314.

– "La Divinorum Nominum reseratio selon Robert Grosseteste et Albert le Grand", en *AHDLMA* 34 (1959), pp. 99-197.

– "Une source probable de la théologie trinitaire de Saint Thomas", en *Recherches de science religieuse* 43 (1955), pp. 104-28.

– *De Divinis Nominibus et leurs 'raisons' selon Saint Albert le Grand*, Vrin, Paris, 1963.

SESTILI, G., "L'universale nella dottrina di S. Alberto Magno", en *Angelicum* 9 (1932), pp. 168-186.

SWEENEY, "Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists?", en *Graceful Reason*, Toronto, 1983 (pp. 177-202).

VANNI-ROVIGHI, S., "Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale nell'uomo", en *Medioevo e Rinascimento* vol. 2 (1955), pp. 753-778.

VAN STEENBERGEN, F., "La filosofia di Alberto Magno", en *Sapienza* 18 (1965), pp. 381-393.

VIGNAUX, P., *La pensée au moyen age*, Paris, 1958.

WÉBER, E., "Langage et méthode négatifs chez Albert le Grand", en *Rev. sc. phil. et théol.* 65 (1981), pp. 75-99.

– "L'interprétation par Albert le Grand de la théologie Mystique de Denys le Ps.-Aréopagite" en *Albertus Magnus Doctor Universalis*, Mainz, 1980 (pp. 409-439).

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*, Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 5 Leonardo Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea* (1993) Agotado.
- Nº 6 Jesús Arellano, *Persona y sociedad* (1993)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 8 Juan Cruz Cruz, *Ontología de la razón en el último Schelling* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª edición)
- Nº 10 Leonardo Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios* (1994)
- Nº 11 Ignacio Falgueras, Juan García, Ricardo Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo* (1994)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994)
- Nº 13 Juan Cruz Cruz, *Conciencia y Absoluto en Fichte* (1994)
- Nº 14 Nicolás de Cusa, *El principio*. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra (1994)
- Nº 15 Mª Jesús Soto, *Expresión* (1994)
- Nº 16 Alicia García Navarro, *Eugenio D'Ors: Bibliografía* (1994)
- Nº 17 Leibniz-Eckhard, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Agustín Navarro (1994)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 19 Tomás de Aquino, *La verdad*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1995) (2ª edición)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 21 Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes. Estudio de las Quintas Objeciones* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*, Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1995)

- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 24 Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia*. Juan Wenck, *La ignorada sabiduría*. Introd., trad. y notas de S. Sanz (1995)
- Nº 25 Modesto Berciano, *El problema de la ontología en Habermas* (1995)
- Nº 26 Nicolás de Cusa, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz (1996)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 28 Rafael Corazón, *La ontología y la teodicea cartesianas. Estudio de las Quintas Objeciones* (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 30 Ricardo Yepes, *La región de lo lúdico. Reflexión sobre el fin y la forma del juego* (1996)
- Nº 31 Juan Cruz-Cruz, *Ontología del amor en Tomás de Aquino* (1996)
- Nº 32 Tomás de Aquino, *Comentario a la 'Generación y corrupción' de Aristóteles*. Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez. Prólogo de Mauricio Beuchot (1996)
- Nº 33 Tomás de Aquino, *Comentario a la 'Política' de Aristóteles*. Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez. Prólogo de Mauricio Beuchot (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996)
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996)
- Nº 36 Ignacio Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)* (1996)
- Nº 37 Alexander Broadie, *The scottish-spanish circle of John Mair. Some basic themes - El círculo hispano-escocés de John Mair. Algunos temas básicos* (1997)
- Nº 38 M^a Socorro Fenández García, *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz* (1997)
- Nº 39 Andrés Fuertes, *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz* (1997)
- Nº 40 Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismos* (1997)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 42 Tomás Melendo, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser* (1997)
- Nº 43 Tomás Melendo, *La metafísica de Aristóteles: método y temas (I)* (1997)
- Nº 44 Tomás Melendo, *La metafísica de Aristóteles: método y temas (II)* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento* (1997)
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 47 M^a Jesús Soto, *La metafísica del infinito en Giordano Bruno* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997)

- Nº 49 José M^a Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 50 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (I)* (1998)
- Nº 51 F.W.J. Schelling, *Filosofía de la Revelación. I. Introducción*, Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz Cruz (1998)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 54 Carlos A. Casanova, *Participación y causalidad en Aristóteles* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*, Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 56 Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista* (1998)
- Nº 57 Sergio Sánchez-Migallón, *Un esbozo de ética filosófica* (1998)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA

- Nº 1 Benito Jerónimo Feijoo, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
- Nº 2 Salvador Piá Tarazona, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997)
- Nº 3 Matías Nieto Serrano, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
- Nº 4 M^a Cristina Reyes, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
- Nº 5 Rafael V. Orden Jiménez, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
- Nº 6 Miguel García-Valdecasas, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)



Mercedes Rubio

La autora es licenciada en Filosofía por la Universidad de Navarra (1991) y diplomada del Diplome Europeen d'Études Medievales (Roma, 1992). Sus áreas de investigación abarcan el pensamiento medieval en sus tres ámbitos: latino, hebreo y árabe. Tiene artículos en publicaciones de su especialidad como *Miscellanea Medievale* y *Amsterdam Studies in Jewish Thought*. Pertenece a la *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* desde 1992, y en la actualidad realiza sus estudios de doctorado en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

El presente estudio trata de identificar las claves de la doctrina albertina sobre el conocimiento natural de Dios, y sus fuentes en la teología negativa del Pseudo Dionisio. Realidad, pensamiento y lenguaje son los tres ámbitos que enmarcan la cuestión de las relaciones entre Dios y la criatura, y que S. Alberto recorre a la búsqueda de una solución para el problema del límite. Sus nociones centrales son: la noción de analogía, que articula las relaciones entre la dimensión ontológica y la dimensión lógica –tanto gnoseológica como lingüística–; y la noción de *ratio*, que soluciona el problema de la comunidad de ser y perfecciones en Dios y en la criatura.

