

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Vol. 5, N° 2 – 2012

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo

SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

SCRIPTA MEDIAEVALIA integra el Núcleo Básico de Publicaciones Científicas Argentinas y es reseñada e indexada en: International Medieval Bibliography, Repertorio de Medievalismo Hispánico y Medioevo Latino.

Este volumen se publica gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Argentina \$ 70 – Exterior: U\$ 70

La información sobre los modos de pago puede solicitarse a la dirección de la revista: ruben.peretorivas@fulbrightmail.org

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo

Centro Universitario

C.C. 345 – 5500 – Mendoza (Argentina)

Tel. 0261 – 413 5000 int. 4093 – Fax: 0261 438 0457

E-mail: cefm@logos.uncu.edu.ar

Web: <http://ffyl.uncu.edu.ar/cefm>

Todos los derechos reservados

ISSN N° 1851-8753

Director: RUBÉN PERETÓ RIVAS

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk ANZULEWICZ (Albertus-Magnus Institut)

Francisco, BERTELLONI (UBA)

Juan CRUZ CRUZ (Navarra),

Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET)

Marilena MANIACI (Cassino)

Jürgen MIETHKE (Heidelberg)

Héctor PADRON (UCSF)

COMISION EDITORIAL

Patricia CINER (UNSJ)

Laura CORSO DE ESTRADA (UCA – CONICET)

Enrique CORTI (UNSAM – CONICET)

Santiago GELONCH VILLARINO (UNCuyo)

Silvana FILIPPI (UNR – CONICET)

Manuel LÁZARO PULIDO (Universidade de Porto)

Ignacio LUCERO (UNCuyo)

Jorge MARTINEZ BARRERA (PUCChile)

Silvia MAGNAVACCA (UBA – CONICET)

Rubén PERETO RIVAS (UNCuyo – CONICET)

Francisco REGO (UNCuyo)

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- Alberto Magno y Buenaventura sobre la eternidad del mundo.
Aproximaciones y divergencias. *Gerald Cresta* 11
- El problema del ser de Alberto Magno a Tomás de Aquino.
Silvana Filippi 23
- Alberto Magno y la revisión de la teoría hilemórfica
de Aristóteles. *Jimena Paz Lima* 41
- El Misterio del Ser en Alberto Magno,
Super Dionysii Epistulas. *Anneliese Meis* 55
- Praktische Bedürfnisse und die Rezeption der aristotelischen
«Politik» im 13. und 14. Jahrhundert,
Das Beispiel des Albertus Magnus. *Jürgen Miethke* 105

NOTAS

- Tolerancia. Teoría y práctica en la Edad Media.
Rubén Peretó Rivas 107

RESEÑAS 123

- GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS 135

ARTÍCULOS

Alberto Magno y Buenaventura sobre la eternidad del mundo.

Aproximaciones y divergencias

GERALD CRESTA

Resumen: La tesis aristotélica acerca de la eternidad del mundo y su prolongación averroísta incide en el pensamiento escolástico con anterioridad al estallido del conflicto en la Universidad de París. Ambos maestros de teología, el dominico y el franciscano, toman partido por la tesis contraria; en el caso de Alberto Magno hay una inclinación hacia la imposibilidad de presentar desde la filosofía argumentos que sostengan su posición, como así también argumentos que avalen la posición contraria. La razón aducida por Alberto es que no se trata de un tema propio de la física, sino perteneciente al orden sobrenatural. Buenaventura en cambio propone una serie de argumentos que desarrolla a partir de los mismos términos empleados por Aristóteles para fundamentar su tesis, pero indicando las contradicciones que surgen de los mismos. El presente trabajo confronta las diversas posiciones de ambos maestros sobre el tema, analizando aproximaciones y divergencias en función de la base común ejemplarista, para arribar a una posible solución en el marco de la teoría de los trascendentales.

Palabras clave: eternidad del mundo - agustinismo - ejemplarismo - trascendentales.

Abstract: The aristotelian thesis about the eternity of the world and its prolongation within the averroism, influences in the scholastic thought prior to the outbreak of the conflict at the University of Paris. Both masters of theology, the dominican and franciscan, take the side

Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 5 n° 2
(2012), pp. 11-22. ISSN: 1851-8753
Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y
Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

of the contrary theory; in the case of Albert the Great there is a tilt toward the impossibility of presenting arguments from the philosophy that sustain their position, as well as arguments to endorse the opposite position. The reason cited by Albert is that it is not a matter of physics, but belonging to the supernatural order. Buenaventura proposes a series of arguments that develops from the same terms used by Aristotle to support his thesis, but indicating the contradictions that arise from it. The present paper confronts the positions of the two masters on the topic, analyzing approaches and divergences within the common basis of the exemplarism, to arrive at a possible solution in the framework of the theory of the transcendentals of being.

Keywords: eternity of the world- augustinism - exemplarism - transcendentals.

El debate sobre la eternidad del mundo ha sido uno de los temas que no solamente inquietó a gran número de pensadores propiamente escolásticos, sino también objeto de interés filosófico y teológico en los autores de la patristica y, en general, en los medios intelectuales de diverso credo y orientación metafísica, en Occidente y en Oriente. Su vastedad y sugestión proviene fundamentalmente de la confluencia de dos fuentes: por un lado, la tradición filosófica griega en sus corrientes platónica y aristotélica; por otro lado, la tradición centrada en la revelación. Ambas vertientes se unen en un concepto núcleo: el concepto de producción, con su variante judeocristiana en el término creación.

Este concepto oficia de común denominador en todas las orientaciones debido en primer lugar a su sentido genérico, que indica en todas las lenguas una forma cualquiera de causalidad productora, tanto la de un artesano, la de un artista, o la de Dios, pero también por su sentido específico, que denota una particular forma de causación.¹ A su vez, esta causación es

1 Cfr. la entrada: creación, en: N. Abbagnano, Diccionario de Filosofía, F.C.E., México 1985, pp. 256-259. Conviene precisar que el término creación no reemplaza simplemente al de producción, o a las modificaciones del mismo como generación o emanación, sino que se trata de una resignificación total de los mismos, al incorporar una idea ajena al pensamiento

la que ha suscitado mayor interés por sus dos connotaciones diametralmente opuestas: la producción a partir de una materia preexistente y la creación a partir de la nada; dos sentidos que han forjado las oposiciones y los acuerdos en las discusiones helénica y cristiana.

En los modelos clásicos de la filosofía griega, como se sabe, el concepto de creación no respondía a los atributos del Dios judeo-cristiano, que no es causa necesaria, sino que crea al mundo por un acto libre y gratuito. Esto implica una enorme libertad que no encontraría límites a su acción creadora en ninguna materia o estructura substancial que fuera independiente. Se trata entonces de un modo de producción que es absoluto por parte de la realidad que lo causa y es integral en lo que concierne a la -nueva- realidad generada. De esta manera, el tema de la eternidad del mundo se halla estrechamente vinculado a cómo interpretemos ambas realidades. Y es tan importante el impacto que acarrea el concepto de creatio ex nihilo, que no sólo viene a conmocionar el ámbito filosófico y religioso, sino que asimismo sin duda produce un cambio en el ámbito intelectual en general.

1. Dos tesis contrarias a la eternidad del mundo: Alberto Magno y Buenaventura

1.a. La posición albertina

En el *De caelo* Aristóteles había afirmado la idea de una temporalidad que quedaba restringida al ámbito de la naturaleza cósmica ya existente: «Fuera del cielo no hay ningún lugar, ni hay vacío, ni hay tiempo. Porque en cada lugar puede existir un cuerpo, llamamos vacío a aquello en donde no existe cuerpo alguno. El tiempo es además medida del movimiento, y el mo-

helénico por la cabal novedad de una forma de causación en cuya acción adviene al ser una realidad substancial integral y radicalmente original, esto es, que no proviene de materia preexistente alguna y cuya aparición en el ámbito de la existencia no es necesaria. En este contexto, tampoco cabría, propiamente hablando, utilizar términos como causación o incluso el de extraer la realidad creatural ex nihilo, ya que en rigor no cabría pensar como posible una tal acción de extracción.

vimiento no es posible sin los cuerpos naturales». (De caelo, I, 9, 279 a 18-22).

En ese fuera o más allá del cielo se encuentra el primer motor: un dios más allá del tiempo y del lugar. Esta misma interpretación es asumida por Averroes. San Alberto refiere el argumento en el contexto del concepto de eternidad sostenido por la filosofía antigua, pero indicando a su vez una diferenciación fundamental: «Y de esto no se sigue, que el cielo y su movimiento sean simplemente eternos, sino en cierta manera según el tiempo, como mostramos en el libro VIII de la Física».2 En este texto se concentra el doctor universal discutiendo la eternidad del mundo según la fundamentación aristotélica. El argumento muestra una deducción de la doctrina de la creación a partir de la relación entre materia y forma en el mundo creado: hay un primer material del devenir, la materia primera, pero también ésta es creada, en coincidencia con el primer movimiento, el tiempo y el primer cielo. Todo ha sido creado a partir de la libre acción de la voluntad divina, su sabiduría y su providencia.3

Más adelante en el mismo texto, reflexiona también sobre la doctrina platónica expuesta en el Timeo, según la cual el cielo sería producido y sin embargo permanece desde todos los tiempos: «Dixit enim Plato caelum natura quidem esse corruptibile, sed voluntate opificis sine corruptione permanere» (De caelo et mundo, I, 1, tr. 4, c. 4, Ed. Colon, V/1, 84, 11-13). Y Alberto se pregunta, confiando más en la posición aristotélica, en qué sentido deberían entenderse los conceptos de engendrado e inengendrado, temporal e intemporal. Pero a la vez, pregunta abiertamente a los Peripatéticos de qué manera sería posible concebir la corrupción y en qué sentido sería verdadero ese tiempo infinito, si como ellos mismos sin embargo postulan que hay un pasado y un futuro, y que ningún movimiento es infini-

2 *De caelo et mundo*, I, 1, tr. 3, c. 10, Ed. Colon. V/1, 76, 70-73: «Et ex hoc non sequitur, quod caelum et motus eius sit simpliciter aeternum, sed quodammodo secundum tempus, sicut ostendimus in octavo Physicorum».

3 Cf. G. ENDRESS, *Der arabische Aristoteles und sein Leser. Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Grossen*, Lectio Albertina, Band 6, Albertus-Magnus-Institut Bonn, ed. Aschendorff, Münster 2004, p. 33 ss.

to. Y concluye con una traslación del problema a otro nivel de discurso, diciendo que «según nuestra creencia, el tiempo tuvo un comienzo en la creación, pero esto no es cognoscible por la filosofía, sino por la profecía».4 Así designa entonces el doctor universal la radical diferencia entre religión y filosofía en el discurso sobre Dios: la creación no corresponde al pensamiento autoreferencial de un inmóvil y desconocido moviente, sino a la voluntad de Dios.

Frente a un tema cosmológico como es el del origen del mundo, Alberto se encuentra con una realidad de orden físico que debe explicar no ya desde este orden de causas naturales, sino desde otra realidad absoluta y trascendente, porque es la única que se corresponde con su fe en un Dios creador omnipotente. Podríamos decir, en principio, que su primera inclinación es hacia la imposibilidad de presentar desde la filosofía argumentos que sostengan la posición aristotélica, como así también argumentos que avalen la posición contraria. La razón aducida por Alberto es justamente esta: que no se trata de un tema propio de la física, sino perteneciente al orden sobrenatural. La dependencia de la física respecto del mundo que ya se ha establecido como tal, esto es, la anterioridad del objeto respecto a la disciplina que lo estudia, implica una imposibilidad radical de argumentar pruebas que atañen a un ámbito previo a dicha existencia del mundo. La labor filosófica encuentra para Alberto un límite infranqueable en los confines de la naturaleza, y por eso puede informarnos claramente sobre ella. Toda otra realidad de

4 *De caelo et mundo*, I, 1, tr. 4, c. 9: 98, 46-54: «Cum autem secundum Peripateticos detur esse tempus infinitum et in futuro et in praeterito, tunc quaeritur, qualiter possit esse terminatum et qualiter sit verum tempus infinitum, cum tamen secundum eosdem Peripateticos nihil sit actu infinitum? [...] sed adhuc dicendum, quod licet nos credamus tempus habuisse initium per creationem, hoc tamen non cognoscibile est per philosophiam, sed per prophetiam, sicut diximus in octavo Physicorum». Ibid., I, 2, tr. 1, c. 1, Ed. Colon. V/1, 105, 45-51: «...haec autem omnia dicta sunt secundum naturam caeli, et secundum sententiam Peripateticorum, quia, sicut diximus, de esse caeli per creationem vel de statu suo per dei voluntatem non est aliqua cognitio philosophiae, sed potius talia sunt cognita per prophetiam, de qua cognitione in praesenti nihil curamus investigare».

orden no natural debe disponerse a los datos que provengan de la revelación, que nos informan acerca de la voluntad divina.⁵ Lo mismo pensará Buenaventura, cuando acepta la investigación de las ciencias de la naturaleza pero invita al metafísico a no desechar las luces de la fe si pretende ser un *verus metaphisicus*.

Podría decirse que la contienda con el aristotelismo, que ya había encontrado en Buenaventura una atención importante, alcanza en el Doctor Universal una cumbre que incluye el gran esfuerzo de síntesis para armonizar las posiciones de la filosofía con las de la ortodoxia. En este contexto, los límites que Alberto señala a la razón no son importantes por cuanto la limitan, sino porque encierran a la vez toda la fuerza propia de su empleo preciso en el ámbito de su competencia. Lo que a veces en la tradición anterior se ha vivido como una negación de la razón por parte de las doctrinas teológicas o de los dogmas de fe, adquiere en Alberto un carácter diferente, porque se trata de una limitación que posibilita reafirmar su poder y la completa confianza dentro de sus límites. Es la gran lección que supo aprovechar su mejor discípulo dominico.

1.b. La posición bonaventuriana

Si como hemos visto, la posición de Alberto respecto de Aristóteles y Averroes es cautelosa en cuanto a la imposibilidad de demostrar tanto la tesis de la temporalidad cuanto la de la eternidad del mundo, en Buenaventura nos encontramos con una actitud que en este tema se atiende más firmemente que nunca a la tradición, rechazando de raíz la argumentación aristotélica y defendiendo en todos los frentes la posición contraria. Esto significa, en principio, que no solamente habría que aceptar la temporalidad del mundo por referencia directa al dato escrito-

5 *De caelo et mundo*, I, 1, tr. 4, c. 10, Ed. Colon. V/1, 103, 5-12: «Et ideo supra diximus, quod naturalia non sunt a casu nec a voluntate, sed a causa agente et terminate ea, nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter deus opifex secundum suam liberrimam voluntatem creatis ab ipso utatur ad miraculum, quo declaret potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causam naturae insitas naturaliter fieri potest».

rario revelado, sino que además habría que reconocer por medio de la razón la imposibilidad de que el universo creado sea coeterno a su Creador.

A pesar de la gran influencia que comenzaban a tener las tesis aristotélicas en los centros universitarios parisinos, lo primero que observa fray Buenaventura es una evidente contradicción en la afirmación de un mundo eterno. Esta contradicción aparece primero, en sus tiempos de estudiante, como una impresión de algo extraño hasta para la misma razón. Dice Buenaventura: «Cuando asistía a las escuelas, oí que Aristóteles defendía la eternidad del mundo; y cuando oí las razones y los argumentos que se daban en favor de esto, comenzó a dar golpes mi corazón y comencé a pensar: ¿cómo puede ser esto?».⁶

La pregunta sería: ¿cómo concebimos el acto mismo de la creación, es decir, cómo comprendemos la esencia de una tal acción que trae por efecto una producción? Aquí la respuesta de Buenaventura abarca no sólo la cuestión de la temporalidad, sino también la de la creación integral de la realidad del mundo sin principios precedentes. La producción del mundo no sólo sería la de una causación de todas las entidades en su conjunto, sino a la vez la creación de sus principios intrínsecos de materia y forma. Estos principios no llegarían al ser a partir de otros elementos preexistentes, sino de la nada.⁷ La razón aducida por Buenaventura es la perfección de la causa primera, y su nobleza y simplicidad, que implica una extensión de su acción hasta lo más profundo de la sustancia total de cada uno de sus efectos. Esto es: la producción a partir de un agente perfectísimo ejerce su acción íntegramente por sí mismo sin necesidad de recurrir a elementos externos.

6 *Coll. de decem praeceptis*, II, 28 (V, 515a-b): «Audivi, cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare: quomodo potest hoc esse?».

7 *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (II, 16a-b): «Dicendum, quod haec veritas est: mundus in esse productus est, et non solum secundum se totum, sed etiam secundum sua intrinseca principia, quae non ex aliis, sed de nihilo sunt producta».

Por otra parte, la esencia infinitamente simple de un primer principio así concebido le impide extraer de ella los efectos al modo de una producción por participación en la misma; por eso es que la creación debe entenderse a partir de la nada. Asimismo, esa simplicidad de esencia no permite pensar una causación según alguna de sus partes, sino que debe ser entendida como una acción en donde todo su ser obra a la vez, lo cual indica que el término final de dicha operación no puede pensarse sino como una producción integral del ser, que procede de Dios y de la nada.

A partir de estas consideraciones la cuestión sobre la temporalidad del mundo adquiere su fundamento más cabal, porque el núcleo de la argumentación pasa precisamente por observar la contradicción existente entre la creación de la nada y la creación eterna del mundo. Esta contradicción radica en la imposibilidad de pensar un infinito creado, porque esto implicaría la coexistencia de un número infinito de seres simultáneos. Tomando como ejemplo la existencia del hombre, si el mundo existe desde toda la eternidad, siempre ha habido hombres en él, y por tanto su número asciende hasta el infinito. Esto a su vez implica la contradicción de pensar la existencia eterna de infinitas almas inmortales. El reconocimiento de la contradicción lo lleva a Buenaventura a posicionarse en un lugar que, aún bajo los condicionamientos del a priori teológico mencionado, sigue insistiendo en que pensar al mundo como eterno se trata de algo que va «contra la verdad y la razón», por lo que la contradicción afecta no sólo al ámbito de la revelación, sino también al de los filósofos.⁸

2. Una posible convergencia

La radicalidad de la posición bonaventuriana sobre el tema

8 *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 (II, 22a-b): «Dicendum, quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat; et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum, quantumcumque parvi intellectus crederim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem».

no siempre tuvo la contundencia que presentó en la redacción definitiva de las Colaciones en 1273, esto es, en su madurez intelectual. El Aristóteles que llega a oídos de Buenaventura en sus primeros tiempos no se le presenta, a pesar de las contradicciones que intuye, tan determinante. Baste como ejemplo una alusión del Comentario, en donde aunque se combate la doctrina, se aprecia también que no está del todo claro si Aristóteles había negado radicalmente el comienzo temporal del mundo, o si tal negación incumbía solamente al hecho de que haya podido comenzar en el tiempo por un movimiento natural.⁹ Más adelante y habiendo pasado ya por la composición del Breviloquio (1257), persiste en Buenaventura el mismo rechazo inicial, pero ahora con un mayor conocimiento de la doctrina de Aristóteles como para afianzar su oposición y desarrollar los argumentos en contra.¹⁰

Pero en uno y otro caso, no deja de estar presente la referencia a los fundamentos de la fe, y en esto podemos acercar su posición a la de Alberto Magno. Claramente en un pasaje de las Colaciones en el que se está tratando el tema de la causalidad creadora en relación a la materia (supuestamente ingénita), a la forma y a la eternidad, dice Buenaventura finalmente: «Pero no quiera Dios que la potencia divina se apoye sobre el fundamento de la materia. Estos son, pues, los fundamentos de la fe, que examina todas las cosas».¹¹

9 *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (II, 17a): «Utrum autem posuerit materiam et formam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc». Cf. asimismo la dub. 2 de la misma distinción (II, 37a).

10 *In Hexaëm.*, IV (V, 361a): «Nunquam invenies quod ipse [Aristóteles] dicat quod mundus habuit principium vel initium, inmo redarguit Platonem qui solus videtur posuisse tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis».

11 *In Hexaëm.*, IV, 13 (V, 351a-b): «Sed aliqui videntur posuisse materiam ingenitam; et sic sequitur, quod Deus nihil facit: quia materiam non facit, quia ingenita; nec formam, quia aut fit de aliquo, aut de nihilo; non de materia, quia essentia formae non potest fieri de essentia materiae; nec de nihilo, ut supponunt, eo quod Deus nihil potest facere de nihilo. Sed absit, quod potentia Dei fulciatur fundamento materiae. Haec igitur sunt fundamenta fidei, quae omnia examinat».

También un pasaje del Comentario de Alberto ubica la cuestión en su dimensión escrituraria aún con mayor nitidez, al afirmar:

«Digo que la creación propiamente es una obra divina, que se nos aparece como algo milagroso, ya que nosotros no podemos crear nada, y porque no está sujeta a una demostración racional. Por esta razón los filósofos no la han entendido, a menos que por casualidad alguien pudiera haber interpretado algo de ella a partir de lo enunciado por los Profetas. Pero nadie la ha demostrado racionalmente. Unos, desde luego, han encontrado varias razones, pero sin demostrarla suficientemente. Por lo tanto, concedo que la creación se nos presenta como un milagro, y como algo que está más allá de nuestras facultades». ¹²

Según Alberto, es difícil pensar en la posibilidad de que los filósofos antiguos hayan hecho referencia a una creación de la materia: la noción de *creatio ex nihilo* es exclusivamente revelada y teológica. El trabajo de la argumentación filosófica estaría entonces limitado a un esclarecimiento, a una explicación y, en todo caso, a una justificación racional, pero de ninguna manera apropiado para aportar cabalmente una demostración. ¹³

En estos mismos términos aparece la discusión en torno a la creación simultánea o creación sucesiva. Alberto argumenta filosóficamente que la creación del cosmos ha sido desplegada sucesivamente en seis días, siguiendo en esta posición la que sostuviera Pedro Lombardo y en contraste con la opción

12 Cf. B. Magni, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum*, dist. 1, a. 8, sol., en: *Opera Omnia*, ed. P. Jammy, Lyons 1651: «Dicendum, quod creatio proprie est opus divinum. Nobis autem videtur mirabile: eo quod non possumus in id: quia non subiacet demonstrationi rationis: et ideo etiam Philosophi non cognouerunt ipsum, nisi forte aliquis ex dictis Prophetarum: sed per demonstrationem nullus unquam investigavit ipsum. Apud aliquos quidem inveniuntur quaedam rationes probabiles: sed non probant sufficienter: et sic procedunt primae rationes. Bene enim concedo, quod nobis est mirabile, et supra nostram facultatem apparens».

13 Cfr. L. Dewan, «St. Albert, Creation, and the Philosophers», en: *Laval Théologique et Philosophique*, 40/3 (1984), pp. 295-307, 140.

de la simultaneidad defendida por Agustín. No obstante, según el Magno, ambas tesis pertenecen al campo teológico y a los dos relatos hexamerale. De ahí que los motivos para preferir la creación sucesiva son también teológicos. De modo que los diversos argumentos filosóficos que puedan presentarse, explica San Alberto Magno, no logran demostrar racionalmente este problema.¹⁴

Otro texto de Buenaventura, el Breviloquio, se ocupa del tema de la creación integral del mundo con la incorporación de una teoría ejemplarista de las Ideas en el Logos de Dios. En la segunda parte del tratado, el enfoque resume la noción bonaventuriana de causalidad a partir de una conexión con los trascendentales del ser: unidad, verdad y bondad. En la explicación que antecede y que ocupa el primer capítulo del texto, Buenaventura ha desarrollado una suerte de bosquejo de la realidad trinitaria en Dios. Ahora parte de esa explicación para señalar que la causalidad de un primer Principio único produjo el mundo «de la nada y en el tiempo», disponiendo «todas las cosas con cierto peso, número y medida». Estas últimas palabras, que traen a la memoria la doctrina agustiniana tan conocida, vuelven a ser un motivo de enlace entre la Escritura y la filosofía, porque se incorpora un pasaje del libro de la Sabiduría, 11, 21, con la propuesta bonaventuriana de una causalidad ejemplar creadora que se despliega extra-trinitariamente en un triple género: «... la causalidad eficiente, de la cual se deriva en las creaturas la unidad, el modo y la medida; la causalidad ejemplar, de la cual reciben las creaturas la verdad, la especie o forma y el número; y la causalidad final, de la cual tienen las creaturas la bondad, el orden y el peso».¹⁵

14 Cfr. J. P. Lima, La creación del cosmos en las distinciones 12-15 de In II Sententiarum de San Alberto Magno [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, 2009, p. 76.

15 Brevil., II, 1 (V, 219a): «Per hoc autem, quod additur in certo pondere, numero et mensura, ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creatantis sub triplici genere causalitatis: efficientis, a quo est in creatura unitas, modus et mensura; exemplaris, a quo est in creatura veritas, species et numerus; finalis, a quo est in creatura bonitas, ordo et pondus. Quae qui-

De esta manera, a través de la doctrina de la creación, el mundo se presenta como una realidad única, verdadera y buena; todo el conjunto de lo creado parece hallarse en mutua relación armónica, y orientado hacia una misma y única finalidad divina.

La recepción de Aristóteles que realiza Buenaventura es menor que la de Alberto, en el sentido en que le reserva un lugar secundario en el conjunto de su doctrina con la finalidad de atenuar su impacto en el espíritu de la filosofía tradicional. El aristotelismo presente en Buenaventura alcanza importancia conceptual suficiente hasta el límite impuesto por la imposibilidad de una filosofía que quiera desarrollarse por sí misma y conforme a sus propias exigencias. En San Alberto, en cambio, la síntesis doctrinal pasa a primer plano, y el ingreso del aristotelismo, que tuvo como punta de lanza la teoría del conocimiento, avanzó mucho más que eso y dio paso al resto de su doctrina, aunque sin llegar a excluir del todo las influencias del neoplatonismo y del agustinismo, como es sabido, hasta alcanzar niveles de gran profundidad como por ejemplo en la concepción de la esencia divina y sus relaciones con el mundo.

Gerald Cresta es Doctor en Filosofía, investigador adjunto del CONICET y profesor adjunto de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina. gerald.cresta@gmail.com

Recibido: 12 de agosto de 2012

Aceptado para su publicación: 15 de septiembre de 2012

dem reperiuntur in ómnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis».

El problema del ser de Alberto Magno a Tomás de Aquino

SILVANA FILIPPI

Resumen: Este artículo indaga si la doctrina tomista del ser como *actus essendi* habría tenido algún antecedente en el pensamiento de Alberto Magno o si, más bien, este autor habría sostenido una concepción esencialista del ser.

Palabras clave: noción de “ser” – Alberto Magno – esencialismo – Tomás de Aquino – *actus essendi*

Abstract: This article asks whether the Thomistic doctrine of being as *actus essendi* would have had some background in the thinking of Albert the Great, or, rather, this author would have held an essentialist conception of being.

Keywords: notion of “being” – Albert the Great – essentialism – Thomas Aquinas – *actus essendi*

Es mucho lo que aún se discute acerca de la notoria herencia que Alberto Magno legó a Tomás de Aquino. Sin duda, aunque sobre varios tópicos existe pleno consenso, todavía quedan lagunas importantes respecto de la real magnitud que tuvo la influencia del gran maestro coloniense sobre el genial discípulo de Aquino en lo que toca a algunas cuestiones medulares. El problema del ser parece constituir uno de esos temas en que las opiniones se mantienen divididas hasta el día de hoy. Con todo, la renovación de los estudios sobre la metafísica tomásiana iniciada en el siglo XX, así como una profundización de

Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 5 n° 2
(2012), pp. 23-40. ISSN: 1851-8753
Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y
Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

la investigación en torno a la obra de Alberto Magno y su contexto histórico-doctrinal, indicarían una divergencia importante en este tópico que, naturalmente, no se limita únicamente a la significación de la noción de ser, sino que repercute directa y seriamente sobre otras cuestiones fundamentales como, por ejemplo, el modo en que ambos pensadores han comprendido la analogía entre Dios y las creaturas, o, incluso, la naturaleza del alma humana. El tema, en consecuencia, parece tener la mayor envergadura y conviene, por ello, tomarlo nuevamente en consideración en cuanto representaría el cruce de dos tradiciones metafísicas que de tanto en tanto contrastan en la historia del pensar filosófico.

1. Los antecedentes

En 1981, dentro de un volumen de *Miscelanea Mediaevalia* íntegramente dedicado a Alberto Magno, José Ignacio Saranyana¹ ofrecía una breve pero detallada reseña de las principales posiciones en torno al rol que le habría cabido al insigne dominico alemán en la formulación de la doctrina del *actus essendi*, noción que hoy se considera, entre quienes han comprendido su auténtico significado, el aporte más significativo y original de la metafísica tomista.

Apenas se comienza a recorrer el contrapunto entre las distintas posiciones que los estudiosos han tomado sobre el particular, uno no puede menos que reconocer que la cuestión se encuentra teñida por profundos equívocos que han afectado la historia del pensar desde largo tiempo, si no desde el inicio de la filosofía.

En verdad, se trata de discernir si, sobre la base de la distinción de esencia y existencia que, al parecer, tendría su origen entre los pensadores creacionistas árabes, Alberto habría alcanzado a perfilar

1 J. I. Saranyana, «Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del ‘actus essendi’», en *Miscellanea Mediaevalia*, Band 14, *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1981, pp. 41-49.

la doctrina del *esse* o acto de ser como coprincipio de la esencia en la constitución metafísica del ente. La cuestión, como se dijo, resulta bien difícil, dada la confusión que afecta tanto a los autores medievales cuanto a los intérpretes contemporáneos de sus doctrinas.

Aunque suele haber acuerdo en que la distinción metafísica de esencia y existencia habría sido formulada por vez primera por Avicena, no debemos olvidar que, en rigor, existe un antecedente en Alfarabí quien conociendo la distinción aristotélica entre dos modos de preguntar por el ente, a saber, «si es» (que es objeto de simple percepción o de demostración) y «qué es» (cuya respuesta se hace explícita en la definición), trasladó este doble modo de interrogar propuesto por el Estagirita en el contexto de la lógica, hacia el ámbito de la metafísica. Vale decir que la distinción aristotélica meramente racional y sin correspondencia con la real constitución del ente, resultaba a partir de entonces interpretada en el plano de la metafísica como indicio del explícito reconocimiento del carácter creado de todo ente. Así, todo ente finito ha debido recibir la existencia para llegar a ser y ser lo que es, problema indudablemente ajeno al pensamiento griego.

En este sentido tomó Avicena aquella distinción a partir de la cual entendió que debía interpretarse la diferencia entre Creador y creatura, puesto que si la creatura es tan sólo posible hasta tanto reciba el ser de Dios, éste, en cambio tiene la existencia por sí y necesariamente. De ahí que la creatura requiera ser comprendida en términos de esencia-existencia, es decir, como algo posible que ha recibido la existencia efectiva, mientras que Dios es una existencia de suyo necesaria, a tal punto que puede decirse que «el Primero no tiene quiddidad», no es un algo que haya adquirido la existencia, sino la existencia misma *per se*. En contraste, las creaturas no serían más que esencias posibles que al recibir la existencia al modo de un accidente concomitante (*lazim*) se convertirían en seres necesarios, pero –claro está– *ab alio*.

Con tales orígenes, esa distinción metafísica de esencia y existencia en las creaturas habría llegado a ser conocida por los pensadores cristianos cuando las doctrinas de los árabes ingre-

saron al occidente hacia fines del siglo XII y particularmente durante el siglo XIII. Según la opinión de Denifle, en la adopción de esta dupla metafísica habría jugado un papel fundamental Guillermo de Alvernia.² En el mismo sentido se expresará E. Gilson, tiempo más tarde, al sostener que Guillermo «penetra resueltamente en la vía de la distinción entre esencia y existencia, que arranca de Alfarabí y de Avicena y alcanzará su término en la metafísica de Santo Tomás de Aquino».³ En efecto, si bien Guillermo de Alvernia es un teólogo de la antigua escuela que realiza una reflexión crítica sobre las filosofías árabes recientemente descubiertas, no sólo comprendió con claridad que no se pueden combatir eficazmente ideas que se ignoran, sino que, además, tuvo la perspicacia de advertir la importancia de Avicena y, sobre todo, el interés que ofrecía su distinción de esencia y existencia a un teólogo cristiano. Guillermo supo a partir de la doctrina aviceniana que el término «ser» (*esse*) posee una doble significación: por un lado, designa lo que la cosa es, su *quiddidad*, pero, por otro, «ser» tiene un sentido existencial que se advierte en el verbo *est* predicado de alguna cosa. Ambas acepciones son distintas en las creaturas, pues la existencia no es una nota constitutiva de su esencia sino una condición que le adviene por obra del acto creador. En Dios, por el contrario, su esencia no puede ser concebida como no existente, a punto tal que, sólo en Él, esencia y existencia se identifican.

A partir de estas nociones, sin embargo, Tomás de Aquino avanzaría concluyendo que en la cosa misma se da una real composición (*realis compositio*) de *essentia* y *esse*, no sólo en el sentido obvio de que un ente es algo actualmente existente que ha recibido el ser de su causa, sino en el sentido de que en su misma constitución metafísica se da un principio al que cada cosa le debe su existir, de modo que si por la *essentia* algo es lo que es, por el *esse* o *actus essendi* todo ente es o existe. Tal composición en modo alguno debe ser interpretada como distin-

2 H. DENIFLE, «Meister Eckeharts lateinische Schriften und Grundanschauung seiner Lehre», *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886) 486.

3 É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid,² Rialp 1976, p. 391.

ción entre dos cosas (*duas res*) como lo hiciera desafortunadamente Egidio Romano creyendo traducir fielmente la doctrina del Aquinate. *Esse est aliud ab essentia*: un principio distinto, indudablemente, pero no una «cosa» distinta, pues el ser no designa «algo» sino el estar siendo del ente. En cuanto coprincipio constitutivo, el *esse* no se reduce a la mera actualidad o efectividad del ente (*actualitas*), no es el mismo ente en cuanto efectivamente presente, ni tampoco es un último complemento de la esencia, como, por otra parte, pensaba Avicena, sino que constituye el primer efecto del acto creador y la primera de todas las perfecciones. En cuanto a la esencia, ésta carece de cualquier tipo de realidad o estado de posibilidad antes de que el ente exista efectivamente: es tan sólo el límite o marco dentro del cual una creatura ejerce el acto de ser participado. Por eso no ha de entenderse como una instancia de algún modo anterior a la existencia, sino como la propia autorrestricción del *esse* creado. Sólo así las creaturas se distinguen de Dios que es el Acto Puro de Ser: la esencia representa el límite que indica su finitud. Por el *esse*, en cambio, las cosas se asemejan al Creador: *omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile*.⁴ De ahí que, «el ser es lo más perfecto en todas las cosas [...] es la actualidad de todos los actos [...] y la perfección de todas las perfecciones»:⁵ «el ser es lo más íntimo a cualquier cosa y lo que está más profundamente en todas ellas».⁶

2. Opiniones encontradas

Ahora bien, cuando se trata de determinar si Alberto Magno, que efectivamente conocía la tradición filosófica árabe, contribuyó de algún modo a la formulación de esta original doctrina metafísica, el consenso entre los investigadores parece decrecer. Y es que la obra misma de un pensador tan plurifacético como el maestro de Colonia en parte dificulta el esclarecimiento de este problema, pero, además y quizás de modo más decisivo aún, la misma dilucidación del problema requiere comprender claramente el alcance de la noción de *esse* en uno y otro autor.

4 Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, L. II, cap. 22.

5 Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

6 Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, I, q. 8, a. 1

Sigamos, para comenzar, la recensión que de estas opiniones encontradas ha realizado Saranyana, sin abrir juicio todavía sobre su mayor o menor acierto.

Quien se inclinó decididamente por una respuesta afirmativa fue P. Mandonnet. Su posición expresada en medio de una controversia desatada a comienzos del siglo XX, fue más tarde defendida y continuada por Manser en su muy conocida obra dedicada al tomismo.

Básicamente Manser admite la influencia boeciana patente por lo menos en el período inicial de la obra albertina. Según la célebre distinción de Boecio *diversum est esse et id quod est*, donde el *quod est* (lo que es) designa la sustancia, mientras *quo est* (aquello por lo cual es) apunta al *esse*, al fundamento de la cosa, que, en clave boeciana, reside en la naturaleza o esencia. No obstante, Manser apunta que este par de nociones había recibido otra lectura por parte de Hugo de San Víctor y la escuela franciscana, de la que Alberto se hace eco. Según esa interpretación la frase indicaría la dependencia de toda creatura (*quod est*) respecto de Dios que es su causa (*quo est*). Así, dice Alberto que: «Secundum alium tamen intellectum [los franciscanos] [...] tunc participat actu primae causae ut sit, actu vero secundae causae ut sit aliquid determinatum in speciebus» (*Summa de creaturis*, I, tr. IV, a. 1, ad 4). Incluso, afirma Gilson el mismo significado tendría el *esse* en el *De causis*, I.⁷

Con todo, en apariencia, esta interpretación alternativa de la fórmula boeciana no excedería la convicción general entre los pensadores cristianos acerca de que toda creatura ha recibido el existir de Dios, que es su causa. Sin embargo, es cierto que Alberto ha dicho, además, que este existir constituye un «principio esencial». Así, expresa por ejemplo sobre el alma que: «Anima sit compositum ex principiis essentialibus, quae sunt quod est et esse, sed non ex materia et forma» (II Sent., d. 8, a. 25), y usando términos similares, en el mismo Comentario a las Sentencias, ya había dicho que: «Mea opinio semper fuit quod angelus sit compositus ex partibus essentialibus: sed non ex materia et forma» (II Sent., d. 3, a. 4, sol.). De aquellas expresiones

7 É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin 1948, p. 72, n. 1.

Manser deducía, entonces, que «se trata evidentemente de la distinción real entre esencia y existencia».⁸

No obstante, en una obra mucho más tardía como lo es la *Summa Theologiae*, Alberto dirá claramente sobre los ángeles que no difieren en especie, sino sólo en jerarquía y orden,⁹ razón por la cual, sería preciso o admitir que en esta obra ha retrocedido a su fomalismo boeciano inicial, o bien, que en el Comentario a las Sentencias en verdad no estaba aludiendo al ser en sentido existencial y su posición se ha mantenido esencialmente invariante, lo que, ciertamente, aunque no es seguro parece más lógico.

Por eso, respecto de las conclusiones de Manser, observa Saranyana: «Tenía razón el profesor de Friburgo al decir que esos textos albertinos suponen la distinción real entre esencia y 'esse'. Pero resta probar, a nuestro entender, que aquí se trata del 'esse' perfección trascendental: es decir, que el 'esse' que Alberto denomina principio esencial no está en la línea de la esencia (orden formal), como una propiedad de ella, sino en la línea del existir (orden trascendental)».¹⁰ Tan es así que el mismo Manser, continúa Saranyana, «debió reconocer que 'la pregunta ¿en qué consiste propiamente esta última y más fundamental composición de la criatura, incluso espiritual, a diferencia de Dios? fue para Alberto Magno un quebradero de cabeza'».¹¹

Es por ello que la idea de que el Coloniense hubiera intuitido el *actus essendi* ha tenido también sus detractores. Según Saranyana, ya en 1926, Roland-Gosselin¹² había indagado el

8 G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas ³1953, p. 603 (véase n. 8).

9 Alberto Magno, *Summa Theologiae*, II, q. 8, sol.: «Tertii dixerunt, quod omnes Angeli sunt unius speciei, different tamen hierarchiis et ordinibus [...] Et quia haec sententia Sanctis congruit, et in eam magis consentire videntur, ideo videtur huic opioni consentiendum esse, sicut persuadent rationes ultimate inductae».

10 SARANYANA, «Sobre la contribución de Alberto Magno...», p. 46.

11 Ibid. La cita de Manser corresponde a *La esencia del tomismo*, p. 605 (n. 8).

12 M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*,

sentido de la noción albertina de *esse*, concluyendo que, pese a algunas variaciones que pueden advertirse desde sus obras iniciales a las más tardías, el maestro de Colonia no habría cambiado sustancialmente su posición. Bien es cierto que a la notoria influencia boeciana que puede advertirse en la *Summa de creaturis* le habría sucedido una etapa con mayor presencia del planteo aviceniano, la cual, después del *Comentario a las Sentencias*, se irá pronunciando de tal modo que, en el *De causis*, el *esse* aparece entendido como algo extrínseco que le advendría a la esencia. Mientras que, hacia el final de su vida, en la *Summa Theologiae*, reaparecería nuevamente con fuerza la impronta boeciana.

Por su parte, Ducharme, siguiendo probablemente la línea de Raeymaeker, encaró en 1957 un estudio¹³ en el que analiza los diversos sentidos de la palabra *esse* en el corpus albertino, si bien tomando como referencia particularmente las primeras obras del autor, es decir, la *Summa de creaturis* y el *Comentario a las Sentencias*. Sobre la base de este análisis concluyó que, al menos en ese primer período, Alberto se muestra como un teólogo de la vieja escuela muy influido por el formalismo boeciano y poco por la doctrina aviceniana. Según esta interpretación «San Alberto se adscribió decididamente al partido de los teólogos de la esencia, pues concedió poca importancia a la existencia de las cosas. Aun reconociendo el valor metafísico del ‘*esse*’, no llegó a concebirlo como ‘acto de ser’, tal como después logrará su discípulo Tomás de Aquino».¹⁴ Con todo, Ducharme observa que en el mismo *Comentario a las Sentencias*, Alberto pregunta: «An *esse soli Deo sit proprium et aliis accidat*», ante lo cual responde que «*omne esse creatum [...] dicitur accidens*» en el indudable sentido de accidente predicable y no predicamental.¹⁵ No obstante, creemos que ello no

Paris ², Bibliothèque Thomiste 1948, pp. 172-184.

13 L. DE RAEYMAEKER, «Albert le Grand philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique», *Revue néoscholastique de philosophie* 35 (1935) 1-36.

14 SARANYANA, «Sobre la contribución de Alberto Magno...», p. 43.

15 Alberto Magno, I Sent., d. 8, a. 15, sol.

prueba suficientemente una oscilación entre la lectura esencialista del *par quod est-quo est* y una posición metafísica de corte decididamente existencial. Que las creaturas hayan recibido su existencia de Dios, no significa que una vez llegadas a la efectividad del ser las cosas alberguen en sí mismas algún principio distinto de sus notas esenciales.

En sentido semejante se ha manifestado Fernand Van Steenberghen quien en consonancia con los estudiosos antes mencionados expresa que: «Alberto Magno ignora la distinción real entre ‘esse’ y ‘essentia’ en sus primeros escritos (anteriores a 1250). En el *De causis* (libro I) retomó la doctrina de Avicena: el ‘esse’ de las criaturas viene de fuera y parece ser distinto de la ‘essentia’». Pese a lo cual Van Steenberghen concluye: «Sin duda, desconoce la doctrina metafísica del ‘actus essendi’».¹⁶

3. Siger de Brabante: intérprete coetáneo

Saranyana propone, no obstante, recurrir al testimonio de Siger de Brabante, coetáneo de Alberto y Tomás, que, conociendo las doctrinas de ambos, expuso lo esencial de ellas asumiendo una posición crítica. El valor de los dichos de Siger residiría, según el estudioso español, precisamente en su contemporaneidad con ambos teólogos medievales, si bien veremos que este criterio ha sido fuertemente rechazado por E. Gilson.

Lo esencial de la referencia sigeriana se encontraría en un texto descubierto por Martin Grabmann a comienzos del siglo XX. Allí, a propósito del libro IV de la *Metafísica* aristotélica definida como ciencia suprema que se ocupa del ente en cuanto ente, Siger introduce una sugestiva pregunta: «Si en las cosas creadas el ente [*ens*] o el ser [*esse*] pertenece a la esencia de las creaturas o es algo añadido a su esencia».¹⁷ Apenas planteada la

16 F. VAN STEENBERGHEN, extracto de la carta dirigida a J. I. Saranyana con fecha 18/10/1980 (citado por Saranyana en «Sobre la contribución de Alberto Magno...», p. 44).

17 «Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid aditum essentiae». Véase el texto completo en M. GRABMANN, *Neu aufgefundene Quaestionem Sigers in den Werken des Aristoteles*, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma 1924, vol I, pp. 133-138.

cuestión llama la atención la identidad entre los términos ente y ser.

En la solución del problema, Siger expone y refuta lo que, en su peculiar interpretación, serían los argumentos de Alberto y Tomás. Así explica: «Algunos dicen que una cosa existe por una disposición añadida a su esencia, de modo que según ellos la cosa [*res*] y el ente [*ens*] no significan lo mismo, porque el ser [*esse*] es algo añadido a la esencia. Esta es la opinión de Alberto el Comentador. Su razón se encuentra en el *De causis* y es la siguiente: porque la cosa [*res*] tiene el existir [*esse*] de su primer principio».¹⁸

Este primer principio, claro está, es Dios que es por sí mismo. Y porque las cosas han recibido el ser de Él, continúa Siger, esa sería la razón por la que aquellos autores entre los que se cuenta Alberto, han concluido que «la cosa [*res*] se distingue del existir [*esse*]». Lo primero que sorprende en estas expresiones es, nuevamente, el particular uso de los términos que hace Siger. Si antes identificaba *ens* con *esse*, ahora distingue *res*, en lugar de *essentia*, de *esse*. El lector, pues, comienza a sospechar que en esa identidad del ser con el ente y de la cosa con la esencia, podría encontrarse la clave de la posición asumida por el propio Siger –como sabemos, estrictamente aristotélica–, y, previsiblemente, su imposibilidad de comprender no sólo la doctrina albertina, sino, sobre todo, la de Tomás.

En cuanto a las expresiones vertidas por Siger acerca de Alberto, sostendrá Gilson: «si Alberto Magno ha enseñado o no la distinción de esencia y existencia en las creaturas, yo no estoy capacitado para decirlo, pero, si lo hizo, no puede haber sido por esa razón [a saber: porque la cosa ha recibido el ser de

18 «Aliqui dicunt, quod res per dispositionem additum essentiae suae, in quod secundum puros res et ens non sunt ejusdem intentionis, ita quod esse est aliquid additum essentiae. Haec est opinio Alberti Commentatoris. Ratio sua est ista in libro de causis, quia res habet esse ex suo primo principio. Ipsum autem primum est illud, quod ex seipso est et illud quod ex seipso est et est illud quod est ex se etiam essentialiter rei ex se. Quare res distinguitur ab esse».

su primer principio]»¹⁹ y esto es así, porque no todos los autores creacionistas han descrito la donación del ser a las creaturas en términos de la distinción de esencia y existencia en el ente. Es un hecho que Agustín y Buenaventura la han definido como co-creación de materia y forma (a diferencia de la pura espiritualidad de Dios), y otros la han explicado en el sentido de una composición de acto y potencia en las creaturas (en contraste con la pura actualidad del Creador). Por ello, concluye Gilson, si Alberto ha sostenido la distinción de esencia y existencia en las creaturas, lo habrá hecho por motivos estrictamente filosóficos y no constreñido por la necesidad de sostener la noción de creación. La afirmación de que toda cosa creada no contiene en sí misma la razón suficiente de su propia existencia «no implica que la cosa en cuestión esté ella misma compuesta de su propia esencia y de su propia existencia; expresa meramente la relación de efecto a causa que se da entre cualquier creatura y su Creador».²⁰

En cuanto a Siger, luego de argumentar que la presunta prueba de Alberto en favor de la distinción de esencia y existencia no tendría validez por cuanto las creaturas reciben de Dios tanto la esencia como el existir,²¹ pasa a presentar una segunda formulación que adjudica también al maestro de Colonia y sus discípulos: «He aquí otra razón de ellos. Aquello a cuya esencia conviene existir o existe por sí mismo, no necesita de otro. Por consiguiente, si alguna cosa entre las cosas creadas tuviera el existir esencialmente no necesitaría de otro», lo que, a todas luces, es falso. Sin embargo, contra esto, Siger replicará que Alberto está haciendo alusión a la causalidad eficiente, mientras que si hablase desde la causalidad formal, la conclusión debería ser la opuesta: una vez recibido el existir, toda cosa es por sí misma.

19 GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 108

20 GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 109.

21 «Sed contra: quicquid est universaliter in re, est effectus primi principii ex nihil est eorum quae pertinent ad rem in re ipsa neque essentialiter neque accidentaliter, quin reducat in primum principium. Ergo haec distinctio nulla est scilicet inter essentiam rei et esse per hoc quod unum sit effectus primi principii et aliud non».

En cuanto a Tomás de Aquino, la exposición de sus argumentos por parte de Siger no es más feliz que en el caso de Alberto, incluso, advierte Gilson, francamente peor porque fray Tomás «en lugar de decir meramente que las sustancias deben su ser a alguna otra cosa, ha intentado hallar, en las sustancias mismas, un lugar determinado para la existencia misma que se supone que reciben».²² Ahora bien, si el existir es un principio metafísico constitutivo de las cosas que se diferencia de la esencia, mal podría brindarse una definición de él porque sólo la esencia es un qué definible. Frente a la esencia, el existir aparece como un coprincipio constatable del ente, pero no conceptualizable. Con todo, Siger eligió entre todas las formulaciones intentadas por Tomás para indicar el *esse* «la que, si fuera una definición, sería ciertamente el peor de sus fracasos».²³ Esa formulación es la que cita literalmente el maestro de París al decir que según el Aquinate: «Ser [*esse*] es algo sobreañadido a la esencia de la cosa, que no pertenece a la esencia de la cosa, pero que no es un accidente, sino algo sobreañadido como si estuviera, por así decir, constituido por la esencia, o a partir de los principios de la esencia».²⁴ La oscura dificultad de estas expresiones hace confesar a Siger: «Etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo». Y, ciertamente, el aristotelismo de Siger era una barrera infranqueable para la comprensión de aquella intrincada descripción. Por esta razón, le resultó mucho más fácil refutar la fórmula que interpretarla en los términos de Tomás. Y así concluyó, victorioso e irónico, que considerar la existencia como algo sobreañadido a la esencia es «ponere quartam naturam in entibus», algo evidentemente inadmisibles para un aristotélico

22 GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 112.

23 GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 113.

24 He aquí la recensión de la misma fórmula por parte de Siger: «Algunos [se refiere a Tomás de Aquino] sostienen una opinión intermedia, al afirmar que el ser es algo añadido a la esencia de la cosa, que no pertenece a la esencia de la cosa ni es un accidente, sino que es algo añadido constituido esencialmente, o sea, a partir de los principios esenciales» (Ponunt autem quidam modo medio quod esse est aliquid additum essentiae rei non pertinens ad essentiam rei nec quod sit accidens sed est aliquid additum per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae).

que no puede suponer una noción metafísica más allá de las reconocidas por el Estagirita: sustancia, esencia, materia, forma, accidentes. Si el *esse* tomista no se corresponde con ninguna de ellas, es perfectamente natural concluir, desde esa perspectiva, que el *esse* no es nada y que la dupla de esencia y existir no pasa de constituir una distinción de razón, pues, en la realidad fáctica, para toda sustancia es lo mismo ser que ser lo que es.

No obstante, y pese a tal imposibilidad de comprensión, Saranyana considera que el testimonio de Siger algo aporta a nuestro problema inicial, a saber, si Alberto anticipó en algún sentido la doctrina tomista del ser. En efecto, en primer lugar, Siger presenta como distintas las posiciones de uno y otro, y en segundo término, al referirse a la noción albertina del existir como accidente que le adviene a la esencia parece desestimar por completo que para el maestro de Colonia el *esse* posea el carácter trascendental que ciertamente tiene en la metafísica de Tomás de Aquino donde el ser no puede entenderse como accidente.

4. Dos vertientes disímiles

En favor de esta opinión parecen concurrir claros indicios hallables en las propias doctrinas de Alberto y Tomás. Así, por ejemplo, las distintas soluciones que ambos teólogos dieron a la cuestión de la naturaleza del alma humana y al problema de la analogía entre Dios y las creaturas permiten avalar que en lo que hace a la noción de ser, no existe continuidad entre uno y otro pensador.

Por lo que hace al primer tema es sabido que Alberto concibió el alma humana como sustancia y, sólo accidentalmente, como forma del cuerpo. De ese modo intentaba salvar al mismo tiempo la sustancialidad e inmortalidad que le correspondía en cuanto principio espiritual de operaciones, y su evidente unidad funcional con el cuerpo. Quiérase o no, sin embargo, la impronta del platonismo se imponía en este tema por sobre el aristotelismo pues decir que el alma es forma del cuerpo no esencial sino accidentalmente debilitaba considerablemente el fundamento metafísico de la unidad antropológica. Un cierto

dualismo, probablemente no elegido de modo preferencial, va implícito en la solución albertina. En contraste, ha sido precisamente la doctrina del *actus essendi* la que le ha permitido sostener a Santo Tomás simultáneamente que el alma humana es sustancia espiritual en cuanto es originalmente una forma portadora del acto de ser y, en consecuencia, una sustancia autosubsistente e inmortal, pero también esencialmente forma del cuerpo a la que comunica el acto de ser en intimísima unión metafísica y operativa. Por eso, al morir un hombre su alma podrá subsistir en virtud del acto de ser que le ha sido conferido, pero se encontrará esencialmente incompleta e imposibilitada de operar separada del cuerpo.

Ello hace pensar que si Alberto hubiera percibido el talante existencial de la noción de *esse*, probablemente habría elaborado una doctrina de la naturaleza del alma semejante a la de Tomás, en la que varias dificultades de peso resultaban allanadas, puesto que en ella quedaban sin duda salvadas tanto la sustancialidad del alma humana como su condición de forma esencialmente unida al cuerpo.

No obstante, muy significativa resulta también la doctrina de la analogía. Un reciente y meduloso artículo de Victor Salas²⁵ se propone mostrar que las aparentes oscilaciones de la compleja doctrina tomista de la analogía entre Dios y las creaturas, tendrían su origen en una primera consonancia con su maestro Alberto que fue decreciendo conforme ganaba peso en los escritos de Tomás una metafísica existencial centrada en el acto de ser. Ese cambio inicial ya sería visible en el trayecto que va desde el *Comentario a las Sentencias* al *De Veritate*.

Así, en su temprano *Comentario a las Sentencias* Tomás describe la relación analógica entre Dios y las creaturas en términos de analogía de referencia del mismo modo que lo había hecho su maestro. Ambos eran plenamente conscientes de que, dada la disparidad entre el Creador y sus efectos, debían evitar el tipo de analogía que se da entre las cosas creadas, según la cual muchas cosas comparten una misma forma. No se trata de

25 V. SALAS, «Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the analogy between God and creatures», *Mediaeval Studies* 72 (2010) 283-312.

la analogía que se constata entre las especies y su género, ni entre los accidentes y la sustancia, ni entre las cosas que replican su forma en la materia. No es una «analogía filosófica», según las expresiones de Alberto, sino una «analogía teológica» que sólo puede ser entendida en términos de «imitación», es decir, donde las creaturas semejan imperfectamente lo que Dios es por esencia, en cuanto ningún ente finito puede recibir plenamente las perfecciones que su Creador les participa. No obstante, y pese a la plena conciencia que tiene Alberto de la necesidad de evitar en este tema tanto la equívocidad como la univocidad, reconoció una cierta univocidad de sentido en la noción analogada o, como él la ha llamado, una *univocatio quae est analogiae*,²⁶ que resulta de la tendencia propia de nuestras facultades cognitivas consistente en aprehender la relación entre Creador y creaturas en términos de un concepto simple que roza la univocidad. Para salvar esta dificultad Alberto propuso distinguir entre *res significada* y *modus significandi*,²⁷ de tal modo que si lo que se significa es común a Dios y los entes, no lo es el modo de significación, por cuanto las cosas finitas no pueden compartir plenamente ningún atributo divino.

Con todo, es sugestivo el cambio introducido por el Aquinate en su *De Veritate*. Allí, Tomás abandona la posición inicialmente próxima a la de su maestro y se inclina por la analogía de proporcionalidad intrínseca en la que la distancia entre Dios y las creaturas no se da en virtud de una desemejante imitación, sino de una correlación de proporciones que impide el riesgo de

26 Alberto Magno, *Super Dionysium de divinis nominibus* 1 n. 1 (Editio Coloniensis, Münster, 1972, 37.1:1, líneas 27-30): «Debe saberse observando los atributos de una causa [por ejemplo, Dios] que ellos se dicen de lo causado unívocamente, no equívocamente, pero por una cierta univocidad que es de analogía». Salas señala que esta *univocatio quae est analogiae* ha sido llamada por Alain DE LIBERA «monstruo teórico» (A. de Libera, *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris 2005, p. 123).

27 Alberto Magno, *Super Dionysium de divinis nominibus* 1 n. 3 (Editio Coloniensis, 37.1:2, líneas 30-34): «... participantes per posterius illud ipsum quod in eo est vere et absolute, quantum ad rem significatam per nomen, quamvis modus significandi deficiat a repraesentatione eius, secundum quod est in deo...».

la univocidad. Este cambio, según Salas, tendría su origen en la creciente desconfianza respecto de que la doctrina albertina de la analogía pudiese garantizar una distinción suficiente entre el Creador y sus efectos.

Sin embargo, la raíz última de este distanciamiento de Tomás respecto de Alberto residiría en que la *res significada* a la que alude al maestro de Colonia debe ser interpretada, en el marco de su ontología esencialista, en última instancia como forma, la cual, finalmente y desde una perspectiva noética, tiende a trascender y envolver la distinción entre Creador y creatura. Tomás, por el contrario, se mostró cada vez menos convencido de esta solución y conforme crecía su énfasis en el ser comprendido en sentido existencial se alejó de la doctrina defendida por su maestro. Sólo por esta transformación profunda en la concepción del ser, concluye Salas, fue posible que en sus obras maduras –*Summa contra gentiles*, *De potentia Dei* y *Summa theologiae*– Tomás retomara la analogía de referencia o atribución, pero desde entonces por completo interpretada a partir de la comunicación del acto de existir (*actus essendi*), analogía que ocurre ahora a nivel del juicio a través del cual la existencia es originalmente conocida. Dios, el *Ipsium Purum Esse Subsistens*, aparece así como *fons essendi* en un sentido que no admite ya el trasfondo de una unidad conceptual.

Si es así, podemos decir entonces que a pesar de haber recibido de Alberto una inmensa herencia, la mirada de fray Tomás se orientó en una dirección inédita, que registra escasos antecedentes en la historia de la filosofía. El gran maestro de Colonia representa de algún modo una versión notablemente rica de la vieja y extendida tradición esencialista en la que el ser, en última instancia, resulta entendido como «forma», vale decir, como configuración esencial e inteligible del ente. Su discípulo, en cambio, formuló una metafísica en la que el «ser» cobró pleno sentido existencial, sobrepujando todo intento de conceptualización. Con todo, al menos en su propio tiempo, no parece que su metafísica haya sido no digamos siquiera anticipada sino incluso comprendida por sus contemporáneos.

Silvana Filippi es Doctora en Filosofía, investigadora independiente del CONICET y profesora titular ordinaria de Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.
sfilippi@unr.edu.ar

Recibido: 10 de agosto de 2012.

Aprobado para su publicación: 25 de septiembre de 2012.

Alberto Magno y la revisión de la teoría hilemórfica de Aristóteles

JIMENA PAZ LIMA

Resumen: La doctrina hilemórfica de la materia como pura potencia y la forma como acto parece no satisfacer al dominico Alberto Magno, pues le resulta insuficiente para explicar los procesos naturales. Por esto, redefine los principios metafísicos fundamentales del aristotelismo, y asimismo expone nuevos principios constitutivos de la realidad, bajo inspiración de la filosofía neoplatónica y del pensamiento árabe. Así, Alberto sostiene que la materia prima debe ser entendida como una suerte de realidad actualizada, compuesta por diversas formas incoadas previamente al advenimiento de la forma sustancial. La *incohatio formae*, según el dominico, dispone a la materia a recibir cierta forma en vez de otra en la futura generación, lo cual justifica la regularidad de todo proceso natural. La materia primera, entonces, no participa meramente como sustrato del cambio sustancial y no puede ser definida como una realidad completamente simple. Por sí misma, posee un *esse materiae* y constituye una entidad sustancial, la materia posee un ser independiente de la forma, al igual que la forma es independiente de la materia.

En los tratados de la *Physica* y *Metaphysica*, Alberto Magno desarrolla una doctrina propia, aunque claramente influenciada por la cosmología y metafísica averroísta.

Palabras clave: Alberto Magno - *Incohatio formae* - Forma corporeitatis - Materia - Forma

Abstract: The hylemorphic doctrine of matter as pure potency and of

Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 5 n° 2
(2012), pp. 41-54. ISSN: 1851-8753
Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y
Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

form as act seems not to satisfy the Dominic Albert the Great, because it does not sufficiently explain natural processes. For this reason, under inspiration of Neoplatonic philosophy and Arabic thought, he re-defines the fundamental metaphysical principles of Aristotelism, as well as exposes the new constitutive principles of reality.

Therefore, Albert the Great claims that prime matter should be understood as a kind of actualized reality, which is composed by a plurality of incoated forms before matter receives the substantial form. The Dominic thinks that *incoatio formae* predisposes matter to receive this kind of form instead of another one in the future generation, a statement which justifies the regularity of any natural process. Thus, prime matter does not participate purely as a substrate of the substantial change and cannot be defined as a completely simple reality. Prime matter has an *esse materiae* on its own and constitutes a substantial entity; prime matter possesses a being that does not depend on form, and in a similar way form possesses a being that does not depend on matter.

Although he is influenced by the Averroistic cosmology and metaphysics, Albert the Great develops his own doctrine in the *Physics* and *Metaphysics*.

Keywords: Albert the Great - Incoatio formae - Forma corporeitatis - Matter - Form

Alberto Magno es considerado como uno de los grandes científicos del medioevo debido a su interés por la observación minuciosa de los fenómenos naturales, sus conexiones causales y sus clasificaciones, así como también por su preocupación cosmológica por explicar los principios del cambio, especialmente los cambios sustanciales de generación y corrupción. Probablemente la doctrina hilemórfica de la materia como pura potencia y la forma como acto le haya resultado insuficiente a Alberto Magno para explicar la regularidad o teleología de todo proceso natural. En efecto, el maestro dominico intenta hallar una justificación en el proceso mismo de cambio que explique verdaderamente por qué una determinada forma se une a cierta materia, buscando explicar que el cambio nunca es azaroso o violento. De esta manera, Alberto Magno menciona dos ca-

racterísticas intrínsecas a la materia primera, sin las cuales ella misma no podría ser sujeto del cambio. Estas son: la forma de la corporeidad y la incoación, dos formalidades que implican que la materia no es meramente potencia.

1. La materia y el cambio

En primer lugar, si la materia fuera pura potencia, sostiene Alberto Magno, sería indivisible y no estaría sujeta a dimensiones cuantitativas. Pero si esto fuera así, no se podría explicar cómo es que la materia sea capaz de recibir una forma sustancial, y en definitiva no se podría explicar el cambio sustancial.

Por esta razón, es necesario que exista en la materia primera una forma que la haga divisible y sujeta a dimensiones cuantitativas. Es necesario una forma que le otorgue a la materia cierta cantidad y que la haga susceptible de ser dividida, pues pudiendo poseer una cantidad, podrá luego cambiar sustancialmente. Esta forma, denominada por Alberto Magno, *forma corporeitatis*, es intrínseca a la materia prima en tanto se encuentra presente en ella antes de que sea informada por la forma sustancial.

Así,

«como la materia, siendo completamente indivisible, no puede ser dividida en partes cuantitativas..., es necesario que, en orden a recibir una forma que sea acto del cuerpo, la materia [prima] primero tenga que convertirse en capaz de recibir tres dimensiones... pero no tiene que tener dimensiones determinadas porque si las tuviera, ella misma se corrompería en cada generación y corrupción. Por esta razón, la materia [prima] recibe primero una forma, que es la forma de dimensiones indeterminadas, a través de la cual la materia se vuelve divisible en partes y es capaz de recibir la forma sustancial. Esta corporeidad es una forma que es común a todas las formas que recibe la materia. Entonces, la corporeidad de la materia [prima], la cual es como una primera forma antes de todas las otras formas que son perfecciones del cuerpo, permanece en la materia

y nunca es separada de ella en ningún cambio corporal».¹

«La *forma corporeitatis* de la sustancia nunca abandona a la materia, y está en ella misma [en la materia] antes de todo cambio y mutación».²

«Las formas de los cuerpos [las *formas corporeitatis*] son traídas al ser por la potencia de la materia».³

La *forma corporeitatis* o, como también la denomina Alberto, *corporeitas*, es una cierta formalidad que le corresponde a la materia primera antes de que ésta sea determinada por la forma sustancial. Y esta forma de la corporeidad le otorga a la materia primera ciertas dimensiones, a la vez que le permite ser divisible en partes. Ambas cosas aseguran que, en el futuro cambio sustancial, la materia pueda comportarse efectivamente como receptáculo o soporte de una determinada forma sustancial. Si la materia no poseyera primero ciertas dimensiones y no fuera capaz de dividirse, no podría jamás recibir su forma sustancial. Por esto, en acto, la *forma corporeitatis* da a la materia cierta cantidad, al mismo tiempo que le da la potencia para continuar modificando su cantidad, la potencia para continuar dividiéndose. Y esto, es decir, la división en acto y la divisibilidad en potencia de la materia primera, es lo que asimismo posibilita el futuro cambio sustancial. Las dimensiones adquiridas por la

1 Alberto Magno, *De caelo*, Lib. 1, tr. 3, cap. 4 (Cologne t. V/1: 62.59-63.2). Cfr. S. Baldner, «Sources of St. Thomas' Teaching on Prime Matter or Albert and Thomas on Matter», conferencia dictada en Thomistic Institute, Washington, Jornadas del 14 al 21 de julio de 2000 (versión online: <http://maritain.nd.edu/jmc/ti00/baldner.htm>).

2 Alberto Magno, *Metaphys*, Lib. 5, tr. 3, cap. 2 (Cologne t. XVI: 259.37-40).

3 Alberto Magno, *De caelo*, Lib. 1, tr. 3, cap. 4 (Cologne t. V/1: 63.63-64.8). Cfr. BALDNER, «Sources of St. Thomas'...»; BALDNER, «St. Albert the Great: on form and matter», seminario dictado en Blackfriars Hall, Oxford 2006 [texto aún inédito]; y BALDNER, «St. Albert the Great: the matter of the heavens», seminario dictado en Blackfriars Hall, Oxford 2006 [texto aún inédito].

forma de la corporeidad no son dimensiones determinadas, sino indeterminadas, pues de lo contrario la materia sería un compuesto en sí mismo, el cual, dice Alberto, se corrompería en cada generación.

Por otra parte, como se entiende a partir del texto, la forma de la corporeidad es común al resto de las formas que recibe la materia, lo que significa que guarda una cierta relación con la forma sustancial del futuro compuesto y con el resto de las formas de esa materia (que veremos más adelante cuáles son). Todas estas formas guardan una relación entre sí, y juntas cooperan en la generación del compuesto. La forma de la corporeidad permanece siempre en el cuerpo, no perdiéndose en ningún tipo de cambio por los que éste tuviera que atravesar; la forma de la corporeidad proviene de la propia potencialidad de la materia primera y no de la forma sustancial del compuesto.

Por un lado, entonces, la materia prima no puede ser pura potencialidad puesto que no se podría explicar ni la divisibilidad de la materia, ni su capacidad de soportar la forma sustancial. Ahora bien, tampoco la materia prima puede ser pura potencialidad puesto que, en segundo lugar, no podría explicarse la regularidad de los cambios sustanciales. En efecto, si afirmáramos que la materia prima es pura potencia, no podría explicarse por qué recibe una determinada forma sustancial y no otra, o por qué luego de determinada corrupción se genera un cierto nuevo compuesto y no cualquier otro. Observamos en la naturaleza que los cambios sustanciales se producen siempre regularmente, y no casual o azarosamente. De modo que debe existir algo en la materia primera que indique o fundamente la regularidad de los procesos naturales. Debe existir, en la materia primera, una relación previa con la futura forma sustancial que la irá a determinar.⁴

Esta relación o *habitud* se halla en la potencialidad misma de la materia primera (*potentia habitualis*), implicando un cierto límite en ella (en la potencia de la materia) para recibir

4 Con respecto a la regularidad del cambio, sugiero ver S. SNYDER, «Albert the Great, *Incohatio Formae*, and the Pure Potentiality of Matter», *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996) 63-82.

cierta forma sustancial y no otra en la futura generación. Y estas relaciones existentes en la materia prima son denominadas por Alberto Magno como formas incoadas.⁵ De este modo,

«a esta forma difusa y confusa llaman algunos incoación de la forma [*formae incoationem*]. [Y por esto, es decir,] por la incoación de la forma difundida en la materia, [es que] la misma materia se llama por algunos antiguos el lugar de la forma, en el cual están latentes las formas...Y por esto también Aristóteles y todos los peripatéticos dijeron que todas las formas son educidas de la materia y que éstas [las formas] no son dadas por un dador externo...

La materia no es materia sólo por el hecho de que sea sujeto desnudo de la forma... sino más bien en la materia hay potencia para la forma por la incoación de la forma [que está] en ella misma. Y por esto se dice que la materia desea a la forma, así como la mujer desea al hombre».⁶

«Si algo del fin y de la forma no estuviera presente en la materia, la materia no apetecería a la forma y al fin».⁷

«Y esto muy verdaderamente se dice porque nada apeetece a otro sino por una similitud parcial [incompleta] que tiene hacia eso mismo. Y por esto desea ser completada por transmutación [por el cambio sustancial] en aquello que desea... Y por esto, tal apetito que es propio de la materia... tiene incoación de la forma hacia la cual desea ser transmutada [modificada]».⁸

5 Cfr. Alberto Magno, *Phys.*, Lib. 1, tr. 3, cap. 15 (Cologne t. IV: 68.46-70.76). También ver B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Editioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 85-89.

6 Alberto Magno, *De praedicab.*, tr. 5, cap. 4 (Borgnet vol. I: pp. 95-96). Cfr. NARDI, op. cit., pp. 83-84.

7 Alberto Magno, *Phys.*, Lib. 2, tr. 2, cap. 6 (Cologne t. IV: 106.63-64). También cfr. el cap. 15 (Cologne t. IV: 68.46-70.76). Además, consultar NARDI, op. cit., pp. 75-85.

8 Alberto Magno, *Phys.*, Lib. 1, tr. 3, cap. 16 (Cologne t. IV: 72.92-73.6).

De alguna manera, pues, pre-existe en la materia primera la futura forma sustancial que la informará, pero existe como forma incoada, es decir como forma sustancial potencial o latente, como forma difusa y confusa. Sólo así, es decir, sólo en la medida en que la forma sustancial pre-exista incoadamente en la materia primera, será posible justificar la regularidad o el carácter no azaroso del cambio sustancial.

La incoación o disposición, pues, que se encuentra en la materia prima, no proviene de la forma sustancial, sino de la potencia misma de la materia, determinándola a generarse en este compuesto y no en otro, haciéndola ser materia de este compuesto y no de otro. La forma debe pre-existir en la materia para que, en efecto, la materia se incline hacia una forma determinada y no hacia otra, permitiendo que la materia desee transmutarse en este compuesto y no en cualquier otro. Así, «la forma está en la materia como potencia formal y efectiva... en la materia existen ciertos principios formales y efectivos [*quaedam principia formalia et effectiva*], que hacen que la materia sea materia de «esto» o de «aquello», según la analogía/proporción que tenga [la materia] hacia «esta forma» o «hacia aquélla» ».⁹

Los principios formales y efectivos existentes en la materia primera, el *habitus*, la incoación o relación, determinan a la materia a recibir esta forma sustancial y no otra en el proceso natural. Por esta razón, según Alberto Magno, la *incoatio formae* se comporta como «privación», en tanto la incoación dispone a la materia a recibir ciertas formas sustanciales, «privándola» de recibir otras. De modo que la «privación» no es considerada por Alberto Magno negativamente, sino más bien como una positiva disposición de la materia a ser esto determinado y no otra cosa en la futura generación.¹⁰

También ver NARDI, op. cit., p. 84.

9 Alberto Magno, *Su. Theol.*, II, tr.1, q. 4, m. 2, a. 1 (Borgnet vol. XXXII: p. 82). También ver NARDI, op. cit., pp. 81-85.

10 Cfr. Alberto Magno, *De natura et origine animae*, tr. 1, cap. 2 (Cologne t. XII: 4.47-6.4) y *Phys.*, Lib. 1, tr. 3, cap. 9 (Cologne t. IV: 53.46-55.88)

De todas formas, el maestro dominico sostiene que, en el mundo natural, nunca hallaremos a la materia primera sin su forma sustancial, aunque esto no implica que la materia no pueda ser considerada en sí misma. En efecto, es en el análisis propio de la materia prima, en donde Alberto encuentra que ésta no es puramente potencia, sino que más bien se encuentra compuesta por la forma de la corporeidad y por la incoación de la forma.¹¹ Y si bien Alberto Magno no se ha encargado de esclarecer cuál es propiamente la relación entre la *forma corporeitatis* y la *incoatio formae*, es posible afirmar lo siguiente: la forma de la corporeidad permite a la materia comportarse como «principio de individuación», en tanto le otorga a la materia la posibilidad de ser dividida y divisible, y en la medida en que sea dividida y divisible, es un individuo distinto de los demás. La incoación, en cambio, es la encargada, no ya de la individuación, sino de la «especificación», en tanto implica la pre-existencia en la materia de las futuras formas sustanciales que la informarán en la generación del compuesto, determinándola a ser esto específico y privándola de ser otra cosa. En la materia primera, pues, existe una actualidad o formalidad sin la cual no sería posible la individuación y la especificación, en la materia primera está contenido de modo latente el género y la especie, gracias a las formas propias de la materia que no son la forma sustancial.¹²

Por último, la formalidad existente en la materia prima no pertenece, propiamente, a la formalidad de tipo sustancial, ni a la de tipo accidental. En efecto, las formas de la corporeidad y las formas incoadas podrían ser definidas como ciertas cuasi-formas sustanciales o como formas sustanciales potenciales,

y cap. 15 (Cologne t. IV: 68.46-70.76). También ver H. ANZULEWICZ, «Albertus Magnus como Mediador entre Aristóteles y Platón», *Anámnesis. Revista de teología* 21 (2011) 43-44; BALDNER, «St. Albert the Great: the principles of nature», seminario dictado en Blackfriars Hall, Oxford 2006 [texto aún inédito]; y NARDI, op. cit., pp. 85-89.

11 Cfr. Alberto Magno, *Phys.*, Lib. 1, tr. 3, cap. 13 (Cologne t. IV/1: 62.81-64.18). También ver BALDNER, «St. Albert the Great: the principles of nature».

12 Cfr., por ejemplo, Alberto Magno, *De natura et origine animae*, tr. 1, cap. 2 (Cologne t. XII: 4.47-6.4). También ver NARDI, op. cit., p. 99.

que pertenecen a un tercer tipo de entidad intermedio entre el accidental y el sustancial.¹³ Asimismo, Alberto Magno sostiene «las formas que están en la materia son llamadas imágenes, porque son ecos [*resultationes*] e imitaciones de las verdaderas formas en cuanto las [muchas] materias lo permiten, tal como dice Platón».¹⁴

De algún modo, pues, las formas presentes en la materia primera nos son formas sustanciales ni accidentales, sino más bien imágenes o imitaciones de las verdaderas formas sustanciales que se encuentran, aún, fuera de la materia.

2. la materia y el *esse materiae*

En orden, pues, a poder justificar la teleología de todo proceso natural, Alberto Magno introduce, en la materia primera, la existencia de la forma de la corporeidad y de la incoación de la forma. Por esta razón, lejos de ser definida como pura potencia, la materia albertina constituye una realidad actualizada o una potencialidad activa. En efecto, en el *Comentario a la Física*, Alberto Magno se pregunta si la materia primera es completamente simple, mientras la consideremos en sí misma y sin encontrarse informada por la forma sustancial. Frente a dicho interrogante, el maestro dominico responde que la materia prima *no* es completamente simple, pues, como dijimos, anticipadamente al cambio, posee en sí misma la forma de la corporeidad y las formas incoadas.¹⁵ *La forma corporeitatis y la*

13 Cfr., por ejemplo, Alberto Magno, *De quatuor coaequevis*, tr. 1, q. 2, a. 4 (Borgnet vol. XXXIV: pp. 329-330): «ordo ad formam... medium est inter ens et non ens». También ver L. Dewan, «St. Albert, Creation, and the Philosophers», *Laval Théologique et Philosophique* 40 (1984) 297; Baldner, «Sources of St. Thomas...»; y Baldner, «St. Albert the Great: the matter of the heavens».

14 Alberto Magno, *Metaphys.*, Lib. 1, tr. 4, cap. 9 (Cologne t. XVI: 60.24-41). Cfr. DEWAN, «St. Albert, Creation...», p. 304 y BADLNER, «St. Albert the Great: on form and matter».

15 Cfr. Alberto Magno, *Phys*, Lib. 1, tr. 3, cap. 13 (Cologne t. IV/1: 62.81-64.18) y *De quatuor coaequevis*, tr. 1, q. 2, a. 4 (Borgnet vol. XXXIV: pp. 329-330): «Utrum materia sit simplex vel composita?... simplex... non habens compositionem penitus... nisi tantum ordinis ad formam cum

incohatio formae implican una real composición en la materia primera, una cierta actualidad o formalidad; ambas formas implican en la materia una tendencia cuasi-formal hacia la forma sustancial, una *quaedam res formalis* en la materia prima:¹⁶

De esta manera,

«la materia no se limita a ser el sujeto [*subiectum*] del cambio y del movimiento, sino que más bien es un ente fundante [*fundans ens*] e individuante [*individuans*] y también, de esta manera, una entidad subsistente [*substans entitati*]. Y son todas estas cosas las que vienen antes de que [ésta] sea el sujeto del movimiento, porque solamente es sujeto del cambio y del movimiento en tanto que es fundada [*fundatum*], individual [*individuum*] y subsistente [*substans*].¹⁷

Según Alberto Magno, entonces, la materia no participa meramente como sustrato del cambio sustancial, como aquello que subyace al cambio; más bien participa como ente fundante, es decir, como aquel que funda al compuesto; como ente individuante, esto es, como principio de individuación del compuesto; y como ente subsistente, es decir, como sustancia. Así, además de fundar, individuar y constituir una sustancia del compuesto, en sí misma y antes del cambio sustancial, la materia es un ente fundado, un individuo y una sustancia. Y de hecho, puesto que en sí misma, la materia es un ente fundado, un individuo y una

substantia materiae: et hic ordo differt ab ipsa, sicut potentia... ita scilicet quod non habet compositionem in aliquo quod est res simpliciter;... ordo ad formam... medium est inter ens et non ens». Para esto, ver Baldner, «St. Albert the Great: the principles of nature» y Dewan, «St. Albert, Creation...», p. 297.

16 Cfr. Alberto Magno, *Phys.*, Lib. 1, tr. 3, cap. 10 (Cologne IV/1: 56.58-66) y *Metaphys.*, Lib. 11, tr. 1, cap. 7 (Cologne t. XVI: 467.80-468.7). También ver BALDNER, «St. Albert the Great: the principles of nature»; BALDNER, «St. Albert the Great: on form and matter»; y DEWAN, «St. Albert, Creation...», pp. 295-307.

17 Alberto Magno, *Metaphys.*, Lib. 3, tr. 3, cap. 1 (Cologne t. XVI: 139.77 y ss). Cfr. BALDNER, «St. Albert the Great: on form and matter» y DEWAN, «St. Albert, Creation...», p. 303.

sustancia, es que luego puede comportarse como sujeto o sustituto del cambio sustancial.

Por esto, «la forma no le confiere ser [*esse materiae*] a la materia, porque la materia tiene ser [*esse materiae*] en sí misma, la forma sólo confiere ser al compuesto». ¹⁸

La materia es, según el maestro dominico, una entidad existente de por sí e independiente de la forma, una entidad que posee un *esse materiae* en sí misma y que no requiere de la forma para existir. La materia primera no es pura potencia ni absolutamente simple, sino más bien una realidad actualizada, compuesta por distintas formas, por las formas de la corporeidad y por las formas incoadas. La materia no es un co-principio que participa pasivamente del cambio sustancial, sino más bien una realidad en sí misma compuesta y actualizada, acreedora de un elemento formal. La esencia de la materia no es, pues, potencia; más bien la materia es una entidad existente por sí misma que posee potencia pero que no se reduce a ella. ¹⁹

Por último, no sólo sostiene el maestro dominico que la materia posee un ser independiente de la forma, sino también que la forma es independiente de la materia. Así, «se dice forma a la cuasi-*foris manens* [a lo que permanece afuera], [y] cuanto más afuera se encuentra de la materia, en la sustancia, en el ser y en la operación, más verdaderamente se denomina forma. Y así, el intelecto [el alma intelectual] es más verdaderamente forma que los sentidos [que el alma sensitiva]». ²⁰

De modo que, tanto la materia es independiente de la forma, como la forma lo es de la materia. Y cuanto más la forma se encuentra separada de la materia, más verdaderamente es forma, y esto mismo ocurre con la materia. Por esto, según Alberto

18 Alberto Magno, *Metaphys.*, Lib. 1, tr. 4, cap. 9 (Cologne t. XVI: 60.24-41). También ver el cap. 8 (Cologne t. XVI: 56. 90-49). Cfr. BALDNER, «St. Albert the Great: on form and matter» y DEWAN, «St. Albert, Creation...», pp. 304-306.

19 Cfr. Dewan, «St. Albert, Creation...», pp. 301-304.

20 Alberto Magno, *Metaphys.*, Lib. 1, tr. 4, cap. 9 (Cologne t. XVI: 60.24-41). Cfr. BALDNER, «St. Albert the Great: on form and matter» y DEWAN, «St. Albert, Creation...», pp. 305-306.

Magno, el alma intelectual es más forma que el alma sensitiva, puesto que se encuentra más separada del cuerpo que la otra. Forma y materia cuanto más separadas se encuentren una de la otra, mayor poder y capacidad poseen; son dos realidades existentes de por sí e independientes una de la otra, que juntas intentan constituir un único ente.²¹ Por esta razón, Steven Baldner afirma lo siguiente: «Alberto tiene una doctrina de la forma y de la materia que es dualista: forma y materia vienen a ser en cierto grado cosas separadas, que cooperan en la producción de una tercera cosa que será la sustancia como un todo. Alberto, creo, fue llevado a esta conclusión porque halló que Aristóteles, por sí mismo, fue incapaz de resolver ciertos problemas».²²

En la doctrina albertina, entonces, materia y forma no son definidos meramente como co-principios, sino más bien como realidades existentes en sí mismas e independientes una de la otra, lo cual supone una revisión radical de la teoría hilemórfica de Aristóteles.

3. Consideraciones finales

La materia primera, pues, en la doctrina de Alberto Magno

21 Para la cuestión antropológica, sugiero consultar: BALDNER, «Is St. Albert the Great a Dualist on Human Nature?», *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993) 219-229; BALDNER, «St. Albert the Great on the Union of Human Soul and Body», *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996) 103-120; BALDNER, «St. Albert the Great: the union of soul and body», seminario dictado en Blackfriars Hall, Oxford 2006 [texto aún inédito]; R. A. PERETÓ RIVAS, «Los argumentos platónicos en el *De homine* de Alberto Magno», *Diadokhe. Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana* 5 (2002) 23-42; PERETÓ RIVAS, «Panteísmo y origen del alma humana en el *De homine* de San Alberto Magno», *Stylos* 12 (2003) 83-102; J. A. TELLKAMP, «Sobre la relación de alma y cuerpo en Alberto Magno», *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007) 151-159; y J. P. LIMA, «Aproximación a la relación alma-cuerpo en el pensamiento de Alberto Magno», *Anámnesis: revista semestral de investigación teológica* 21 (2011) 47-70.

22 BALDNER, «St. Albert the Great: on form and matter».

no es considerada como pura potencia, sino más bien como potencialidad activa, como una realidad existente por sí misma e independiente de la forma sustancial. Gracias a la forma de la corporeidad y a la incoación de la forma, existe en la materia primera una real *aptitudo ad actum*, convirtiendo la mera indeterminación de la «materia primera» en la determinación de la «materia propia», *conditio sine qua non* para el natural desarrollo del cambio sustancial.²³

De este modo, Alberto redefine los principios metafísicos fundamentales del aristotelismo, y asimismo expone nuevos principios constitutivos de la realidad, bajo inspiración de la filosofía neoplatónica y del pensamiento árabe. En efecto, al introducir nociones como *forma corporeitatis e incoatio formae*, Alberto Magno admite un tercer tipo de formalidad distinto al sustancial y al accidental, redefiniendo así los términos de potencia y acto, materia y forma. La capacidad de observación, así como la audacia metafísica, hacen de Alberto Magno un pensador tanto original como riguroso, desatado de cualquier compromiso a la autoridad de Aristóteles y afanoso, en cambio, en recrear las nociones filosóficas recibidas para dar cuenta cabal de los fenómenos del mundo.

Jimena Paz Lima es becaria del CONCIET profesora asistente en la Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación de la Universidad Católica Argentina. jimelima@hotmail.com

Recibido: 20 de julio de 2012

Aceptado para su publicación: 10 de septiembre de 2012.

23 Cfr. Nardi, op. cit., pp. 85-93.

El Misterio del Ser en Alberto Magno, *Super Dionysii Epistulas*

ANNELIESE MEIS*

Resumen: El presente estudio aborda el misterio del ser en Alberto Magno *Super Dionysii Epistulas* y responde a la pregunta por el nexo entre el ser y los entes. Esta cuestión se torna misterio tan pronto que desde la «forma» de cada existente irrumpe aquel «splendor» que el *Doctor Universalis* identifica -como otros autores antiguos- con el Espíritu Santo en cuanto «gloria». Este Espíritu Infinito y Creador no solo comunica el ser, llamándolo a la existencia a través de los entes, a modo del *bonum*, sino lo *in-forma*, es decir, les da a todos la «forma», al modo como Él mismo, siendo la «forma o cuasi-forma» en Dios, posibilita al Padre ser Padre y al Hijo ser Hijo. Tal *in-formación*, de modo semejante con mayor desemejanza, constituye el origen último y fundante de todo cuanto existe.

Palabras claves: Alberto Magno- Dionisio-misterio-ser- Espíritu

Abstract: The present study approaches the mystery of being in Albert the Great *Super Dionysii Epistulas* and answers to the question of the nexus of existence and being. This question turns mystery as soon as from the «form» of each being irrupts that «splendour», which the *Doctor Universalis* identifies- likewise other earlier au-

* El presente estudio sintetiza los resultados de la investigación llevada a cabo dentro del marco del PROYECTO FONDECYT 2010-2012 1100043. “El misterio del ser en Hans Urs von Balthasar, Alberto Magno y Nicolás de Cusa”, completada por la estadia en el Albertus-Magnus-Institut, Bonn, Alemania durante el mes de enero de 2012.

thors –with the Holy Spirit as «glory». The Infinit Spirit and Creator not only communicates the existence of the beings- calling them to be as the *bonum*, but also in-formes them with the form similar of Himself, who is the «form - quasi-form» in God, facilitating to the Father be Father and to the Son be Son. Thus in-formation, in similitude with more dissimilitude, constituies the last founding origen of whole existing things.

Key words: Albert the Great-Dionysius-mystery-being-Spirit

Si bien el misterio del ser no es el objeto del *Super Dionysii Epistulas* (SDE), no cabe duda que dicho misterio emerge del texto dionisiano comentado por el *Doctor Universalis* desde las fuentes en una perspectiva teológica sistemática,¹ atenta a los detalles de todo cuanto existe.² A diferencia de lo expuesto respecto del misterio del ser en el SMT,³ el SDE atestigua una concentración en los detalles teológicos y filosóficos del vocablo *mysterium*,⁴ es decir, en relación con el «misterio de la unión hipostática» y de los *mysteria* de la Eucaristía y de la Sagrada Escritura,⁵ que junto con el adverbio *mystice* resaltan la índole oculta de la revelación de todo cuanto existe.⁶ Esto significa una diversificación de aspectos del ser, el *Primum esse* y su relación con los *entia*, en cuanto configuración del concepto central de la presente investigación, la *causa essendi*, que cuenta con un

1 Cf. H. ANZULEWICZ, “Albert the Great”, en N. KOERTGE, (Ed.), *New Dictionary of Scientific Biography*, v.1 Detroit - New York, Charles Scribners Sons, 2008, 36-40, especialmente 29.

2 Cf. É.-H. WEBER, «Introducion», en Albert le Grand, *Commentaire de la «Theologie Mystique» de Denys le Aréopagite suivi de celui des Épîtres I-V*, Paris, Les Editions du Cerf, 1993, p. 7; T.-D. HUMBRECHT, «Albert le Grand commentateur de la Théologie Mystique de Denys», *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 90 (2006) 225-271.

3 Cf. Anneliese MEIS, «El misterio de la alteridad en Alberto Magno *Super Mysticam Theologiam Dionysii*», *Teología y Vida* 47 (2006) 541-574.

4 SDE 37/ 2 487, 4 bis, En Ep 9 aparece el plural *mysteria*, -37/ 2 536.66.

5 SDE 37/ 2 538, 48: cf. Mt 13-, mientras en 553, 59 el vocablo señala el misterio en un sentido pagano.

6 SDE 37/ 2 536, 19-20.

trasfondo semántico notable en la obra Albertina.⁷

1. El *Primum esse* y los entes

No sorprende que «el ser» en sus diversas facetas se trasluce en las múltiples expresiones lingüísticas usadas por Alberto en el SDE, cuando se refiere a los problemas y la distinción del *esse per se* y *esse per accidens*, como también la relación entre *esse factus* y *esse fieri*, el «no-ser y» el *bene esse* y la distinción entre el *secundum esse* y *secundum rationem* -menciones contundentes, como sucede con el *esse*, interpretado por Alberto,⁸ ya que salta a la vista la eminencia del *Esse Primum- Primum, Prima Causa*, Dios-, quien es designado *ipssum ese*.⁹

1.1 Dios, el *ipsum ese - causa amoris*

El *Primum* es simple, no se mueve *ab alio*, sino actúa *per se*, es *prima causa*,¹⁰ lo que significa no solo *causa entium*, sino «*causa amoris*», como lo evoca el texto con el «en fuego»,¹¹ y en referencia a «las esencias, en cuanto a los mismos dones recibidos en sí». ¹² Es, por eso, «el único principio primero»,¹³ autor de la multiplicación, «es Dios». ¹⁴

7 Cf. SDE 37/ 2 497, 44-50; Cf. SDN 37/ 1 135, 68-71; SDN 37/ 1 425, 10-16; SDN 37/ 1 156, 67-72; SDN 37/ 1 187, 51-56; De causis 22,34 39; 220 , 38-4;. Metaph 212, 86-93;

8 Cf. L. DUCILARME, «*Esse* chez saint Albert le Grand. Introduction à la métaphysique de ses premiers écrits», *Revue de l'Université d' Ottawa* 27 (1957) 209-252.

9 SND 37/1 312, 37.

10 SDE 37/ 2 537, 70.

11 SDE 37/ 2 542, 4-5.

12 SDE 37/ 2 542, 14-15.

13 SDE 37/ 2 483, 21-22.

14 SDE 37/2 542, 14. Cf. SDN 37/ 1 59, 46-48; SDN 37/ 1 312 37-41. Cf. SDN 37/ 1 8, 49-52; 59, 46-48; 60, 64-66; 89, 63-65; 92, 46-48; 95, 42-50; 103, 35-39; 119, 18-22; 138, 4-7; 145, 6-8; 142, 10-12; 316, 6-10; 294, 3-5; 316, 25-29; 317, 44-49; 369, 8-9; 391, 66-68; 449, 86-91.

1. 1. 2 Dios excede todo

«Dios mismo excede todo principio».¹⁵ De ahí se sigue que «el exceso de conocimiento, por el cual alguien esté fuera de su mente... se designa exceso de Dios, no porque exceda el conocimiento suyo, sino porque excede el nuestro».¹⁶ Pues «Dios está encima de la principal deidad y encima de la principal bondad».¹⁷

1.1.3 El ser, el primer ente creado

No cabe duda de que Dios es «él mismo la causa de todo cuanto existe»,¹⁸ lo cual logra descubrir también la filosofía, pero si ella no lo venera como el Dios verdadero,¹⁹ hace un mal negocio.²⁰ Dios está encima de todo.²¹ Como tal es la «causa de todo cuanto existe» - causa essendi²². De ahí que «el ente es el primer creado»,²³ pues, «lo primero de todas las creaturas es el ser»... , el «primer causado», «porque el intelecto del ente no tiene ningún presupuesto».²⁴ Esta verdad, que proviene del *Liber de causis*, permite afinar la relación entre el ser y los entes,²⁵ tal como Alberto la comprende, en su crítica a la filosofía árabe y en especial a Avicena.²⁶

15 SDE 37/ 2 483, 68; SDE 37/ 2 505, 12-17.

16 SDE 37/ 2 545, 29-35.

17 SDE 37/ 2 483, 68-484, 1.

18 SDE 37/ 2 511, 29-35. SDE 37/ 2 535, 37-40.

19 Cf. SDE 37/ 2 511, 29-35.

20 SDE 37/ 2 535, 40-42.

21 SDE 37/ 2 483, 37-39.

22 SDE 37/ 2 497, 44; SDN 37/ 1 23, 24-28; SDN 37/ 1 297,57-65; SDN 37/ 1 326, 47-50; *De causis*, 101; *Metaph.* 592; *Metaph.* 520; *Super Ethica* 766; *De generatione et corruptione*, 195.

23 SDN 337/ 1 22, 17-18; SDN 37/ 1 309, 30-34; SDN 37/ 1 320, 52-62; Cf.STh 176.

24 *De coelo et mundo*, 139, 18-29.

25 Cf. L. SWEENEY, «*Esse primum creatum* in Albert the Great's *Liber de Causis et Processu Universitatis*», *The Thomist* 44 (1980) 599- 646.

26 H. ANZULEWICZ, *Einleitung, Albertus Magnus. Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache. Liber de causis et processu universitatis a prima causa*, Hamburg, Felix Meiner Verlag,

1. 2 El ser y los *entium*

Si bien las referencias de Alberto al *ente* y los *entes* son escasas en las *Epistulas*, su verdad es relevante por el genitivo en plural *entium*.²⁷ De todos modos, resulta imposible comprender la profundidad del *ens* en cuanto verdad en sí, sin relación con el *Primum esse*, es decir, la comprensión del ente requiere siempre un *desde* el *Primum*, lo que «fluye del Primero», a modo de una *eductio*, vía analógica participada.

1. 2.1 La eductio de la forma

En efecto, los diversos aspectos del ser en cuanto *ens* existente se configuran para una unidad a partir de la diversidad de elementos con que Alberto critica sus fuentes filosóficas, a partir de «las procesiones temporales del *Primum*».²⁸

1. 2. 2 *Per analogiam communitatem*

Alberto, una vez subrayado que el Primero es encima de todo lo que es, admite que, sí, «por la analogía tiene comunidad con él».²⁹ Pero explica que «esta analogía esta fundada en las secuencias y no en él mismo» -y agrega- «lo que sigue pues es proporcional al Primero según el modo con que participa del mismo y lo imita».³⁰ Lo cual conlleva una *similitudo* que es siempre un mayor *dissimilis*,³¹ ya que no puede imitar la causa primera, de modo óptimo, pero sí estar como un todo referida a ella.³²

2006, xxvii-xxxiv (Philosophische Bibliothek 380).

27 SDE 37/ 2 542, 13-24.

28 Para las *Procesiones a primo analogia participatio secundum Dionysiam* cf. *De causis*, 12 tr.3 c.4 142 v.18-33; cf. tr.2 c.28, 122 55-73; c.29, 123 v 23-53; 12 tr.3 c.4, 142 v.18-33; SDN 37/ 1 47ss. SDN 37/ 1 322 14-17.

29 *De causis*, 142, 18-23.

30 *De causis*, 22-23.

31 *Metaph.* 245.

32 *Sth* I 181.

1. 2. 3 La participación

Al referirse al *Primum* y la *analogiam comunitatem* en cuanto imitación, Alberto insiste en que «El Primero no es proporcional a algo ni imita algo»,³³ lo cual significa que «lo que participa la secuencia, no es el Primero, ni algo del Primero, sino algo suyo o de aquellos que son de él».³⁴ Y explica «que las procesiones, que son del primero, por esta misma procesión y distancia aceptan la diversidad con respecto al Primero y la sombra respecto a la luz del mismo, por el cual es la causa en lo causado por el modo de lo causado y no por el modo de la causa».³⁵

Alberto comenta esta verdad refiriéndose al *esse* y a la *vita*,³⁶ y luego al *verum*, la *prima causa* Dios,³⁷ el *bonum*, aquella *bonitas*, que «es en sí», pero «participado en todos los bienes, no según la potestad de lo recibido, sino del recipiente»,³⁸ ya que «así es deseado de todos...nada pues es deseado, si no tiene semejanza con el Primer Bien, como nada tiene ser si no por asimilación al mismo, de modo similar ni a la bondad».³⁹

1.3. Procesiones temporales y la *processio personarum*

Cuando Alberto explica las procesiones temporales y «las discreciones en lo divino según las relaciones eternas, con que una persona se distingue de las otras según la procesión de uno del otro»,⁴⁰ continúa diciendo, «En parte, verdaderamente, esta pone otra discreción que es según la procesión de las creaturas de Dios, pero que distingue el Creador del Creador».⁴¹

33 *De causis*, 25.

34 *De causis*, 142 26-28.

35 *De causis*, 142 18-23.

36 *De causis*, 122, 55-73.

37 *De causis*, 123, 23-53.

38 SDE 37/ 2 37

39 SDN 37/ 1 37, 60-65.

40 SDN 37/ 1 70 47s.

41 SDN 37/ 1 70, 50.

1. 3.1 *Processiones temporales*

Alberto concluye su explicación de las dos partes contenidas en esta verdad, diciendo: «la discreción divina, por la cual Dios se distingue en cuanto Creador según la procesión con que la suma unidad, es decir, divina, procede por su bondad en la pluralidad de las creaturas... así que todas las creaturas tienen cierta unidad según la comparación con el primer principio... Y esta procesión es común a las tres personas. De ahí que no se manifiesta la discreción de las creaturas a partir de una de las personas, sino más bien de todas por la unidad».⁴²

1.3.2 El Padre

De hecho, no podemos ver esta verdad desnuda, sino que «a través de los símbolos llegamos a la verdad»⁴³ de «las procesiones temporales del *Primum*», en comparación con las *processiones de las personas*, que Alberto llama excepcionalmente *emanatio* en un texto significativo que alude a la fuente de todo, el Padre. Explica el *Doctor Universalis* «que se dice fuente que fluye por sí, porque no tiene otro principio de su efusión, sino es de sí mismo o para sí, porque en lo semejante a sí mismo se efunde según la forma, puesto que el agua es de la misma razón en el río y en la fuente; o si se quiere puede ser referida a la emanación de las personas en las cosas divinas, en las cuales el Padre vierte al Hijo no fuera de su substancia».⁴⁴

Sintetizando, Alberto afirma que en la teología se trata siempre del «ente determinado por la forma de la analogía con respecto a lo que debe ser disfrutado y es de las partes del ente, según que tienen una analogía especial con aquello».⁴⁵

42 SDN 737/ 1 0, 56- 71, 4.

43 Cf. SDE 37/ 2 531,30-33.

44 SDE 37/ 2 531, 34-40, cf. H. ANZULEWICZ, «Die Emanationislehre des Albertus Magnus. Genese, Gestalt und Bedeutung», en L. HONNEFELDER (ed), *Via Alberti. Texte-Quellen-Interpretationen*, Münster, Aschendorff, 2009 (Subsidia Albertina II), 219-242.

45 *STh.* I 14, 29-34; 46-48.

2. El *bonum*, *causa omnis entis* y la mansedumbre de Cristo

Alberto se refiere, frecuentemente al *bonum* y a la *bonitas*, siendo este un concepto clave -*Schlüsselbegriff*- de toda su argumentación teológica filosófica, sobre todo, cuando trata del misterio del ser.⁴⁶ La pregunta acerca de qué es lo primero, el *esse* o el *bonum*, la soluciona el *Doctor Universalis* diciendo: «el *bonum* puede ser considerado bajo un doble aspecto, o según lo que es en lo causado»,⁴⁷ o «según lo que es en la causa causando el acto».⁴⁸ La orientación teleológica, el *ad finem*, es entonces la característica más propia del *bonum*.⁴⁹

Precisa, pues, el *Doctor Universalis* la relación entre el *ens* y el *bonum* basándose en la etimología *boo*,⁵⁰ para designar el *bonum* aquel factor decisivo que «llama» -*vocat*- el ser a la existencia⁵¹ desde el no-ser.⁵² En este sentido, el *bonum* emerge como relacionado con el origen trascendente de todo cuanto existe, se concreta a partir de la unión hipostática en la mansedumbre de Cristo, se manifiesta en su vida terrenal, para ser imitada por sus seguidores, y finalmente remonta a la *processio personarum* del Hijo en cuanto «*verbum bonum*».

2.1 La bondad, *causa entium*

El *bonum* indica el origen trascendente de todo cuanto existe, pensado en cuanto *causa omni ente* objeto propio de la teología.⁵³ Esto significa que para Alberto, el *bonum* particulariza el *esse* para aquella subsistencia, que no solo le da una fisionomía

46 H. ANZULEWICZ, «Bonum' als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus», en W. Senner (ed.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin, 2001, 455-465.

47 SND 37/ 1 102, 11-15.

48 SND 37/ 1 102, 23-26.

49 H. ANZULEWICZ, «Bonum als Schlüsselbegriff...», 124-131.

50 De causis, 151,67-68. De Bono, 12, 39-42. STh, 190, 69-74; 194, 4-10; CH, 60, 25-27.

51 Alberto explica a la luz del ejemplo del calor en SDN, 114, 49-67.

52 SDN 37/ 1 114, 36- 39.

53 SDN 37/ 1 303, 41-43

configurado como un todo, sino que le permite actuar libremente, lo cual es importante para comprender la relación del ente con Dios, el principio de la deificación.

2.1.1 El *principium deificationis*

Dios, la «principal bondad o deidad es el primer principio de la génesis de los bienes y la deificación»⁵⁴, «es principio de deificación de dos modos, es decir, efectivamente, y así solo Dios es principio que deifica; es también algo que deifica formalmente, como la misma participación de la deidad, que asimila a Dios o por gracia o por gloria y esto es otro que Dios».⁵⁵

2.1.2. La *imitatio del bonum*

De ahí que «Si, como Dios es llamado ser sobre la bondad y la deidad, entendieras la bondad y la deidad lo que es uso benéfico y don deífico, o sea, la misma participación del oficio divino, que formalmente es llevado a cabo por los dioses y bondades, y si entendieras por la misma imitación de sí mismo sobre Dios y sobre el bien no-imitable perfectamente, o sea, la naturaleza misma formal por la cual lo imitamos, según que más llevamos a cabo formalmente el bien y somos deificados, nada inconveniente sucede».⁵⁶

2.1.3 Dios excede *omnes participationes imitantium*

De hecho, Dios «excede todas las participaciones de la imitación de él, y de este modo son deidades formales y bondades formales».⁵⁷ Alberto insiste entonces en una participación *imitantium*, pero a partir de Dios que excede todo, y quien se da a conocer en cuanto *bonum* a través de la unión hipostática en la historia.

2.2 La unión hipostática, origen fundante de concreción histórica del *bonum*

54 SDE 37/ 2 483, 22-24.

55 SDE 37/ 2 483, 49-54.

56 SDE 37/ 2 483, 60-69.

57 SDE 37/ 2 484, 1-10

Alberto especifica la verdad teológica creatural del bonum respecto a su origen fundante, de modo decisivo, a partir de la unión hipostática en Cristo, que remonta al *bonum* que lo funda en cuanto «benigna incarnatione». ⁵⁸ De hecho, la encarnación se realiza *ex amore*. ⁵⁹

Explica Alberto, pues, « Jesús... es verdadero hombre, quien amante de los hombres, esto es, por el amor, el cual tuvo a los hombres, es diferente sobre los hombres y según los hombres, esto es, en especie de la naturaleza coordinado, quien es super-substancial, esto es, Dios, y según esto sobre los hombres, hecho substancia de la substancia de los hombres, esto es, hecho en la naturaleza humana, asumiendo de los hombres la carne, y según esto es según los hombres. Y aunque sea hecho hombre, es, sin embargo, nada menos superpleno en la supersubstancialidad, es decir, eminencia, quien siempre es supersubstancial, porque nunca deja de ser Dios». ⁶⁰ Así lo revela la bondad, ⁶¹ que se expresa a través de la mansedumbre de Cristo en su vida terrenal, ⁶² y que como tal invita a la imitación. ⁶³

2.2.1 La mansedumbre de Cristo, invitación a la imitación

Cuando Alberto trata el ejemplo de la mansedumbre de Cristo, en la concreción histórica salvífica de la vida terrenal de Cristo afirma: «En seguida pone el ejemplo de la mansedumbre de Cristo, y primero respecto de todas las cosas causadas, segundo también respecto de aquellos que se alejaron de él...; en efecto, de su inefable bondad es que todas las cosas produjo para el ser y que todas fueron hechas conservando en el ser y todas quiere asimilar para sí, que comunica a ellas sus propias según las capacidades de ellas». ⁶⁴

2.2.2. La imitación redoblada del bonum

58 SDE 37/ 2 485, 32.

59 SDE 37/ 2 488, 41-45; SDE 490, 54-56.

60 SDE 37/ 2 490, 49-64.

61 SDE 37/ 2 535, 4-9.

62 SDE 37/ 2 516,45-48.

63 SDE 37/ 2 516,19-21.

64 SDE 37/ 2 516, 45-54.

Comenta el *Doctor Universalis* la imitación de esta bondad de parte de los seguidores de Cristo, diciendo: «En seguida expone su mansedumbre respecto de los enemigos, al decir que también a los que se alejan de él los ama y no duda en volver a llamarlos a sí y quiere que no sean despreciados por sus amigos, y también se mantiene amablemente con los que se desgastan a sí mismos, esto es, aquellos quienes consumen sus bienes viviendo cómodamente, como se dice del hijo pródigo, y soporta pacientemente a los que acusan vanamente como al hermano mayor, y él lo excusa al decir: ‘Estaba perdido y ha sido encontrado’; y promete que los curará y restituirá en los propios bienes, etc... en efecto, la parábola del hijo pródigo siendo recibido por el padre; para que sea hogar de todos los que se alegran». ⁶⁵

2.2.3 La imitación reprochada del *bonum*

Resulta significativo el reproche de la imitación del *bonum* por Demófilo: «que *Demófilo* correctamente *es increpado* y cualquier *otro*, no solo de lo malo, sino también de *lo bueno* infiere males, y en esto *el bien es impedido por él*, en tanto es llamado a la semejanza de Dios...alguien puede decir verdaderamente que a Dios *el bien* que le conviene es *alegrarse en la salvación de los perdidos y la vida de los que están muriendo*, como dice el Señor sobre el hijo pródigo: ‘Estaba muerto y ha revivido, estaba perdido y ha sido encontrado’; y *sobre los hombres carga al que con dificultad se convierte* y convoca a los *buenos ángeles a la alegría*. Esto es tomado de la parábola de las cien ovejas...Pero *tú* no hiciste así, sino... *rechazaste*, esto es, excluiste *al pecador penitente postrado* a los pies *del sacerdote*... porque no te era lícito entrar en aquel lugar». ⁶⁶

Insiste Alberto: «Yo contra ti tengo más grave reprehensión, porque hasta ahora el acto que perpetraste no es conveniente, sino ilícito, porque también *nadie* debe *desear esto* como bueno, es decir, hacer cosas buenas que están sobre su dignidad». ⁶⁷ De

65 SDE 37/ 2 516, 55-66.

66 SDE 37/ 2 516, 67-517, 14.

67 SDE 37/ 2 519, 29-35.

tal modo, Alberto subraya lo que expone anteriormente respecto de la bondad⁶⁸ y su identificación con la mansedumbre de Cristo, es decir, el *bonum* comprendido por el *Doctor Universalis* en su concreción histórica a través de la mansedumbre de Cristo significa no sólo una *perfectio* de las procesiones temporales en cuanto benigna encarnación *ex amore*, sino remonta a las *processiones personarum* en el seno del Padre.

2.3 El *bonum* y la *processio* del Hijo desde el «vientre del Padre»

La *bonitas*, sin duda, es en sí misma comunicación, es decir, donación, como Alberto lo evoca a través de diferentes textos trinitarios significativos, que en el SDE restringe, principalmente, a la interpretación del Salmo 44,2 y una alusión antropológica simple respecto de la índole donante del afecto.

2.3.1 «*Eructavit cor meum verbum bonum*»

Cuando Alberto interpreta el Salmo 44, 2 ofrece una significativa comprensión de las *processiones personarum*, a partir de la traducción del versículo por los LXX *Eructavit cor meum verbum bonum* en interrelación con el Padre y el Espíritu Santo. Explica, pues, «la fecundidad suprasubstancial» en el misterio trinitario cuando indica, *en la fecundidad supersubstancial*, esto es, para expresar la fuerza generativa de Dios Padre, *el vientre de Dios casi corporalmente engendrador de Dios*, como en el Salmo 109, 3: ‘Del útero ante el esplendor, etc.’, y de la composición que describe al Hijo de Dios como *verbo* proferido *en el aire por un corazón viril*, esto es, humano, *exhalante él mismo*, como en el Salmo 44, 2: ‘Mi corazón exhaló una palabra buena». ⁶⁹

Llama la atención el enfoque económico del misterio trinitario que prima, aunque sobre el trasfondo inmanente y el

68 SDE 37/ 2 550, 35-37.

69 SDE 37/ 2 532, 37-43.

corazón como sede de estas procesiones, es decir, humano, donde «Mi corazón exhaló una palabra buen». ⁷⁰ Aprovecha Alberto aquí la versión de los LXX para establecer el nexo entre el Verbo, el Hijo de Dios y el *bonum* al interior de las *processiones personarum*, siguiendo una antigua tradición iniciada por los Padres de la Iglesia para presentar el sentido dogmático místico de un texto comprendido fundamentalmente en su significado literal.

2.3.2 El *bonum affectum donans*

Para Alberto el *affectus* tiene una relevancia especial, sobre todo cuando se trata de una donación en el contexto de la *causa amoris*, dentro del contexto de la Ep 9. Pues «*que dona un buen afecto vivificante*, porque por un moderado y conveniente alimento se obtiene como resultado un alma de buena disposición para infundir vida en el cuerpo, o según el acto, y esto o en el afecto o en la virtud operativa; si en el afecto, o por remoción de lo contrario, y así dice que *libera de lo que entristece*, o cuanto al fin, y así dice que concede con largueza *alegría*; sin embargo, si en la virtud operativa, o por medio de la remoción de lo contrario, y así dice *que libera de lo imperfecto*, o cuanto al fin, y así dice *que da con largueza perfección*».⁷¹

Lo que vale, según Alberto, del afecto humano, con más razón se visibiliza en Dios, pero concretizado en la creatura,⁷² pues «porque el amor es tanto según el acto corporal como según el afecto intelectual, el deseo, sin embargo, es referido a la parte apetitiva sensible, porque el deseo y el ánimo».⁷³ No cabe duda que el ser humano tiene un deseo natural hacia la perfección que es el *bonum*.⁷⁴

En *síntesis*, pese a que la argumentación albertina parece simple en las *Epistulas*, involucra, sin duda, todo el trasfondo

70 SDE 37/ 2 532, 37-43.

71 SDE 37/ 2 542, 73-80

72 SDE 37/ 2 548, 13-15.

73 SDE 37/ 2 548, 37-40.

74 *De Bono*, 26 4. cf. H. U. WÖHLER, «Dialektik in der mittelalterlichen Philosophie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 13 (2006), 88 -98, 91.

riquísimo del *bonum* en cuanto *causa de todo ente*. La concreción de la particularidad de los entes en la persona de Cristo y su comportamiento es de gran profundidad teológica que emerge de fuentes bíblicas, cuya profundidad y repercusión se ilumina gracias a los fundamentos filosóficos interpretados por el *Doctor Universal*.

3. El Espíritu Santo y el *splendor gloriae*. El *pulchrum*

Si bien Alberto no parece prestar atención al Espíritu Santo en el SDE, lo menciona, sin embargo, en relación con el «esplendor de la gloria»,⁷⁵ siendo el *splendor formae* la definición del *pulchrum*,⁷⁶ en su índole atractiva y fuerza unitiva,⁷⁷ pero sostenido por la *pulchritudine prima*.⁷⁸ Tal *splendor formae* emerge del SDE no en cuanto fórmula, pero sí en lo que se refiere al *splendor* y a la forma, sobre todo, cuando se trata del misterio del ser y el *bonum*, cuya relación con el *pulchrum* especifica Alberto, diciendo «de bono, quod habet rationem finis, et de pulchro, quod dicit ornatum».⁷⁹ Pero lo más llamativo es que el *Doctor Universalis* habla de la forma,⁸⁰ que da belleza -*decorem*⁸¹ en cuanto *virtus*⁸²- y relaciona dicha «forma» con el Espíritu Santo.⁸³ Alberto articula, entonces, una significativa interrelación entre el Espíritu Santo, -Espíritu Increado- y el *pulchrum ipsum*, comprendiendo aquel como interviniendo en el

75 SDE 37/ 2 532, 44-54.

76 SDN 37/ 1 286, 43-46.

77 SND37/ 1 182 v38-50.

78 SND 37/ 1 182, 47- 50. cf. H. Anzulewicz, *Strukturelemente der neuplatonisch-dionysischen Theorie des Schönen bei Albertus Magnus*, Paris 2011, 1-20, en prensa.

79 SDN 37/ 1 429, 7-9.

80 SDE 37/ 2 542, 68.

81 SDE 37/ 2 542, 69. Cf. A. Tarabochia Canavero, «La virtù della Giustizia da habitudo ad habitus. A proposito della Giustizia metaphorique dicta in Alberto Magno e Tommaso d'Aquino», *Revista di filosofia neoscholastica* 84 (1992) 608-631.

82 SDE 37/ 2 542, 69.

83 STh 375.

misterio de la unión hipostática ex amore, de tal modo Su virtus configura la processio personarum para el «splendor gloriae».

3.1 El *ipsum pulchrum* y el Espíritu Creador

Si el *primum pulchrum* es aquel misterio de belleza, que está encima de todo pero que causa toda belleza, pues «de la misma belleza, que por su esencia es causa de la belleza, es decir, hace toda belleza»,⁸⁴ su intelección se revela a nuestro espíritu creado por el Espíritu Creador, quien perfecciona nuestro intelecto en la comprensión del *pulchrum* oculto.

3.1.1 El *Primum pulchrum et bonum*

Para Alberto el *primum pulchrum* está encima de todo cuanto existe, es el *principium fontis* del *esse* y el *bonum*.⁸⁵ Entonces, es Dios quien está encima del *ens*, en cuanto amor, belleza y bondad, como afirma el *Doctor Universalis*.⁸⁶ Por ser, entonces, el *Primum pulchrum*, Dios es amable y por su *virtus* atrae hacia sí *omnia causata*.

Pero si todo lo causado existe de tal manera que *in forma inducta, per quam factum est simile, dat decorem*⁸⁷ y «todas las cosas las conocemos por sus formas», «estas mismas formas son imágenes de la belleza divina».⁸⁸ Esto lo ejemplifica Alberto a la luz del movimiento de egreso y regreso.⁸⁹ Se da entonces una significativa interrelación entre el *pulchrum primum*, el *pulchrum* creado y el espíritu, que resulta ser el Espíritu Creador.

3.1.2 El *ipso spiritu creatore*

El *primum pulchrum*, de hecho, es Dios, quien llama a la existencia a los espíritus creados, entre los cuales se destacan los ángeles por el modo de ser supramundano de su intelecto

84 SDN 37/ 1 182 v 47-50.

85 SDE 37/ 2 530, 79- 531, 3.

86 SDN 37/ 1 224, 33-39.

87 SDE 37/ 2 542,69.

88 SMT 466, 11-13; SDN 37/1393, 12-16.

89 STh 329 46-48.

-intellectus spiritus creatorum-, intelecto que se distingue de la inteligencia del Espíritu Increado *-intelligentia spiritus increati-*.⁹⁰ Explica Alberto respecto «del mismo espíritu creador, y en cuanto a esto dice perfectivo, porque en él se perfecciona como en el fin último nuestro intelecto». ⁹¹El carácter perfectible caracteriza al *primum pulchrum* y su interrelación con el *bonum*, en la forma.

Insiste Alberto, «que el fin, que es forma, es alcanzado según el todo y es encerrado en la cosa misma y perfecciona al ser, pero no necesario para el fin, que está fuera del que perfecciona para el bien ser bueno». ⁹² Puede apreciarse aquí que la relación del *pulchrum* con el *bonum* se orienta por el *bene esse*, un acontecimiento de desvelación oculta.

3.1.3 El *absconditum decorem* del *ipsum pulchrum*

El *Primum pulchrum*, de hecho, está oculto, y pese a que los símbolos permiten intuir su belleza, las dificultades son notables para conocerlo, como afirma Alberto diciendo «que si alguien pudiese ver dentro el escondido decoro, en lo que se nota la dificultad por el ocultamiento». ⁹³ Por eso, hace falta una *manuductio*.⁹⁴ Resalta el movimiento circular entre el *primum pulchrum* y nuestro espíritu, distinto del Espíritu Creador, quien posibilita el contacto con la primera belleza.

En resumen, puede apreciarse que Alberto establece una relación de semejanza desemejanza con respecto al Espíritu Creador, relación que se concreta por la *virtus* del Espíritu Santo operante en la unión hipostática.

3.2 La unión hipostática y la *virtus* del Espíritu

Cuando Alberto aborda el misterio de la encarnación en cuanto *unio hypostatica* y su condición de posibilidad en María Virgen por obra del Espíritu Santo, insiste en la «unión formada

90 SDE 37/ 2 497, 35-37.

91 SDE 37/ 2 541, 5-8.

92 SDE 37/ 2 495, 45-54.

93 SDE 37/ 2 533, 65-67.

94 SDN 37/ 1 203, 37-43.

de la carne de la Virgen por obra del Espíritu Santo», para explicar el misterio de la encarnación *ex amore*, constituido por la *virtus* del Espíritu Santo en cuanto unión teándrica de la naturaleza divina y humana en la persona del Logos divino.

3.2.1 La unión hipostática, de la carne virginis et operatione Spiritu Sancti formatae

Al detenerse en la comprensión de la unión hipostática,⁹⁵ Alberto hace uso del concepto forma para explicar su relevancia en cuanto *principium*. Insiste: «Ese movimiento no pone alguna transmutación en Dios, sino en la naturaleza humana, la cual fue formada por el convenio entre la carne de la Virgen y la operación del Espíritu Santo».⁹⁶ Resalta la idea de la «forma» en relación con la obra del Espíritu Santo, y dispuesta la carne de la Virgen María.

3.2.2 La unidad en la hipóstasis, ex amore

Sin duda, para el *Doctor Universalis* es valedero que «Cristo viene por la encarnación desde lo oculto a lo manifiesto»⁹⁷ y que *el* «mismo sacramento de la encarnación de Jesucristo, no solo es misterio escondido de su misma deidad y misterio, esto es, oculto, que es según é mismo, es decir, en Cristo encarnado»,⁹⁸ sino que es un misterio *ex amore*, pues Jesús «es verdadero hombre, quien amante de los hombres, esto es, del amor, el cual tuvo a los hombres, es diferente sobre los hombres y según los hombres, esto es, en especie de la naturaleza coordinada».⁹⁹

Para comprender tal misterio de amor, vale que «totalmente, esto es, universalmente amor y amable es del *pulchrum* y *bono*, porque el mismo *pulchrum* y *bonum* es amable y objeto del amor»¹⁰⁰. Pero «el amor y el amor amable ejemplarmente y esencialmente increado y debido al *pulchrum* y *bonum* es el

95 SDE 37/ 2 490, 29- 31.

96 SDE 37/ 2 490, 34-37. SDE 37/ 2 490, 38-41.

97 SDE 37/ 2 486,75-77

98 SDE 37/ 2 487, 3-9.

99 SDE 37/ 2 490, 53-55.

100 SDN 37/ 1 223, 65-67

amor en Dios así por el fin, que crea en las creaturas»¹⁰¹ ya que de tal modo *el* «amor une lo amado en el amante, y de modo indiferente concretamente en el pulchro y el bonum, esto es, haciendo de la fuerza la conjunción al pulchrum y bonum, de modo indiferente, porque ambos es del amor».¹⁰² Es entonces el amor en cuanto belleza cuya *virtus* posibilita la unión, que conserva la naturaleza divina y humana en la unión teándrica.

3.2.3 La unión teándrica, gracias a la *virtus* del Espíritu Santo

Alberto, efectivamente, insiste en que «el Espíritu Santo dio a la Virgen la fuerza fecundativa»¹⁰³... «así puede ser madre naturalmente la que no engendra naturalmente, porque no es necesario para que sea madre naturalmente... y esto fue perfectamente en la bienaventurada Virgen... que concibe sobrenaturalmente muestra que las cosas humanas son en Cristo sobreeminentemente; en efecto, lo que sea concebido es de la naturaleza humana, pero lo que sea concebido de la Virgen fuerza divina es sobre la naturaleza».¹⁰⁴

En conclusión, cabe apreciar cómo los conceptos de *forma* y *virtus* usados por Alberto explicitan la intervención del Espíritu Santo en el misterio de la encarnación, dando plasticidad al *pulchrum* en su relación con el amor.

3.3 El Espíritu Santo en cuanto *virtus* del *splendor gloriae*

Al interpretar el Sal 44, 2 Alberto se detiene en la *fecundidad supersubstantial*, para explicar la *virtus eorum*, el Espíritu Santo en interrelación con las *processiones personarum* y su concreción en el *splendor gloriae*, perceptible en las *processiones creaturarum*.

101 SDN 37/ 1 223, 67-71.

102 SDN 37/ 1 219, 21-23.

103 SDE 37/ 2 491, 33-39.

104 SDE 37/ 2 491, 10-14; 25-30.

3.3.1 El Espíritu Santo, *virtus eorum*

Cuando Alberto interpreta la «fecundidad suprasubstancial»¹⁰⁵ y se refiere al «vientre de Dios como corporalmente que engendra a Dios, como en el Salmo 109, 3: ‘Del útero ante el esplendor, etc.’¹⁰⁶, y de la composición que describe al Hijo de Dios como verbo proferido en el aire por un corazón viril, esto es, humano, exhalado él mismo, como en el Salmo 44, 2: ‘Mi corazón exhaló el *verbum bonum*’,¹⁰⁷ evoca al Espíritu Santo, “salido de la boca” según el Salmo 32, 6 en cuanto *virtus eorum*».¹⁰⁸

Para comprender la relación del Espíritu Santo con las procesiones intratrinitarias y el espíritu humano resulta importante la metáfora del «vientre», interpretado desde Jn 1, 18 tanto por los Padres como por los teólogos medievales en cuanto símbolo cercano al Espíritu Santo, lo cual da una intelección significativa a la constatación albertina de la *virtus generativa* del Padre. Según Alberto todo esto es motivo para alabar a Dios y que alaba para nosotros el seno que engendra a Dios, esto es, Dios Padre que engendra, llevando en brazos al Hijo de Dios, como conviene a un cuerpo, esto es, para semejanza del cuerpo, Jn 1, 18: «El Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, etc.».¹⁰⁹

3.3.2 El Espíritu Santo, «resplandor de la forma»

Al sintetizar Alberto la exégesis del Sal 44, 2, cita dos textos que subrayan el «esplendor de la gloria», Hb, y el «esplendor de la luz», Sb,¹¹⁰ y evoca respecto del *splendor* el «*splendor forma*» en cuanto definición de la belleza. Resulta significativa una interpretación intratrinitaria de la identificación albertina del Espíritu Santo con la «forma», que se encuentra en la *STh*, y explica las *processiones personarum* a la luz del *propter* causal, refiriéndose al Espíritu Santo, una vez que dilucidó el significa-

105 SDE 37/ 2 532, 29-55

106 SDE 37/ 2 532, 29-55.

107 SDE 37/ 2 532, 29-55.

108 SDE 37/ 2 532, 29-55.

109 SDE 37/ 2 532, 49-54.

110 SDE 37/ 2 532, 49-53.

do del *propter* en relación con el Padre y el Hijo, de la siguiente manera: «Como se dice ‘unida a causa del Espíritu Santo’ esta preposición «*propter*», a causa, dice forma o cuasi-forma, ya que la forma procede de los informados, como el amor es la forma de los dos, que se aman y más propiamente dicho, el nexa o vínculo, que los interrelaciona mutuamente consigo».¹¹¹ El Espíritu Santo es entonces la forma intratrinitaria, a la cual remonta el *formatae* de la unión hipostática.

De ahí que no cabe duda de que la designación del Espíritu Santo como «forma» no solo atestigua la profundidad inaudita de las *processiones personarum*, profundidad hasta cierto punto arriesgada y indicada por el mismo Alberto, al precisar la *forma* por el *vel cuasi-forma*, que es el Espíritu Santo en cuanto forma que *in-forma* a las dos personas divinas, teniendo, pues, el concepto *informatio* un peso singular en la argumentación albertina. Por cierto, Alberto, en el matiz agregado a la forma, el *vel cuasi forma*, resalta la índole inefable de un misterio inagotable. De todos modos, la designación del Espíritu Santo en cuanto *forma* pone en evidencia el origen de toda belleza, que se concreta en las creaturas y trasluce a través de las múltiples *processiones creaturarum*, que Alberto describe después de haber tratado las procesiones de las personas divinas a través de su exégesis del Sal 44, 2.

En efecto, la explicación de estas procesiones y su relación con la *virtus* parece desdoblarse en su riqueza multiforme en lo que el Doctor Universalis evoca, cuando se refiere a Dionisio, diciendo: «que componiéndose de Dios en todas estas cosas la composición de parte de Dios, esto es, la figura, del hombre, como en Cant. 7, 4ss se describe su nariz y todos los otros miembros humanos».¹¹²

Emerge aquí una fascinante descripción del misterio de la creación, producida por la *virtus*, que se configura, de modo significativo, en el «Hijo del hombre», pero se extiende desde allí a todo el universo en cuanto signo elocuente de la *virtus* que es el Espíritu Santo en cuanto «gloria».

111 STh 375, 33-37.

112 SDE 37/ 2 532.

3.3.3 El Espíritu Santo y la «gloria»

Siendo la «gloria» no sólo el sinónimo teológico de belleza en la obra de Alberto Magno,¹¹³ sino desde muy antiguo del mismo Espíritu Santo,¹¹⁴ cabe dilucidar el significado que emerge de la interpretación albertina de Heb. 1, 3: «Quien como sea resplandor de la gloria», y Sab. 7, 26: «Resplandor de la luz eterna», respecto de las *processiones creaturarum*, que el *Doctor Universalis* ofrece con cierta redundancia respecto a las diversas expresiones de dicha *processio* a partir de Eclo. 24, 17-25, «similarmente al modo de la *producción de la luz*».¹¹⁵

Puede apreciarse, en efecto, la acción iluminadora y santificadora del Espíritu Santo en las diversas expresiones de la *processio creaturarum* en cuanto -como se ha dicho- «procesiones, según que otorga a las causas proceder en su causa causada, o diferencias, según que una cosa se distingue de otra, o unión, según que son reordenados al fin».¹¹⁶ En dicha acción del Espíritu Santo se plasma tanto la «gracia creatural» cuanto la «gracia de redención», siendo la gracia, fundamentalmente, una *forma simplex*¹¹⁷ es decir, la «gracia es como la luz en cuanto está en el alma por la continua influencia de la luz divina».¹¹⁸ De todos modos, pese a la transformación teológica que ha sufrido el concepto «gracia» al cual Alberto está atento, la relación entre Espíritu Santo y la gracia, concretada en la forma, conserva algo del sentido original griego de *kharis* en cuanto «hechizo de belleza».¹¹⁹

113 Cf. M. Burger, «Die Herrlichkeit göttlicher Gegenwart manifestiert sich in Theophanien. Albertus Magnus in der tradition des Dionysius Ps. Areopagita», en R. Kampling (ed), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2008, 175- 196.

114 Gregorio de Nisa, *Comentario al Cantar de los Cantares* 15. Remite a Jn. 17.

115 Cf. SDE 37/ 2 532, 44.

116 SDE 37/ 2 532, 67-71.

117 In IV sent I c.15a Cf.d.7 a 5 (f29vb p.164b).

118 In IV sent I c.15a Cf.d.7 a 5 (f29vb p.164b).

119 Para la comprensión de la gracia en la obra de Alberto Magno Cf. H. DOMS, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, Breslau, Müller und

Pues Alberto centra su comprensión de la gracia en la persona de Cristo, el Hijo del Padre, quien en su «forma de Hijo», es modelo de la filiación adoptiva¹²⁰ «ya que también los hijos de la adopción son hechos adoptivos por medio de la forma del hijo natural, esto es, la forma del Hijo o la forma divina o la forma de la gracia o la forma del Padre». ¹²¹ Pero el agente de esta filiación, de su forma, es el Espíritu Santo en cuanto Él comunica la gracia. ¹²² El Espíritu es aquel que realiza la *informatio*, debido a que Él se llama, a causa de sus efectos así, «porque espira, porque vivifica, porque ilumina... espira la *informatio* de la gracia». ¹²³

Emerge aquí el paralelo profundísimo de la *informatio* de la gracia por el Espíritu Santo en el bautizado con la *informatio* de la personas divinas por *-propter-* el Espíritu Santo y la participación en ella por gracia, es decir, la *informatio* intratrinitaria se concreta en la *informatio* de la gracia, que en cuanto *forma simplex* perfecciona al hombre para el *bene esse*. Se puede explicar así la relación del Espíritu Santo con la obra de la gracia, de tal manera que el misterio trinitario emerge como origen fundante del misterio del ser en cuanto «misterio de amor».

4. El origen fundante trinitario del misterio del ser en cuanto misterio de amor

Si bien la *causa essendi* en cuanto *principium fundans* es el *esse purum*, «el *primum bonum in se*», no cabe duda de que «es deseada y amada» por todo «*ens concretum*» a través del ritmo ternario que se revela como estructura propia de todo cuanto existe.

4.1 El *esse purum*, deseado y amado por todo cuanto existe

La *causa prima*, « es máximamente amada y deseada por

Seiffert, 1929, 333 pp.

120 Cf. H. Doms, *Die Gnadenelehre...*, 116.

121 In Joh Bd 24, 126.

122 In Joh Bd 24, 122, In Joh 3, 13 u.9.

123 In Joh Bd 24, 548.

todos, y todo lo que se mueve, la desea a ella». ¹²⁴ «Es el primer *bonum* en sí y por eso incita el deseo primero anterior al movimiento, con que somos movidos hacia él». ¹²⁵ «Esta es la forma que forma y el *esse* que mueve todo... todo lo sustantiviza». ¹²⁶

4.2 El ens concretum y su nexa misterioso con el esse purum

Para Alberto, «todo ser creado es concreto». ¹²⁷ Pero «¿cuál es el *bonum* del cual la naturaleza del universo tiene y lo desea?». ¹²⁸ Responde el *Doctor Universalis* «cuando según la analogía está todo bien ordenado al Primero» ¹²⁹, al «Yo soy, el que Soy». ¹³⁰

4.3. El ritmo «ternario» y su misterio

Para Alberto, *el* «nombre de la perfección es el Uno... Puede ser que la cosa es considerada de modo triple». ¹³¹ «Y esto es dicho así, que toda cosa es tres y por el número ternario Dios es engrandecido como glorioso». ¹³² Entonces, el ritmo ternario es el ritmo del ser. ¹³³

En síntesis, cabe apreciar una comprensión del *esse-bonum-pulchrum*, interrelacionado con el Padre, Hijo y Espíritu Santo en su triple ritmo desde el egreso a través de la *perfectio* hacia el regreso -un movimiento que se verifica en la misma estructura temática de las *Epistulas*.

124 *Metaph.* 490, 19-20.

125 *Metaph.* 490, 32-33. *Metaph.* 490 47-48. *Metaph.* 63-67.

126 *Metaph.* 66-72; *Metaph.* 527, 65-70.

127 *De Bono* 5, 68-6,4.

128 *Metaph.* 527, 18-24.

129 *Metaph.* 273,19-22.

130 *Metaph.* 527, 18-24.

131 *De Bono*, 26, 6-22. *Metaph.* 274, 9-12.

132 *Metaph.* 274,15-16; *Metaph.* 274 30-31.

133 *Metaph.* 490, 76; *Metaph.* 490, 76-84; *De Bono* 27, 4-17; *De Bono* 27, 17.

A modo de conclusión

Cabe apreciar la profundidad de la respuesta a la pregunta por el ser y su nexa misterioso en los entes. Esta cuestión se torna misterio tan pronto que desde la «forma» de cada existente irrumpe aquel «esplendor» que se identifica con el Espíritu Santo en cuanto «gloria». Este Espíritu Infinito y Creador comunica el ser, llamándolo a la existencia a través de los entes, a modo del *bonum*, pero lo *in-forma*, les da a todos la «forma», al modo como Él mismo, siendo «la forma o cuasi-forma» en Dios, posibilita al Padre ser Padre y al Hijo ser Hijo. Tal *in-formación*, de modo semejante con mayor desemejanza, constituye el origen último y fundante de todo cuanto existe.

Anneliese Meis es Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile, ameis@uc.cl.

Recibido: 20 de julio de 2012.

Aceptado para su publicación: 15 de septiembre de 2012.

**Praktische Bedürfnisse und die Rezeption der aristotelischen «Politik»
im 13. und 14. Jahrhundert,
Das Beispiel des Albertus Magnus**

JÜRGEN MIETHKE

Die *Politik* des Aristoteles wurde dem lateinischen Mittelalter erst sehr spät bekannt. Ihr Text kam den mittelalterlichen Gelehrten der europäischen Universitäten erst in der allerletzten Phase der langen Wellen zu Gesicht, in denen sie nacheinander das gesamte Corpus der aristotelischen Schriften rezipierten. In einem langdauernden Weg von mehreren Jahrhunderten¹ kamen sie zuerst mit den logischen und dialektischen Schriften des griechischen Philosophen in Berührung, die dem Mittelalter seit der Spätantike in Auswahl etwa durch Boethius vermittelt worden waren, seit dem 12. Jahrhundert intensiviert und vermehrt in der sogenannten *Ars nova* durch eine damals neue Auswahl-Übersetzung aus dem Arabischen, die auf der iberischen Halbinsel hergestellt worden war. In demselben 12. Jahrhundert lässt sich eine weitere Rezeptionswelle aristotelischer Texte beobachten. Die entsprechenden Texte des Stagiriten erschienen nacheinander in Westeuropa, als europäische Intellektuelle mit seiner *Physik* und den weiteren naturphilosophischen Schriften in Übersetzungen aus dem Arabischen bekannt wurden, und

1 A short synthesis is given by B. G. Dod, «Aristoteles Latinus», in: N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg, (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge U.K.: Cambridge UP, 1982, 45-79.

Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 5 n° 2
(2012), pp. 79-104. ISSN: 1851-8753
Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y
Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

sich auch bald mit der Metaphysik vertraut machen konnten. Früher oder später wurden all diese Texte dann auch aus ihrer griechischen Originalfassung ins Lateinische übertragen.

Es ist unmöglich, diese komplexe und windungsreiche Aufnahme des *Corpus Aristotelicum* hier in allen Einzelheiten und in seiner exakten Chronologie zu verfolgen, die man gewöhnlich die «Rezeption des Aristoteles» oder den «mittelalterlichen Aristotelismus» nennt. Es muss genügen, uns daran zu erinnern, dass dem Mittelalter eine ausserordentlich lange Zeit zur Aufnahme all dieser Schriften, zu ihrer Verarbeitung und zur Gewöhnung an sie und ihren Duktus zur Verfügung stand. Wie Aristoteles argumentierte, das konnte ein mittelalterlicher Student an vielerlei Stellen und in unterschiedlichen Bereichen eines weiträumigen Wissens lernen. Und er mochte das auch bei neuartigen Phänomenen nicht so leicht vergessen, zu denen er noch keine Schrift «des» *philosophus* hatte lesen können. Das gilt insbesondere für die Schriften des Aristoteles zur Praktischen Philosophie. Es gilt nicht allein für die *Politik*, sondern bereits für die Ethik, die in Gestalt der *Nikomachischen Ethik*, das im westlichen Europa erst in einem langwierigen Prozess bekannt wurde, der erst am Ende des 12. Jhs. mit ersten Auszügen begann, die aus dem griechischen Urtext gezogen worden waren. Man nannte diese ersten Fragmente später die *Ethica vetus*, während als *Ethica nova* andere, umfangreichere Auszüge in den 20er Jahren des 13. Jhs. bekannt wurden. Fast eine ganze Generation später, um 1240, erschien dann eine *Paraphrasis* aus dem Arabischen auf der Bühne, der dann kurz vor der Mitte des 13. Jhs (wohl um 1246/47) der englische Gelehrte Robert Grosseteste, seit 1235 Bischof von Lincoln und damit der für Oxford zuständigen Diözese alle diese Ansätze mit seiner vollständigen Übersetzung der *Ethica* aus dem Griechischen in einer *redactio completa* zusammenführte. So war die aristotelische Ethik im Westen erst am Ende der ersten Jahrhunderthälfte des 13. Jhs. den lateinischen Gelehrten vollständig zugänglich.

Die *Politik* des Aristoteles musste auf eine Aufmerksamkeit der europäischen Universitäten noch länger warten. Erste

Übersetzungen in das Lateinische wurden erst um die Jahre 1260-1265 unternommen, wohl von dem niederländischen Dominikaner Wilhelm (von) Moerbeke,² der als dominikanischer Missionar in den frühen 60er Jahren des 13. Jhs. in Griechenland gelebt hatte und offen bar von dort eine ganze Menge von Manuskripten nach Italien mitgebracht hatte, wo er eine ganze Reihe von wichtigen Übersetzungen aus dem Griechischen seinen gelehrten Kollegen herstellte, darunter auch die aristotelische Politik. In der zweiten Hälfte der 60er Jahre (von 1267-1276) lebte er an der päpstlichen Kurie, vor allem in Viterbo. Nach 1272 wirkte er dort als päpstlicher Poenitenziar, d.h. er war zusammen mit anderen Mendikanten dafür zuständig, die Beichte der zahlreichen Pilger und anderen Kurienbesuchern anzuhören und im Auftrag des Papstes die Absolution zu erteilen.

Während der Jahre, in denen die apostolische Kurie vorwiegend in Viterbo (wenig nördlich von Rom) weilte, lebte Moerbeke in naher Nachbarschaft und möglicherweise engem Kontakt zu einem anderen gelehrten Dominikanerbruder, zu Thomas Aquinas, der von etwa 1261 bis 1265 das dominikanische Studienhaus im nahegelegenen Orvieto leitete, mit dem päpstlichen Hof enge Verbindung hielt, und von 1266 bis 1269 in derselben Funktion als Leiter des *studium* seines Ordens in Rom noch näher an die Kurie heranrückte. Gleichwohl scheint die alte Anekdote nicht zuzutreffen, die wissen wollte, dass Thomas damals die neuen Texte der aristotelischen Politik sozusagen Blatt für Blatt und taufisch vom Schreibtisch seines benachbarten Ordensbruders erhielt und sofort nutzen konnte. So dramatisch darf man sich die Übermittlung des neu zugänglichen Textes gewiss nicht vorstellen. Sicherlich jedoch hat Thomas von Aquin als einer der ersten die *Politik* des alten Griechen in ihrer lateinischen Version bei eigenen Arbeiten benutzt. So hat er diese Textgrundlage etwa in einem seiner spätesten Traktate, dem fragmentarisch gebliebenen Fürstenspiegel

2 Zu ihm cf. vor allem J. BRAMS (ed.), *Guillaume de Moerbeke, Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven, Leuven UP, 1989 (Ancient and medieval philosophy, I.7).

De regno ad regem Cypri ebenso, wie in den späten Teilen seiner *Summa theologiae* zitiert und ihre Argumente eingesetzt. Thomas hatte sogar, wie sich zeigen lässt, bereits in den frühen 60er Jahren die – wahrscheinlich gleichfalls von Wilhelm von Moerbeke stammende - sogenannte *Translatio incompleta* der *Politik* gekannt und benutzt. Das mag einer der Gründe für die dramatisierende Anekdote gewesen sein.³

Aber unabhängig davon ist festzuhalten, die *Redactio completa* der Übersetzung Moerbekes machte alsbald ihren Weg. Wir finden sie alsbald nach ihrem Entstehen in der Universität Paris, aber auch anderwärts, etwa in Köln oder Padua. Es fällt schwer, eine Erklärung für diese späte, aber dafür heftig wahrgenommene Ankunft des Textes bei den Universitätsgelehrten des 13. Jhs. zu finden. Wahrscheinlich liegt dem eine nur kontingente Ursache zugrunde: das mag so geschehen sein, weil die Araber jedenfalls den Gesamttext der *Politik* nicht gekannt haben, jedenfalls wird das von den Arabisten immer noch heftig diskutiert, deren Mehrzahl, wenn ich richtig sehe, zur Zeit annimmt, dass die Araber, bzw. die Mehrzahl der arabischen Philosophen die aristotelischen Vorlesungen zur *Politik* jedenfalls nicht vollständig gekannt haben.⁴ Aber da diese Debatte noch nicht abgeschlossen scheint, möchte ich hier nur mit grösster Vorsicht formulieren.

Wenn aber die *Politik* des Aristoteles erst so spät in das lateinische Europa gelangte, so haben doch schon vor ihrer Ankunft die lateinischen Universitätsgelehrten dringend auf sie gewartet, nicht nur Monate lang, sondern Jahre und Jahrzehnte hindurch. Durch einen reinen Zufall können wir das belegen. Denn an der mittelalterlichen Pariser Universität gab es eine besondere Sorte von Traktaten, eine Textsorte, die eine systematische Übersicht über alle Wissenschaften geben wollte, ei-

3 C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphia, PA, 1992, vol. 1-2, (Bochumer Studien zur Philosophie, 19).

4 Cf. z. B. die Auswahlbibliographie V. SYROS, «Political Treatises», in: A. CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Studies, Terms – Methods – Trends*, Berlin-New York, De Gruyter, 2011, 2000–2021.

nen knappen Überblick über den gesamten Kreis des erreichbaren Wissens. Die modernen Entdecker und Herausgeber haben diesen Texten unterschiedliche Titel gegeben: *Divisio scientiae* oder *Divisio scientiarum*, *Guide de l'étudiant*, oder auch *Eine für Examenszwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät* bzw. *Examination Compendia* (oder ähnlich).⁵ Ohne mich hier in die Details zu vertiefen, ich sehe in diesen Traktaten eher Listen der wichtigsten zu behandelnden Themen, verbunden mit der massgeblichen Literatur, welche sowohl Studenten als auch Magister nach der Auffassung der Verfasser zu Rate ziehen mussten, wenn sie ein bestimmtes Feld der Studien zu beackern wünschten. Heute könnte man es mit den überall beinahe überhand nehmenden Bücherreihen der *Companions* an heutigen Universitäten und Hochschulen vergleichen, kurzgefassten Leitfäden mit den wichtigsten Daten und Fragen sowie der grundlegenden Literatur zu bestimmten

5 Als erster wies auf den (ältesten) Text hin M. GRABMANN: *Eine für Examenszwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts* [1934], jetzt in GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1936, Bd. 2, 183–199; vgl. auch etwa R. IMBACH, «Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert, Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Laffleur», in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38 (1991) 471–493; P. OSMUND LEWRY: «Thirteenth-Century Examination Compendia From the Faculty of Arts», in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 1981 (Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut de études médiévales, II.5), Louvain-la-Neuve, 1982, 101–116; A. FIDORA, «Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten im 13. Jh.», in *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. von A. FIDORA, J. FRIED, M. LUTZ-BACHMANN, L. SCHORN-SCHÜTTE (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 23), Berlin 2007, 27–36, oder F. BERTELLONI, «Das Konzept der praktischen Wissenschaften bei Albert dem Grossen», in: *Handlung und Wissenschaft, Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. Und 14. Jahrhundert*, hrsg. M. LUTZ-BACHMANN, A. FIDORA (Wissenskulturr und gesellschaftlicher Wandel, 29), Berlin 2008, 45-60 (vgl. auch die folgenden Anmerkungen).

Sachgebieten, auf die man sich einlassen muss, wenn man ein bestimmtes Wissensgebiet meistern möchte.

Bereits seit den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts lässt sich in solchen Texten eine erstaunliche Beobachtung machen: wo diese Studienführer die praktische Philosophie behandeln, da identifizieren sie diesen Zweig philosophischer Bemühungen in seit der Antike traditioneller Dreiteilung als *monastica*, *oeconomica*, *politica*. Auch Aristoteles hatte seine praktisch-philosophischen Schriften in dieser Dreiteilung gesehen. Für das letzte dieser Felder, die *politica* jedoch findet sich keinerlei spezielle Basisliteratur, kein fundamentales Textbuch, auf das man sich stützen sollte, sondern nur der allgemeine Hinweis auf die *leges*, und d.h. für die scholastische Universität auf das Römische Recht des *Corpus Iuris civilis* Kaiser Justinians, wie es seit dem 12. Jh. an den italienischen Universitäten gelehrt wurde, sowie auch die *decreta* der «Kanonisten», konkret gesprochen das sog. *Decretum Gratiani* und die päpstlichen Dekretalen.⁶ Nach Meinung des (anonymen) Autors dieses Textes also waren die Legisten und Kanonisten zuerst für eine Erläuterung der Besonderheiten des Rechts und damit für die eine Theorie der Politik zuständig.

Wir kennen noch etwa eine Handvoll solcher Texte, wie sie der frühe *Guide de l'étudiant* im Paris aus dem zweiten Drittel des 13. Jhs. stilbildend begonnen hatte. Sie folgen einander gewissermassen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt und lassen

6 C. LAFLEUR & J. CARRIER (eds.), *Le Guide de l'étudiant* (Anm. 5), 53 [§74]: «Anima iterum vivit in bono aliorum, et hoc dupliciter: uno modo in regendo sibi subditos cogitando de bono eorum in quantum potest et ut debet. Et secundum hoc est Liber de vera iustitia vel Liber de officiis – quod idem est – quem fecit Tullius. Et hec scientia ypotica appellatur ab ypos, quod est sub, quasi scientia de subditis. [§75]: Item anima vivit in bono omnium communiter secundum legem commune, et secundum hoc est scientia que traditur in legibus et decretis, que politica vocatur a polis, quod est civitas, eo quod est de iure et defensione iuris eorum que sunt in civitatibus constituta». Bezeichnend genug wird kein anderes Grundbuch mehr genannt, während (in §74) für den Teil der *scientia moralis*, der die Hausherrschaft betrifft, das Buch genannt wird, das später auch für die *politica* herangezogen werden wird: Ciceros *De officiis*.

uns damit eine Entwicklung der Vorstellungen und der vorgestellten Argumente erkennen, jedenfalls an wichtigen Stellen. Während der erste Text noch die *leges et decreta*, und damit die Juristen für die kompetenteste Fachliteratur zur politischen Theorie erklärte, wird in dem darauf folgenden Jahrzehnt (und damit noch kurz vor dem Ende der ersten Hälfte des 13. Jhs.) diese Zuschreibung wohl beibehalten, jedoch wird der Literatur aus der fremden Fakultät ein «artistisches» Textbuch zur Seite gestellt,⁷ *Tullius*, d.h. Cicero, dessen Schrift *De officiis* von dem Anonymus des Ripoll-Ms. wohl bereits, aber noch ausschliesslich für Ethik (Monastik) und Oekonomie genannt worden war. Ciceros Text aber war bereits Schullektüre seit dem frühen Mittelalter. Ganz offensichtlich wurde damit einem Interessenten ein spezifisch zur eigenen Fakultät gehöriger Text zum genaueren Studium in die Hand gegeben. Auf der nächsten Stufe, der dritten in unserer Zählung, wurde «Tullius» beibehalten. Neben ihm aber wird Aristoteles genannt, der eine «Politica» geschrieben habe, «die bei uns noch nicht [!] bekannt ist».⁸

Das ist in der Tat eine bemerkenswerte Notiz! Hier ist mit Händen zu greifen, dass im Falle der aristotelischen *Politik*

7 Arnulfus Provincialis: *Divisio scientiarum*, , éd. Claude Lafleur, Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et études historiques (Publications de l'Institut d'Études historiques, 23), Montréal-Paris 1988, 333–335, 513f.: *Et hanc* (scil. scienciam) *dicunt quidam haberi per leges et decreta, alii Tullio traditam esse in quibusdam libris qui non multum a nobis habentur in usu*. Zur Datierung: *Le Guide de l'Étudiant* (Anm. 6), 127f.

8 R. IMBACH: «Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38 (1991) 471–493, hier S. 490: nach beiden (anonymen) Texten, die gleichermaßen zu datieren sind auf ca. 1250/60, werden *yconomica* and *politica* behandelt [1.] *in legibus et decretis*, [2.] *a Tullio in libro De officiis* [3.] *alii dicunt quod Aristoteles fecit in lingua arabica quandam scienciam de hoc, que nobis adhuc non est translata* [so in: Ms. München, Staatsbibl., clm 14460, f. 168ra], bzw.: *eciam secundum alios Aristoteles composuit scienciam de hiis, sed nondum est adhuc translata nobis in Latinum* [so in: Ms. Brügge, Bibl. de la Ville 496, f. 80ra].

die Rezeption des neuen Textes nicht etwa einfach durch das Vorhandensein oder das plötzliche Auftauchen einer unbekanntenen Schrift erklärt werden kann, also damit, dass der neu bekannt werdende Text für ein bestimmtes Wissensgebiet von grossem Interesse gewesen sein muss, in diesem Falle also für das Feld der politischen Theorie. Es zeigt sich, dass diese «Rezeption» wesentlich kompliziertere Voraussetzungen hatte. Hier muss auf Seite der späteren Rezipienten ein bestimmter Bedarf, ein Verlangen vorausgesetzt werden, das zumindest teilweise durch den neu ins Gesichtsfeld tretenden Text befriedigt werden konnte. Auch wenn dann der neue Text nicht alle Erwartungen zu erfüllen in der Lage war, war er doch schon vor seinem Erscheinen auf der Bühne der zur Verfügung stehenden Texte gewissermassen sehnlich und sogar ausdrücklich erwartet worden. Im Falle der aristotelischen *Politik* besitzen wir also ein - als solches äusserst seltenes - unmittelbares Zeugnis für dieses der eigentlichen Rezeption vorauslaufende Bedürfnis, das dem erwarteten Text chronologisch um mindestens ein Jahrzehnt voraus liegt. Damit kann uns dieser zufällig belegte Wunsch auch den fast schlagartig und mit Wucht einsetzenden Erfolg des neuen Textes auf der Bühne der Universitäten im späteren 13. Jahrhundert verstehen helfen.

Wir kennen die Rezeption der *Politik* in der lateinischen Welt bis heute nicht in jedem einzelnen Detail. Wir besitzen aber eine ausgedehnte Liste von et3wa 100 mittelalterlichen Kommentaren zu dem Text, die Christoph Flüeler in seiner 1992 veröffentlichten Dissertation zusammengestellt hat.⁹ Unmittelbar jedenfalls nachdem Wilhelm von Moerbeke diese Schrift übersetzt hatte, wurde sie an den Schulen und Universitäten des Latein sprechenden Europa in Gebrauch genommen durch Vorlesungen und Kommentare, besonders in Paris, ab er auch anderwärts, etwa im Kölner Ordensstudium der Dominikaner oder in Italien, etwa in Padua. Thomas von Aquin scheint wohl ein früher, aber wahrscheinlich nicht der erste Benutzer des neuen Textes gewesen zu sein, vor ihm hat

9 FLÜELER, *Rezeption und Interpretation*, Bd. 2, 1-100.

anscheinend sein Lehrer in Paris und Köln, Albert der Grosse, *Albertus Magnus* wie er meist genannt wird, den Text gebraucht. Mit ihm hat er sein gigantisches Vorhaben fortgesetzt, das ein frühes Zeugnis für die willentliche Aufnahme des gesamten *Corpus aristotelicum* im Westen gibt.

Albertus Magnus war wirklich ein bemerkenswerter Gelehrter.¹⁰ Geboren kurz vor der Wende zum 13. Jahrhundert (höchst wahrscheinlich 1193), in einer Familie des deutschen Niederadels – *ex militaribus*, so sagen seine Biographen, d.h. einer Familie von Rittern in Lauingen in Schwaben, in der Diözese Augsburg.¹¹ Ein jüngerer Bruder namens Heinrich wird später ebenfalls ein Dominikaner sein. Zu Studien, wahrscheinlich zu Studien der Rechte, ging der junge Albert nach Norditalien, genauer gesagt nach Padua, wo er (1223 oder 1229) in den erst kurz zuvor gegründeten Dominikanerorden eintrat. In Deutschland gab es damals keine Möglichkeiten für ein Universitätsstudium, denn die erste Universität im Römischen Reich nördlich der Alpen wurde erst 1348 in Prag von dem Luxemburger Herrscher Karl IV. kurz nach seiner Wahl zum (Gegen-)König gegründet, mehr als 120 Jahre nachdem sich Albertus Magnus zu seinen Studien nach Italien aufgemacht hatte. Sein Ordenseintritt bei den kurz zuvor gegründeten Dominikanern – der Ordensgründer Dominikus war erst am 6. August 1221 in Bologna gestorben – zeigt erneut die ungeheure Attraktion, der gerade erst etablierten Mendikantenfrömmigkeit auf junge Leute und insbesondere auf die Studenten an den italienischen Universitäten im beginnenden 13. Jahrhundert.

10 Die grundlegenden Studien zur Biographie sind rasch aufgezählt: P. DE LOË, «De vita et scriptis b. Alberti magni», in: *Analecta Bollandiana* 19 (1900) & 257-284; 20 (1901), 273-316; 21 (1902), 361-371; H. C. SCHEEBEN, *Albert der Grosse, Zur Chronologie seines Lebens*, Vechna-Leipzig: Albertus Magnus Verlag in Kommission bei Otto Harrassowitz, 1931, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, 27); G. BINDING & P. DILG, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980) 294-299; J. WEISHEIPL, in: *Dictionary of the Middle Ages* 1 (1982) 126^b-130^a; G. WIELAND, *Lexikon für Theologie und Kirche*³ 1 (1993), 337-339; A. ZIMMERMANN 1995, in: *Deutsche Biographische Enzyklopädie* 1, 71^b-73^a.

11 SCHEEBEN (Anm. 10), 4-7.

Das gesamte turbulente Leben Alberts des Grosdens können wir hier nicht verfolgen. Es dauerte lange, war bunt und sehr bewegt. Es führte ihn von Deutschland nach Italien, Frankreich, und wiederum nach Deutschland und Italien. Von Padua aus kam der junge Dominikanerbruder zuerst nach Köln, dann nach Hildesheim, Freiburg, Regensburg und Strassburg, wo er jeweils in den Dominikanerkonventen in den Studienhäusern des Ordens Station machte. Schliesslich wurde der hoffnungsvolle Student nach Paris geschickt, wo er um 1245 zum Magister der Theologie graduiert wurde. Danach setzte er seine *peregrinatio* als Dominikaner und Universitätsgelehrter in Deutschland an verschiedenen Ordensstudien fort. 1248 wurde er beauftragt, das neu errichtete *studium generale et solemne* seines Ordens in Köln zu leiten, für Jahre und Jahrzehnte das wichtigste und zentrale dominikanische Ordensstudium in Deutschland.¹²

In Köln beteiligte sich Albert auch am bürgerlichen Leben dieser bedeutenden rheinischen Metropole. 1254-1257.¹³ Albert wurde zum Provinzial der Provinz Teutonia seines Ordens gewählt. Damit trug er die Verantwortung in der höchsten Position des deutschen Zweigs im Dominikanerorden. Durch eigene Entscheidung hat er dieses Amt nach vier Jahren wieder aufgegeben. Im Jahre 1256 besuchte er die päpstliche Kurie, die damals in Anagni, ca. 80 km süd-östlich von Rom

12 Cf. W. P. ECKERT, «Die Generalstudien der Mendikantenorden in Köln während des 13. und 14. Jhs.», in: *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln*, hrsg. von L. HONNEFELDER, Köln, Kölner Dom, 1998, 383-395.

13 Allgemein und detailliert dazu H. STEHKÄMPER, «*Pro bono pacis*, Albertus Magnus als Friedensstifter und Schiedsrichter» [1979], jetzt in: Stehkämper, Köln - und darüber hinaus, Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. von E. KLEINERTZ, Bd. 2 (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, 94), Köln 2004, 1033-1121. Cf. Stehkämper, Albertus Magnus und politisch ausweglose Situationen (12001), in: Köln - und darüber hinaus, 1013-1031; vgl. auch H. J. SCHMIDT, «Politische Theorie und politische Praxis, Albertus Magnus und die städtische Gemeinde», in: *Albertus Magnus, Zum Gedenken nach 800 Jahren*, hrsg. von W. SENNER unter Mitarbeit von H. ANZULEWICZ, M. BURGER (u.a.) (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 10), Berlin 2001, 343-357.

residierte. Hier nahm er an den heftigen Debatten über das Mendikantenproblem teil. Er bereitete damit die Entscheidung des Papstes vor, die gegen den Pariser Theologen Wilhelm von Saint Amour und seine Freunde zugunsten der dominikanischen (und franziskanischen) Praxis gerichtet war.¹⁴ Wieder zurück in Köln, war er kontinuierlich Leiter des dominikanischen Ordensstudiums. Er nahm aber auch an den kirchlichen Konflikten zwischen Stadt und Erzbischof (im Jahre 1252, 1258 und erneut in 1271) als Mitglied von Schiedskommissionen teil. 1252 wurde er vom Erzbischof gemeinsam mit dem päpstlichen Legaten, dem Dominikanerkardinal Hugo von St. Cher, einem berühmten ehemaligen Pariser Gelehrten, zum Schiedsrichter berufen.¹⁵ Hugo war überhaupt der erste Dominikanermönch, der zum Kardinal der römischen Kirche ernannt worden war. Da Hugo von St. Cher sich damals gerade nicht in Köln aufhielt, sondern sich weit weg von dieser Stadt am Rhein auf dem Weg vom Preußenland nach Bremen befand, musste Albert offenbar die Frage allein zusammen mit dem Zisterzienserabt von Heisterbach entscheiden. Wahrscheinlich hat er die Entscheidung des Komitees bereits damals selber verfertigt, nachdem er eine kurze Liste der entscheidenden Punkte des Streits an die Parteien gerichtet hatte. Innerhalb der Kölner Kirche beteiligte er sich auch an der Beilegung zahlreicher anderer Konflikte. 1260 wurde er von Papst Alexander IV. zum Bischof von Regensburg ernannt. Entgegen dem dringenden Abraten seines Ordensgenerals Humbert von Romans nahm er

14 SCHEEBEN, Albertus (Anm. 10), 43-46; zusammenfassend etwa J. MIETHKE, «Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts» [1976], jetzt in: MIETHKE, *Studieren an mittelalterlichen Universitäten: Chancen und Risiken, Gesammelte Aufsätze*, Leiden-Boston, Brill, 2004, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 19), 342-347.

15 Urkunden (des sogenannten *Kleinen Schieds*) sind aufbewahrt im Historischen Archiv der Stadt Köln, HUA nr. 182 u. 183; Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Kurköln. Urkunden nr. 46, printed e.g. in: L. ENNEN & G. ECKERZ (eds.), *Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, Bd.- 2, Köln, 1863, nr. 304 und 306; cf. STEHKÄMPER, *pro bono pacis*, in: Köln – und darüber hinaus, Bd. 2 (Anm. 12), 1035sq,

diesen Auftrag an, doch nach nur einem Jahr trat er von diesem Amte wieder zurück.¹⁶ Er konnte aber den Charakter der Bischofsweihe nicht mehr ablegen und wurde künftig immer wieder in Briefen und Urkunden, in Nachrichten und Chroniken ausdrücklich als *episcopus quondam Ratisponensis* benannt, nahm also das Prestige und wohl auch einige Zuständigkeiten eines Bischofs (z. B. die Vollmacht, Kirchen weihen zu dürfen) mit in seine künftige Existenz als einfacher Dominikanerbruder. Vielleicht war ihm sogar ebenfalls gestattet worden, persönliches Eigentum zu haben und zu verwalten. Aber sonst wurde er wieder als Bruder in den Dominikanerorden eingegliedert.

Von Papst Urban IV. wurde ihm (1263) die zentrale Verantwortung für die Predigt eines päpstlichen Kreuzzugs in den deutschsprachigen Ländern anvertraut.¹⁷ In dieser Funktion musste er viel reisen. Aber als Papst Urban IV. starb, endete dieses Amt. Schließlich lebte Albert, wieder als Dominikanermönch, aber mit den bischöflichen Vorrechten, die ihm blieben, in Deutschland, in Würzburg, Straßburg und vor allem in Köln, wo er im Jahre 1280 starb, nachdem er in seinen späteren Jahren vielleicht noch so weit entfernte Orte wie Lyon, wo er an dem Zweiten Allgemeinen Konzil von Lyon (1274) und vielleicht wieder Paris, wo er wenig später vielleicht Thomas von Aquin [† 1274] gegen Kritiker verteidigt haben könnte. Sicherlich hat er in Antwerpen in den Niederlanden die Weihe einer Kirche vorgenommen (1276)¹⁸.

Diese bemerkenswerte Karriere, der ständige Wechsel zwischen Universität, höheren Ordensschulen und praktischer Tätigkeit in der Kirche sowie der Teilnahme am politischen

16 Zusammenfassend zuletzt (mit einer Liste seiner bischöflichen Urkunden) R. SCHIEFFER, *Albertus Magnus, Mendikantentum und Theologie im Widerstreit mit dem Bischofsamt* Münster i. W., 1999, (Lectio Albertina, 3).

17 SCHEEBEN, Albert (Anm. 10), 72-77; V. CRAMER, *Albert der Grosse als Kreuzzugs-Legat für Deutschland 1263/64 und die Kreuzzugs-Bestrebungen Urbans IV.*, Köln, 1933 (hier –nach S. 84 – eine Landkarte zu den Predigtreisen Alberts in Deutschland).

18 SCHEEBEN (Anm. 10), 118; dort auch zu möglichen (oder verschiedentlich in der Historiographie behaupteten) Reisen kritisch: 112-122.

Leben in Köln (eine Stadt mit mindestens 15.000 Einwohnern und Zentrum des städtischen Lebens Deutschland im dreizehnten Jahrhundert), dazu die Leitung einer wichtigen Diözese in Deutschland und die Wahrnehmung päpstlicher Aufträge in seiner Heimat, all dies scheint typisch für ein mendikantisches Leben seiner Zeit, wenn es auch in besonderer Weise verdichtet und extrem ausgefüllt erscheint. Ohne uns hier in eine tiefere Betrachtung dieses Phänomens zu verlieren, müssen wir uns beständig an diesen permanenten Hintergrund einer *vita activa* für seine Tätigkeit als Gelehrter und Autor der scholastischen Texte erinnern. Dabei war auch das Gelehrtenleben des Albertus Magnus von aussergewöhnlicher Fruchtbarkeit. Alberts wichtigste Bestreben war ein wirklich gigantisches Vorhaben. Er wollte unter vielen anderen Plänen einen Kommentar sämtlicher aristotelischer Schriften (soweit sie ihm bekannt wurden) anfertigen. Und er tat das in einer jahrzehntelangen Bemühung, wobei er in diese Reihe auch die Behandlung von Themen und Gegenständen aristotelischer Schriften einschloss, die ihm nur durch ihre bloßen Titel bekannt geworden waren, sowie auch zusätzlich einige Themen seiner eigenen Interessen. Er plante demnach ein wirklich enzyklopädisches Projekt, wollte den gesamten Schatz des Wissens seiner Zeit für alle bereitstellen.

Der Kommentar zur Politik des Aristoteles¹⁹ sollte umfassend als eine laufende Auslegung den Lesern die Kenntnisnahme des aristotelischen Textes und der weiteren behandelten Phänomene insgesamt erleichtern. Das bedeutet, dass seine Kommentare meist kurz zu dem Text und seiner grammatikalischen und logischen Struktur sowie zu den sachlichen Problemen ihres Verständnisses voranschritten. Hier

19 «B. Alberti Magni Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis», in: B. Alberti Magni *Opera omnia*, cura et studio Augusti Borgnet, Bd. VIII, Paris (apud Ludovicum Vivès) 1891, 1-82 [this is not a critical edition, the text is taken from the ancient Imprint in: Beati Alberti Magni, *Opera quae haberi possunt*, p. 4: *Ethicorum* lib. 10, *Politicorum* lib. 8, ex Vaticana bibliotheca recogniti per Petrum Iammy ... nunc primum in lucem prodeunt, Lugduni 1651, war mir nicht erreichbar]. Eine kritische Neuausgabe in der sog. Editio Coloniensis ist noch nicht erschienen.

und da hat Albert auch versucht, eine Erklärung der schwierigen lateinischen Übersetzung Weilhelms von Moerbeke, ohne freilich auf eigene Griechischkenntnisse zurückgreifen zu können. Das Gesamtwerk (oder was davon fertig geworden und erhalten ist) liegt noch nicht in vollem Umfang in modernen kritischen Ausgaben gedruckt vor. Es bleibt für seine Zeit ein beeindruckendes Projekt schon vor allem Eingehen auf eizelne Sachfragen. Wilhelm von Moerbeke hatte (wie auch die anderen Übersetzer aus dem Griechischen oder Arabischen) de griechischen Text jeweils nach der Methode einer Übersetzung des griechischen Textes Wort für Wort in die lateinische Sprache übertragen, die gängige Methode der Übersetzung in diesen Zeiten. Das Vorbild der Übersetzung des Neuen und Alten Testaments durch Hieronymus kann als geheimes Vorbild vermutet werden. Aber bisweilen machte machte dieses Vorgehen eine Lektüre und das Verstehen von Aristoteles Ideen sehr schwierig, ja fast unmöglich. Wir verstehen diese Schwierigkeiten besser, wenn wir die die späteren Übersetzungen beachten, die die alte lateinische Version glätten, korrigieren, verbessern wollten. Für Albert, der an früher Stelle in dieser Reihe steht, hiess das aber, dass er versuchte, fast stets, sehr nah am aristotelischen Text zu bleiben, bzw. ihm hahe zu kommen. Der Großteil seiner Kommentare trägt darum den Charakter einer Paraphrase. Noch im (wohl) späten Kommentar zur *Politica*, gibt Albert einen derartigen laufenden Kommentar, der deutlich sein Interesse an einer wörtlichen Erklärung des Textes und seiner Schwierigkeiten verrät. Ein Kommentar in Gestalt einer Reihe von Fragen (quaestiones) kam erst viel später in Mode. Albert hielt dazzu einen deutlichen Abstand.

Wenn sich ein schärferer Blick auf seinen Kommentar zur *Politica* lohnen soll, so wird es nicht unwichtig sein, nachzusehen, ob sich hier einige zeitgenössisch mittelalterliche Beobachtungen im Kommentar zum antiken griechischen Text finden lassen. Wir werden unseren Fokus auf das erste Buch seiner Diatribe richten, dabei aber zu berücksichtigen haben, dass ein Kommentar in der Regel den Zweck hat, den Text zu erklären. Es hat meist nicht die Absicht einer systematischen

Kritik an dem kommentierten Text. Dies ist offensichtlich auch bei Albertus Magnus der Fall. Kein Wunder also, dass wir nicht innerhalb dieses Kommentars Diskussionen über die politische oder gesellschaftliche Realität des dreizehnten Jahrhunderts antreffen. Von der sozialen und politischen Situation der πόλις-Staaten im antiken Griechenland - das war das Hauptthema in Aristoteles' *Politica* brauchen wir hier nicht zu sprechen. Wir können nicht mit Sicherheit den Zeitpunkt bestimmen, zu dem Albert diesen Kommentar schrieb. Wie die Forschung hat zeigen können, kannte Albertus die *translatio imperfecta* der *Politica* (vielleicht aus den frühen 1260er Jahren), bereits sehr bald nach deren Bekanntwerden in Paris.²⁰ Aber diesen seinen kontinuierlichen Kommentar zum Gesamttext konnte er erst schreiben, ja erst konzipieren, als ihm die *translatio perfecta* Moerbekes vorlag. Tatsächlich wurde auch kürzlich noch seine Kommentierung traditionell auf etwa 1963-1967 datiert,²¹ wobei diese Fixierung schlicht die ältere Festlegung des Beginns von Moerbekes Arbeit übernimmt. In jüngerer Zeit hat Christoph Flüeler den Text neu auf «nach 1267» datiert. Demnach wäre also der Kommentar frühestens geschrieben worden, als Albert bereits als Bischof von Regensburg zurückgetreten war und als er auch nicht mehr für die päpstliche Kreuzzugspredigt verantwortlich war. Ein *terminus ad quem* freilich ist nicht zu benennen, der aber nicht später liegen kann als Alberts Tod (1280). Dieser zeitliche Ansatz ist also von erheblicher Weite und gibt uns wenig konkrete Hinweise auf die Situation des Schreibers.²²

In der Kommentierung Alberts zum ersten Buch²³ gibt es keine markanten Aussagen, die uns seine Sicht auf Konflikte in

20 FLÜELER (Anm. 3) Bd. 1, 22-24.

21 J. R. SÖDER, «Hochmittelalter: Die Wiedergewinnung des Politischen», in: hrsg. C. HORN & A. NESCHKE-HENTSCHE, *Politischer Aristotelismus, Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jh.*, Stuttgart-Weimar, Metzlerche, 2008, 53-76, bes. 62 Anm. 42, wo er sich beruft auf H.-F. DONDAINE & L. -J. BATAILLON, *Prefatio*, in: Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum* (Thomas de Aquino, *Opera* [Editio Leonina] 48), Rom 1971, A3-A66, hier A6.

22 FLÜELER (Anm. 3) Bd. 2, 1-2 (nr.1).

23 Hier zitiert als «Borgnet VIII».

seiner eigenen Zeit verdeutlichen könnten. Natürlich betont er die Unterschiede in der Theorie des Haushalts, der *oeconomica*, von dem politischen Zusammenleben innerhalb einer *civitas*. Er definiert das Leben in der *civitas*, und das ist für ihn wie für Aristoteles die *politica*, als deutlich verschieden vom Leben im Haushalt (*oeconomica*).

Bei der Reihe der Sozialbildungen, beginnend mit dem Haus (*οἶκος, domus*), über das Dorf (*κώμη, vicus*), und endend mit der Stadt (*πόλις, civitas*), folgt Albert Aristoteles genau. Er unterstreicht (mit Aristoteles), dass die *civitas* als die «vollkommene» Einheit und Gemeinschaft metaphysisch vor der Familie steht, ohne über die mittelalterliche Realität der politischen Organisation der Flächengebiete und Länder in Königtümer (*regna*) auch nur zu diskutieren. Dieses Thema sollte erst in späteren mittelalterlichen Diskussionen deutlicher hervortreten. Schon Alberts Schüler Thomas von Aquin hat *civitas* und *regnum* in seinem Fürstenspiegel *De regno ad regem, Cypri* häufig in der Formulierung *civitas aut [bzw. vel/et] regnum* nebeneinander als quasi gleichberechtigt aufgerufen und beide auf dem gleichen Niveau angesiedelt gesehen. Das gilt bei ihm auch für die Aussage des Aristoteles, dass in der *πόλις* die schlechthin «vollkommene» Gemeinschaft erreicht sei. Auch hier sieht Thomas Vollkommenheit gewissermassen verdoppelt, in *civitas aut regnum* kommt die Gemeinschaft zur Vollendung. Für Albertus Magnus dagegen endet mit der Stadt die Reihe der quantitativ wachsenden Gruppengössen (in Haus-Dorf-Stadt), sie wird nicht weiter in ein *regnum* hinein verlängert.

Damit erscheint die Stadt (wie sie es für Aristoteles war) als die definitiv vollkommene Einheit menschlicher Vergemeinschaftung. Bereits in seinem Kommentar zu Kapitel 1 schließt Albert eine längere Darlegung, ganz dem aristotelischen Text entsprechend mit folgender Bemerkung ab: «Das Ziel ist stets von Natur aus. Und nichts ist einem jeden so natürlich wie sein letztes Ziel, denn darin besteht seine Vollendung [complementum]. Deshalb ist im Leben des Menschen nichts so natürlich wie die bürgerliche Gemeinschaft, denn in ihr liegt das

Ziel und Vollendung aller Kommunikation...».²⁴ Folglich kann Albert festhalten, dass der politische Gemeinschaft (und das ist die Stadt) die vollkommenste und die natürlichste ist.

All das ist ganz aristotelisch und gibt dem Argument kein spezifisch mittelalterliches Gesicht. Am Ende des ersten Buches, in seinem 9. Kapitel (das nicht das Kapitel 9 der modernen Ausgaben ist!) wird Albert dieses theoretischen Rahmens deutlicher «mittelalterlich» einfärben. Er tut das einmal dort, wo er im Rahmen der aristotelischen Argumentation den *principatus politicus* (die «politische» Herrschaft) des Ehemannes über seine Frau bewschreibt. Wie Aristoteles sieht Albert hier auf das Modell eines *<homo> politicus*, und erklärt: «Die Herrschaft des Mannes (über seine Frau) wird als ‚politisch‘ bezeichnet, weil in einer Stadt ein Mann die Herrschaft über die anderen Bürger innehat, die in gleicher Weise frei sind, wie er selbst es ist. Dann regiert dieser Mann über sie (und beherrscht sie nicht) nur nach den Statuten [statuta] der Stadt. Und die Führung wird von einem zum anderen übertragen werden, weil ein Mann die Regierung [potestatem] in einem Jahr hat, ein anderer Mann in einem anderen Jahr. Und dies ist der Grund, warum Aristoteles sagt: Der Mann herrscht über seine Frau in einer politischen Weise, seine Regierung wird nur nach den ehelichen Statuten [instituta nuptialia] geübt, wie es das Kanonische und Römische Recht bestimmen. Und dies ist die Grund, warum das Kirchenrecht erklärt, dass der ‚Konsens, der eine Ehe bewirkt‘ nach dem Rechtlichen Stand der Partner zu

24 Albert, *Comm. ad Pol. I cap. 1* (Borgnet VIII, 13^a): «Communicatio civilis finis omnium aliarum est, et optimum, cum omnia alia ordinentur ad ipsam, ergo naturalissima est. Maiorem huius rationis supponit <scil. Aristoteles> quasi per se notam. Minorem probat, quia civilis communicatio finis est eo quod, quale sit unumquodque, ex ratione perfecta finis demonstrat secundum ultimam differentiam et convertibilem, [...]. Finis autem semper natura est (et est natura ablativae casus), nihil enim est ita naturale sicut finis uniuscuiusque, quia in hoc est complementum, unde in vita hominis nihil est ita naturale sicut communicatio civilis, quia finis est et communicationum omnium complementum. Hoc enim dicimus naturam uniuscuiusque, in quo complementum sui est [...] Per se sufficientia in communicatione civili finis est et optimum, ergo naturalissima homini».

geben ist».²⁵ Hier wird eine spezielle Definition der Ehe, die sich auf den Konsens der beiden Partner stützt, direkt aus dem mittelalterlichen kanonischen Recht übernommen: *consensus facit matrimonium*. Das wird ohne weitere Argumente in einen aristotelischen Kommentar als Erklärung eingesetzt! Das bleibt zwar insgesamt im allgemeinen aristotelischen Rahmen, allerdings nicht innerhalb der aristotelischen oder altgriechischen Theorie der Ehe.

In einer ähnlichen, aber noch spektakuläreren Weise führt Albert die mittelalterlichen europäischen Königreiche in seine Überlegungen ein, freilich nur durch die Hintertür, wenn er erklärt, nach Aristoteles sei die Herrschaft des Hausvaters über seine Kinder eine «königliche Herrschaft» (ein *principatus regalis*). Albert zieht zur Erklärung eine Passage der *Nikomachischen Ethik* (nicht der *Politik!*) heran, und bringt den «Tyranen» als eine Gegenfigur gegen einen König dazu in Stellung. Das ermöglicht es ihm, auch die «normale» mittelalterliche Situation der Herrschaftspraxis in einem Königreich (und nicht allein die Herrschaft über eine Stadt) in seine Betrachtung einubeziehen. Albert schreibt: «Und diese Herrschaft (scil. über Kinder) ist eine königliche, denn es kennzeichnet einen König – wie Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* V und Boethius in seinem *Liber Divisionum* erklärt - daß ein König über seine Untergebenen aus Liebe seinen Untertanen zu ihrem Vorteil vorsteht. Wenn er aber gegen die Untergebenen wütet zu

25 Albert, *Comm. ad Pol.* I cap. 9 (Borgnet VIII, 74^b-75^a): «Non eodem autem modo principatus supple est mulieri et liberis, sed mulieri quidem politice -supple principatur maritus. Politicus autem principatus vocatur, quando in una civitate unus accipit principatum super reliquos cives aequae liberis sicut ipse est, et non dominatur eis nisi secundum statuta civitatis, et transit de uno in alterum, unus enim habens potestatem uno anno et alter altero. Et hoc est quod dicit ibi Sed mulieri quidem politice supple principatur, non enim habet potestatem in eam nisi secundum instituta nuptialia, ut dicunt canon et lex: propter quod etiam dicit canon, quod consensus qui facit matrimonium, debet esse secundum leges contrahentium». Cf. Gratian, C.27 q.2 a.c.1 & p.c.2, ed. A. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1: *Decretum magistri Gratiani*, Leipzig 1879 [Reprint Graz 1995], 1062sq.

seinem eigenen Vorteil und zum Schaden seiner Untergebenen, dann verdirbt der König und wird zu einem Tyrannen. Die zivilisierte Politik [urbanitas], d.h. sein Königtum [regnum], ist zu einer Tyrannei verderbt».²⁶

Dies ist in der Tat eine sehr seltene Ausnahme von der allgemeinen Regel, dass Albert aristotelische Terminologie und Formulierungen nur ganz ungern verlässt. Hier identifiziert er «politische Herrschaft» mit dem Urteil über die Herrschaft eines Königs in seinem Reich. An diesem Punkt bleibt er immer noch ganz in der Nähe der aristotelischen Formulierung, ja benutzt einen Hinweis auf die *Ethik* als Stütze. Doch der Begriff einer *urbanitas*, den Albert ohne weitere Erklärung als Ersatz für das Reich (*regnum*) des Königs verwendet, ist nicht sehr häufig im mittelalterlichen Latein, das Wort findet sich etwa weder im DuCange,²⁷ noch gibt uns die jüngste überarbeitete Ausgabe des Niermeyerschen Handwörterbuch²⁸ dazu eine Auskunft. Dennoch scheint klar, *urbanitas* stammt aus dem semantischen Wortfeld der *urbs*. Dabei ist die Vokabel offensichtlich eng mit der «Zivilität» einer Stadt verbunden und spielt vielleicht auf die *Politik* einer *πόλις-civitas-urbs* an, wenn sie das auch nicht ausdrücklich macht. Ebendies könnte uns die erstaunliche Einsilbigkeit Alberts an dieser Stelle erklären und die gemeinte Bedeutung des *regnum* näher beleuchten. Albert, so möchten wir sagen, scheint hier sensibel für die Differenz seiner eigenen Zeit zur antiken Situation des Aristoteles, ohne dies allerdings näher zu erläutern.

26 Comm. zu Pol. I cap. 9 (Borgnet VIII, 76^a): «Et subdit [scil. Aristoteles] quod hoc est proprium regis, ibi Quod quidem est regalis species principatus; regis enim est, ut dicit Aristoteles in quinto Ethicorum et Boetius in libro divisionum, ex amore subditis praesse ad utilitatem subditorum, et si saeviat in subditos ad utilitatem propriam et nocumentum subditorum, corrumpitur rex in tyrannum et urbanitas quae regnum dicitur in tyrannidem...».

27 C. DU FRESNE SIEUR DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis, auctum et cum supplementis digessit G. A. L. Henschel*, editio nova a Léopold Favre, [1887], vol. 1-10, Reprint in 5 Bdn. Graz 1954.

28 J. E. NIERMEYER & C. VAN DE KIEFT, *Mediae latinitatis lexicon minus*, editio remaniée par J. W. J. BURGERS, Bd. 1-2, Leiden-Boston, Brill, 2002.

Wir brauchen nicht auf Alberts Kommentar zu den Leibeigenen oder Sklaven «von Natur aus» [*servi natura*] näher einzugehen, weil wir in seinem Kommentar wohl eine geduldige Erläuterung der komplexen Argumente des Aristoteles finden, die immer wieder die Aufmerksamkeit mittelalterlicher Ausleger auf sich gezogen hat.²⁹ Bei Albert findet sich aber kein Hinweis auf die jüngst vergangenen und bald anstehenden Veränderungen in den sozialen Bedingungen der Leibeigenen oder Sklaven bzw. der Unfreien oder minder Freien etwa im dreizehnten Jahrhundert, obwohl sich deren soziale Lage im späteren Mittelalter doch nicht unerheblich von der Sklaverei der Antike unterscheidet. Offenbar applizierte Albert die aristotelischen Begriffe nicht unmittelbar auf die Verhältnisse seiner eigenen Zeit. Er war nicht dazu gezwungen, dies zu tun, denn er schrieb und wollte schreiben einen Kommentar zu Aristoteles' Buch der Politik. Ohne weiteres konnte er die Ausführungen des Aristoteles diskutieren, ohne von seiner eigenen Zeit zu sprechen.

Albert erwähnt nicht mit einem einzigen Wort die großen Freisetzungen von *bondsmen* in Frankreich während der Herrschaft Ludwigs des Heiligen (1226-1270),³⁰ von denen er während seiner Pariser sicherlich manches gehört haben muss. Er gibt auch keinerlei Auskünfte über die damaligen Konflikte zwischen den aufsteigenden Bürgern in den großen Städten in Deutschlands, Frankreichs und der Niederlande, die oft bittere Konflikte mit ihren kirchlichen Stadt-Herren zu bestehen hatten, wenn sie sich von der Herrschaft ihrer Bischöfe zu befreien versuchten.³¹ Diese Kämpfe sollten später vielen deutschen Städten den Status einer «Freien Reichsstadt» einbringen, eine im Vergleich zu anderen europäischen Ländern einzigartige

29 FLÜELER (Anm. 3), Bd. 1, 35-85.

30 Vgl. vor allem W. CHESTER JORDAN, *From servitude to freedom. Manumission in the Sénonais in the 13th Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, (Middle Ages Series).

31 K. SCHULZ, «Denn sie lieben die Freiheit so sehr ...», *Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter*, 2. verb. Aufl., Darmstadt 1995.

Sonderstellung in der Reichsverfassung.³²

Dieser deutliche Mangel an Aufmerksamkeit für die zeitgenössische Wirklichkeit ist umso erstaunlicher, als Albert persönlich nicht nur einmal, sondern mehrmals an Schlichtungsbemühungen und Schiedsprozessen zur Beilegung erheblicher Konflikte in Köln teilgenommen hat. Bereits im Jahre 1252 war er für eine solche Kommission ernannt worden, die er, da sein Kollege wegen dienstlicher Reise von Köln dauerhaft abwesend war, auch fast allein zu entscheiden hatte. Im Jahr 1258 beteiligte er sich sodann an einem weiteren «Schiedsgericht» und war anscheinend auch hier zumindest einer der Männer, die das endgültige Dokument, den sogenannten «Großen Schied» ausformuliert haben. Danach, im Jahre 1271 beteiligte sich Albert an einem anderen Schiedsgericht, ein drittes Mal, eine Lösung dieses ewigen Konflikts zwischen Erzbischof und Bürgerschaft in Köln zu erreichen. Im Kommentar zur Politik des Aristoteles finden wir keinerlei auch nur indirekten Hinweis auf diese Erfahrungen. Man könnte meinen, die dreifache Wiederholung zeige deutlich die Fruchtlosigkeit aller dieser Versuche an, dass also Albert wegen dieser Vergeblichkeit seiner Bemühungen geschwiegen hat. Aber ich denke, dass dieses Urteil ein Missverständnis all solcher Vermittlungsaufgaben in sozialen Konflikten bliebe.

Ein Blick auf den (eben erwähnten) «Große Schied» (von 1258)³³ kann uns vielleicht helfen, Albert besser zu verstehen. Der Text des endgültigen Schiedsspruches ist erhalten, in lateinischer Fassung in Gestalt einer grossformatigen Pergamenturkunde, in

32 E. ISENMANN, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter, 1250 - 1500, Stadtgestalt, Recht, Stadregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart, UTB, 1988 (UTB für Wissenschaft, Große Reihe: Geschichte).

33 Text z. B. in: D. STAUCH, *Der Grosse Schied von 1258, Erzbischof und Bürger im Kampf um die Kölner Stadtverfassung*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2008, (Rechtsgeschichtliche Schriften, 25), 195-245 (doch sind hier die Absätze umgruppiert); hier benutzt nach M. GROTEN, *Albertus Magnus und der Grosse Schied (Köln 1258) – Aristotelische Politik im Praxistest*, Münchener i.W. 2011, (Lectio Albertina, 12), 31-79; ibidem, p.80 a eine stark verkleinerte Photographie des grossformatigen Urkunde aus dem Kölner Stadtarchiv.

der akribisch die einzelnen Klagepunkte beider Seiten und die Urteile der Schiedsrichter aufgezeichnet sind. Nicht weniger als 53 Artikel des Erzbischofs sind hier formuliert, in denen er seine Klagen detailliert, gegenüber 21 Artikel, die die von den Bürgern erhobenen Beschwerden erfassen. Fünf Schiedsrichter wurden gemeinsam von beiden Parteien ausgewählt und ernannt. Nach den Aufzeichnungen über diese Wahl war gewählt worden der Dekan des Domkapitels (in anderen Quellen wird gesagt, er sei ein *consanguineus* des Erzbischofs gewesen), sodann der Schatzmeister des Domkapitels (ein anderer Verwandter des Erzbischofs), der gewiss über die finanzielle Bedeutung der einzelnen Klagepunkte genau Bescheid wusste; neben diesen beiden «Interessenvertretern» von Seiten des Erzbischofs finden wir zwei Pröpste von kirchlichen Stiftern in Köln (des Stifts von St. Severin und jenes der Zwölf Apostel): diese beiden sind wohl als die Vertrauensleute der Bürgerpartei gewählt worden. Schließlich finden wir benannt *bruder Albrechten, lesemester van de predigerherren ce Colne* (oder in der lateinischen Version der Aufzeichnung: *frater Albertus lector fratrum predicatorum in Colonia*). Das kann mit der Annahme erklärt werden, dass Albert für beide Seiten vertrauenswürdig war. Wenn das zutrifft, so war er dazu berufen, die Rolle des unparteiischen fünften Mannes im Schiedsgremium zu spielen, dem in all jenen Fällen die entscheidende Stimme zukam, in denen der Ausschuss bei seinen Beratungen nicht zur Einstimmigkeit gelangte und die Mehrheit der Stimmen entscheiden musste.

Der Ausschuss wurde am 20. März installiert. Es besiegelte sein abschliessendes Dekret am 28 Juni (1258), also nach 14 Wochen der Prüfung der Beschwerden und der Erörterung der Entscheidungen. Albert nahm an der Entscheidungsfindung teil; beteiligte sich dann anscheinend auch an der Suche nach den Formulierungen der Einzelartikel der Entscheidung, zumindest tat er das zu einem erheblichen Teil, wenn wir auch diesen seinen Anteil nicht mit absoluter Genauigkeit abschätzen können. In dem Wortlaut der Entscheidung sind spezielle aristotelische Formeln nicht festzustellen. Die Artikel wurden in lateinischer Sprache formuliert, mit deutlichen Zitate von be-

sonderen Begriffen aus der Sprache der Juristen und Kaufleute, wie sie damals in Dokumenten dieser Art üblich waren. Es gibt keine direkte Affinität oder gar wörtliche Zitate aus der aristotelischen ‚Politik. Aber es gibt doch einige Hinweise auf einen intellektuellen Hintergrund, wie Manfred Groten in einer Studie (2011) zeigen konnte. Er hat versucht, einige Ausdrücke, die sich im Wortlaut des Grossen Schieds und ebenfalls in Schriften von Albertus Magnus finden, die sich aber nicht in anderen Dokumenten von Schiedsverfahren und gerichtlichen Entscheidungen identifizieren lassen, wie sie in Köln in dieser Zeit entstanden. Einige Beispiele für solche Hinweise, von denen jeder einzelne für sich genommen von nur untergeordneter Wichtigkeit ist, die jedoch zusammen genommen signifikant scheinen, um die Annahme von Albert Autorschaft - oder besser Mitautorenschaft – zu unterstützen: *Vergere in preiudicium, vergere in detrimentum, in deteriorem exitum, status reipublicae et iuris corruptionem*. In Köln, so erklärt der Text barsch, werden künftig *depredationis seminaria* entstehen. Albertus Magnus hat mehrmals anderwärts von *seminaria tam boni quam mali*, oder von einem *seminarium virtutum* sein. Wahrscheinlich aus realwirtschaftlichen Gründen schließt das Schiedsgericht eine Regulierung der Preise auf dem Markt aus: es soll nicht erlaubt sein, *terminum precii in vendendo et emendo limitare*. Das passt sehr deutlich zu Alberts Kommentar zur Politik des Aristoteles, wo er im Anschluss an Aristoteles sehr scharf wirtschaftliche Monopole kritisiert. Ausserdem waren etwa in Köln ausschliesslich die «Münzerhausgenossen» (d.h. die vom Erzbischof benannten Eigentümer der städtischen Minze) dazu berechtigt, Silber aufzukaufen, obwohl Ausnahmen von dieser Regel gemacht wurden für eine bestimmte Art feinen Silberschmucks oder für den Bedarf von Pilgern auf Reisen.³⁴ Das Schiedsgericht setzt für diese besonderen Schmuckarbeiten

34 GROSSE SCHIED, (Groten, 70 ad nr. 50): *Item dicimus quod exceptis camp-soribus domini archiepiscopi nemo debet em,ere argentum nisi ad usus peregrinancium vel ad anaglyffi speciem comparetur, secundum quod a quibusdam civibus docti sumus.*

einen besonderen Ausdruck ein: *ad anaglyffi speciem*,³⁵ der sich aus dem Griechischen (nicht auf das Griechische des Aristoteles) herleitet. In Alberts Kommentar zur Politik taucht dieser seltene Ausdruck mindestens zweimal auf. Wir können dies als einen freilich für sich allein weiterhin nur als einen relativ schwachen Beleg für Alberts aktive Rolle bei der Formulierung der Schiedsspruch verbuchen.

Offensichtlich müssen wir jedoch, werten wir mit M. Groten alle diese Hinweise einmal zusammen, den «Großen Schied» von 1258 nicht nur auf die Seite der praktischen Erfahrungen von Albertus Magnus verbuchen, sondern auch unter die von ihm zumindestens mitformulierten Texte einreihen. Das Kölner Schiedsgericht des Grossen Schieds von 1258 arbeitete lange vor der Zeit, in der er den ersten mittelalterlichen Kommentator zur Politik des Aristoteles schrieb. Doch zeigt er hier, dass er die Praxis der politischen Argumentation innerhalb der Aufgabe einer Vermittlung sozialer Konflikte durchaus beherrschte. Sicherlich unterstützt dies unseren Eindruck, dass die allgemeine Rezeption des Aristoteles in seinem Falle zumindest nicht dem bloßen Interesse eines Bücherwurms entstammte. Auch ist es unmöglich, sie als rein «theoretische» Aufgabe zu verstehen. Mittelalterliche Universitätsgelehrte wie Albertus Magnus suchten sich die Argumente und Methoden der Aristoteles Praktischen Philosophie anzueignen, um ihre Teilhabe am praktischen Leben in den sozialen Bewegungen ihrer Zeit durch die Ergebnisse ihres Lernens zu stützen. Sie versuchten immer wieder, ihre Kenntnisse anzuwenden und zu Problemen ihrer eigenen Zeit mit den Mitteln der analytischen Konzepte, die sie aus ihren Studien gewonnen hatten, eine tragfähige Stellung zu gewinnen. Sie wollten die Fortschritte in ihrer Erkenntnis, die sie im Rahmen ihrer wissenschaftlichen Arbeit gewonnen hatten, durchaus für praktische Lösungen im Alltag einsetzen, zumindest bei der Analyse der Verwirrungen.

35 Das Wort taucht nicht auf bei: H. BONITZ, *Index Aristotelicus* (Berlin 1870, Reprint Graz 1960), doch cf. DU CANGE, *Glossarium* (Anm. 27), Bd. I, 237^{a/b}: *anaglyphus*; NIERMEYER & VAN DE KIEFT, *Lexicon minus* (wie Anm. 28), Bd. I, 55^{a/b}.

Wann immer sie gebeten wurden, eine Antwort auf Fragen der praktischen Politik zu geben, konnten sie solchen Versuch machen. Die wissenschaftlich gewonnene Einsicht in die Wahrheit sollte ihnen auch praktische Hilfe geben. Dies erklärt, so glaube ich, die praktische Karriere so vieler Universitätsleute. Auch kann es dazu beitragen, ein gutes Stück des immerwährenden Streites zwischen den Fakultäten der scholastischen Universität zu erklären, der auch um soziale Anerkennung in dieser praktischen Hinsicht geführt wurde. Es ging eben oft um die Chance, benötigt zu werden. Dies lässt sich im Detail zeigen, und ich habe anderwärts versucht das zu tun,³⁶ darum übergehe ich es hier.

Ein Blick auf andere scholastische Theoretiker der Politik, etwa auf Marsilius von Padua, den heute wohl bekanntesten Aristoteliker auf diesem Feld, könnte zunächst diesem unseren Eindruck widersprechen. Denn nirgendwo in Europa wurden seine Ideen und Vorschläge zu einer «richtigen» Einrichtung der politischen Verfassung in einem realen Experiment getestet, weder in Deutschland noch in Frankreich noch in Großbritannien oder anderswo in Europa. Bei näherem Hinsehen freilich zeigt sich, dass auch Marsilius nicht ohne praktische Bezüge und praktische Ziele auskommen wollte. Er bekam von daher einen archimedischen Punkt der Betrachtung, die seine Theorie fruchtbar gemacht für kommende Zeiten. Seine Abhandlung hatte nicht allein eine erstaunliche Resonanz zu seiner eigenen Zeit erfahren, als sehr bald Papst und Kurie das Buch als häretisch verdammt und seinen Autor als «Sohn Belials und Erzketzer» verurteilten. Der Text hatte auch eine bemerkenswerte Zukunft. Während des Großen Schismas im späten vierzehnten, fünfzehnten Jahrhundert zu Zeiten der Grossen Konzilien sowie im sechzehnten Jahrhundert bei der deutschen und britischen «Reformation» hat die Abhandlung ein breiteres Publikum erreicht und wurde immer wieder handschriftlich kopiert, ja

36 J. MIETHKE, «Ockham und die Kanonisten , Ein Beispiel des Streits der Fakultäten um politiktheoretische Kompetenz im 14. Jh.», in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 128, Kanonistische Abt. 97 (2011) 390-399.

bald darauf zum ersten Mal gedruckt. Weil Marsilius nicht als Bücherwurm ein Glasperlenspiel betrieben hatte, sondern die institutionellen Beziehungen von Staat und Kirche in der Gesellschaft, analysieren wollte, konnte er mit seinen auf die spätmittelalterlichen Probleme bezogenen Analysen auch für frühneuzeitliche Bedürfnisse geeignete Antworten induzieren.

Das im einzelnen zu zeigen, ist freilich hier nicht mehr möglich. Wir haben nur einen sehr eingeschränkten Blick auf den Aristotelismus mittelalterlicher scholastischer Philosophen geworfen. Dabei haben wir so bedeutende Autoren politischer Reflexion wie Thomas von Aquin, Aegidius Romanus oder Johannes Quidort, Tholomeus von Lucca oder Wilhelm von Ockham gar nicht näher in Augenschein genommen. Wir sind aber auf einen im Bereich einer Vorstellungsgeschichte auf einen Bereich gestossen, wo die Konfrontation mit praktischen Bedürfnissen die Rezeption der antiken Philosophie mindestens erleichtert hat, wenn sie sie nicht überhaupt heraufführen half.

Jürgen Miethke es Profesor Emérito de la Universidad de Heidelberg.
juergen.miethke@zegk.uni-heidelberg.de

Recibido: 22 de julio de 2012.

Aprobado para su publicación: 10 de septiembre de 2012.

NOTAS

PERETÓ RIVAS, Rubén (ed.). *Tolerancia. Teoría y práctica en la Edad Media*, Brepols Publishers, Porto-Turnhout, 2012, 295 pp. ISBN: 978-2-503-54553-0.

La obra que aquí presentamos, editada por el Dr. Rubén Peretó Rivas y publicada por la prestigiosa editorial belga *Brepols*, es el fruto de una buena parte de los trabajos presentados en el marco de las VII Jornadas Internacionales de Pensamiento Medieval y del Coloquio Anual de la Federación Internacional de Institutos de Estudios Medievales (FIDEM). Ambas reuniones científicas fueron realizadas del 15 al 18 de junio del año pasado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza. En estos encuentros académicos participaron numerosos especialistas de Latinoamérica, Europa y Estados Unidos. Asimismo, fue la primera vez que el Coloquio Anual de la FIDEM se realiza fuera del continente europeo. Cabe destacar esto, ya que la FIDEM es una asociación que nuclea a más de cincuenta universidades europeas y americanas que poseen centros de investigación de temáticas medievales, de la que la Universidad Nacional de Cuyo es miembro, a través del Centros de Estudios de Filosofía Medieval, desde el año 2002.

El presente ejemplar lleva por nombre *Tolerancia. Teoría y práctica en la Edad Media*. Se trata de un título que plantea inicialmente una discusión. En efecto, no hay acuerdo entre los estudiosos acerca de sí, efectivamente, podemos hablar de *tolerancia* en el Medioevo. Para algunos, como István Bejczy y Rémi Brague, el concepto mismo de tolerancia sería una “invención medieval” y habría permitido que los hombres de esa época pudieran convivir pacíficamente con otras comunidades culturales y religiosas. Otros, en cambio, aseguran que la Edad Media no conoció la tolerancia y que, a lo sumo, podríamos hablar de una suerte de cooperación entre algunos aspectos de la vida de los diversos protagonistas. Es el caso, por ejemplo, de Francisco García Fitz. Lo cierto e históricamente comprobable es que en torno al tema de la tolerancia se dan dos fenóme-

nos. Por un lado, en la Edad Media occidental surgieron lugares determinados donde diversas comunidades religiosas pudieron coexistir pacíficamente favoreciendo de un modo activo en la construcción conjunta de la cultura. Por otro lado, están los textos de los pensadores medievales que de un modo u otro tocan el tópico de la tolerancia y abordan los problemas concretos de su época que la misma temática suscita. En este sentido, la propuesta de reflexión de este volumen admite dos ejes diversos pero complementarios. Por un lado, el desarrollo teórico del concepto de tolerancia y por otro la aplicación práctica de la tolerancia en múltiples ámbitos de interacción del mundo medieval.

El libro consta de una introducción a cargo del editor y de diecisiete capítulos correspondientes a cada uno de los autores del volumen. Ante la imposibilidad que significa dar cuenta pormenorizada de todos los trabajos que conforman la presente publicación, haremos una breve referencia de cada uno de ellos.

I- El escrito de Francisco Bastitta Harriet se titula *Filiación divina, dignidad y tolerancia. De Epicteto a Gregorio de Nisa*. El estudio comienza mostrando de qué modo la antigua doctrina estoica de que el alma humana era un desprendimiento de la naturaleza divina cobra una importancia inusitada en la época imperial. El A. explica que algunos filósofos romanos se apoyan en esta paternidad universal de Dios para atribuir una libertad interior inviolable a la totalidad de los seres humanos. En Epicteto, esta dignidad -común a varones y mujeres, a esclavos y libres- exige ser resguardada en cada uno mediante un uso adecuado de las propias facultades, pero también obliga a tolerar a los demás hombres como a hermanos. Empero, la tolerancia del sabio estoico aún está muy lejos de pretender cuestionar las rígidas estructuras políticas y los roles sociales de su tiempo, que permitían fuertes desigualdades y abusos de toda índole. Por su parte, ya en el época cristiana, los Padres heredan la tradición que une a la filiación divina con el valor de cada hombre, muy afín al tópico bíblico de la *imago Dei*, pero no fue sino hasta fines del siglo IV que esta tesis fue lleva-

da a ulteriores consecuencias y donde algunos de los modelos sociales y sus asimetrías fueron puestos en tela de juicio. Esto se evidencia en la obra de Gregorio de Nisa, cuya visión de la mujer, de la infancia y de la esclavitud se distancia en varios puntos de los paradigmas antiguos, vigentes en su tiempo. En este sentido, Bastitta Harriet estima que Gregorio propone una auténtica teoría universal de los derechos de la persona humana, en tanto intenta extender los privilegios y dignidades propios del ciudadano ateniense o romano a la totalidad de los hombres sin distinciones de sexo o condición.

II- Otro de los trabajos incluidos en este volumen es el de Álvaro Perpere Viñuales, *Releyendo en clave política a Pseudo Dionisio Areopagita. Verdad, religión, moral y el problema de la tolerancia*. Enmarcado en el siglo XIII, el A. muestra que en tiempos todavía complejos para el cristianismo, la lectura del Areopagita representa un interesante esfuerzo por establecer una posición que de sustentabilidad a la relación que, a su juicio, debería haber entre autoridad, verdad y religión. Asumiendo como principio que la verdad no puede imponerse sino que debe ser descubierta individualmente, y tomando como referencia la *Epístola VI* -la cual *ex profeso* habla de la tolerancia- el Pseudo Dionisio se ve obligado a formular distintas soluciones al problema que le planteaba el hecho de que no todos asumieran al cristianismo como religión verdadera y que, incluso dentro de los mismos creyentes hubiese importantes diferencias, a veces de difícil solución.

Para Dionisio, en tanto que Dios es la suma Verdad, claramente la verdad no se puede basar en la ausencia de verdad y por ello no todas las posturas, cultos o prácticas son equivalentes. El error existe y va contra el deseo natural del hombre de conocer la verdad. Sin embargo, el Areopagita también se opone a la imposición de la verdad por la fuerza, dado que el encuentro con la verdad tiene una dimensión personal y de conversión que es insoslayable, y que no puede ser forzada desde afuera. Sino que la misma persona debe introducirse en el sendero de la verdad, en el cambio de costumbres.

III- Rafael Ramón Guerrero denomina su capítulo *La tolerancia en los límites de la razón. Algazel ante el pensamiento en el Islam*. El A. muestra que el pensador musulmán al-Gazâlî (Algazel para los latinos), llevó a cabo una crítica contra distintas expresiones del pensamiento, desde la filosofía griega y árabe, hasta la teología de los *mutakallimûn* o teólogos del Islam, el pensamiento *şî_î* de los *isma_ilîes* y de diferentes librepensadores. Contra todos ellos escribió obras en las que trazó los límites de la tolerancia que se debe mantener en el ámbito del pensamiento, con un adecuado y restringido uso de la razón, y en las que esbozó el camino a seguir para alcanzar una práctica del ascetismo y del sufismo, planteando la cuestión de reavivar la vida religiosa de su época. En el trabajo el profesor español analiza textos de Algazel y expone las líneas de su concepción de la tolerancia en los límites de la razón, ya que la razón es la frontera que demarca una línea que, según los casos, se puede o no traspasar.

IV- El capítulo *Imágenes de dignificación del otro en textos de la literatura medieval portuguesa* pertenece a Isabel Rosa Dias. La A. pone de relieve la manera como algunos narradores de la literatura medieval portuguesa del s. XIV proyectaron, bien sobre cristianos bien sobre moros, imágenes de dignidad política, militar, social y moral. En el escrito se analizan distintas formas prácticas de tolerancia a partir de dos narrativas del *Livro de Linhagens* do Conde D. Pedro de Barcelos. Asimismo, se tuvo en cuenta la *Crónica da Conquista do Algarve*, el texto medieval portugués que mejor expone la convivencia cotidiana de la reconquista, las formas que la tolerancia asumió y los objetivos que ésta se propuso alcanzar.

V- Rubén Peretó Rivas titula su trabajo *Los fundamentos de la tolerancia en Alejandro de Hales*. El A. estudia uno de los primeros textos escritos por un mendicante sobre este tema: el tratado *De iudaeis et paganis* de Alejandro de Hales que incluye en su *Summa Theologica*. La perspectiva de lectura del texto consistirá en la identificación de los fundamentos y principios a

partir de los cuáles Alejandro, y con él una parte de los intelectuales cristianos de la primera mitad del siglo XIII, elaboran las normas que rigen las relaciones con los judíos.

El Doctor Irrefragable afirma que los judíos deben ser tolerados, no porque la tolerancia hacia ellos sea un valor en sí mismo, sino porque representan una ventaja para la Iglesia. Dado que el mismo Dios ha prometido un futuro en el cual los judíos, o al menos un grupo de ellos, se convertirán al cristianismo y fruto de esta conversión se salvarán.

Peretó Rivas alude también a otros aspectos del debate. “En una sociedad cristiana, ¿debe permitirse que los hijos de Israel continúen con un culto que, además de perimido por el sacrificio de Jesús en la cruz, constituye un pecado mortal? El planteo desemboca en la cuestión de si la Iglesia puede autorizar un pecado mortal, el que se estaría cometiendo cada vez que los judíos celebran sus ritos” (Peretó Rivas, p. 202). Según el A., el trasfondo de la discusión es sobre los límites que tiene la Iglesia en el ejercicio de su poder. Para Alejandro se trata de permitir el culto judío, ya que la iglesia católica sólo puede dar su consentimiento para los actos públicos que realizan quienes les están sometidos o comparten su fe, pero este no es el caso de los judíos. En este sentido, en Doctor medieval habla de una *permissio tolerantiae*, instrumento jurídico que no implica acuerdo o avenencia acerca de la materia de la celebración.

VI- Funcionalismo, tolerancia o exclusión: la noción de utilidad en la determinación de la tolerancia del cuerpo social. Así se denomina el trabajo de Jazmín Ferreiro. El capítulo indaga sobre la relación utilidad-tolerancia en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, teniendo como punto de partida la consideración del bienestar de la totalidad en vistas del cual se aplica un principio funcional que privilegia la tolerancia frente a ciertos agentes. En este sentido, y desde el punto de vista de la Edad Media, ante determinada creencia o práctica considerada mala o errada desde el criterio moral, se optimiza el juicio pragmático que pone el énfasis en su utilidad. “Quien tolera emite un juicio respecto de aquello que es objeto de tolerancia. Dicho juicio,

siendo negativo en función de cierto criterio moral, es compensado por un juicio contrario, cuyo fundamento o criterio no es moral sino que es pragmático, y da como resultado la disposición tolerante” (Ferreiro p. 93).

La autora concluye que, de acuerdo a algunas posturas actuales, es posible recorrer un *continuum* semántico bajo el término *tolerancia* que va desde la resignación a la indiferencia, al respeto, a la promoción. Aquí la tolerancia supone una puesta entre paréntesis de la verdad en la comparación de ambos juicios diversos. Esa *abstinencia epistémica*, como la llama Ferreiro, caracteriza esta noción de tolerancia y es propia de la modernidad que supone la falibilidad humana y la esencial inaprensibilidad de cualquier verdad absoluta. Por el envés, de acuerdo a los textos de Agustín y Tomás citados en el capítulo, la tolerancia medieval supone una clara distinción entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, y cuyo fundamento es la *utilitas*.

VII- La literatura medieval es la disciplina en la cual las profesoras españolas María José Muñoz Jiménez, Irene Villaro de Fernández y Marta Cruz Trujillo insertan sus estudios. Su trabajo se denomina *El concepto tolerantia en los florilegios medievales*. En él, analizan la presencia del concepto *tolerantia* en los florilegios medievales, es decir, en uno de los tipos de compilaciones de extractos de diferentes escritores y de distinta procedencia. En este caso, se han seleccionado el *Liber Scintillarum* de Defensor de Ligugé (s. VII), el *Manipulus florum* de Tomás de Irlanda (s. XIV) y un florilegio titulado *Flores philosophorum et poetarum* (s. XV) de autor anónimo.

VIII- La propuesta de Santiago Argüello se titula *Tolerar al infiel, extirpar al hereje, frustrar al fanático. La inteligencia tomística frente a las figuras indispuertas del ser religioso*. En primer lugar el A. analiza de modo fenomenológico la cuestión de la tolerancia, tomando en cuenta la postura de la inteligencia frente a tres figuras típicas de indisposición religiosa: el infiel, el hereje y el fanático. El infiel es mostrado como alguien que encierra una cierta bondad, incluso dentro de su

error, puesto que yerra por ignorancia y no por mala voluntad. El hereje, en cambio, posee una característica mucho más grave, que es la obstinación y entonces es considerado un corruptor de la fe. Finalmente, según la postura de Santo Tomás citada por Argüello, el fanático es presentado como un personaje que guarda algún tipo de relación con lo demoníaco.

Luego el A. prosigue a la exposición de una defensa de la inteligencia tomística frente al fanatismo e indiferentismo modernos. De ahí se siguen las siguientes consecuencias al menos: primero, que la intolerancia no va dirigida contra el infiel sino precisamente contra el hereje. Segundo, que, aunque en rigor de justicia los herejes deben ser excomulgados y luego ejecutados, la exigencia de la Iglesia introduce en ese proceso cierta paciencia y misericordia, a fin de observar una posible conversión por parte de aquellos. Por último, al correr por cuenta del poder secular la ejecución del hereje, se considera que el mismo es no sólo un delincuente religioso sino también de alguna manera secular, esto es, alguien que atenta contra el bien común de la sociedad toda.

IX- Otro de los capítulos está a cargo de otra profesora peninsular, Patricia Cañizares Ferris. Su contribución se intitula *La convivencia de las tradiciones cristiana, pagana y oriental en las colecciones de exempla medievales: el caso de Juan Gobi el Joven*. Para la filóloga española, la materia narrativa que transmiten las colecciones de *exempla* que comienzan a aparecer en el Occidente medieval a partir del siglo XIII es un interesante ejemplo de convivencia entre las distintas tradiciones literarias que conforman el horizonte cultural del bajo Medievo europeo. El *exemplum* medieval es capaz de asimilar cualquier tipo de relato al servicio de su finalidad doctrinal y de allí las colecciones de *exempla* confeccionadas para uso de predicadores. Ése es el caso de la *Scala coeli* del dominico francés Juan Gobi el Joven, de comienzos del siglo XIV, en la que confluyen, orientadas hacia ese discurso sacro con una finalidad práctica de amplia difusión, tradiciones ajenas cultural y temáticamente a la tradición cristiana.

X- A Marcelo Fuentes pertenece el capítulo *La fuerza del mestizaje: valoración y exaltación de la mezcla étnica en los héroes del Cantar de los siete infantes de Lara y Parzival de Wolfram von Eschenbach*. De acuerdo al A. chileno, las representaciones de Mudarra y Feirefiz -héroes ambos con un padre castellano o franco y una madre árabe-, constituyen oportunidades privilegiadas para analizar el trato más o menos tolerante de la diferencia étnica en la literatura medieval. Ya que tanto los juglares de la gesta castellana como el Minnesinger alemán comparten una actitud que excede la mera tolerancia y propugna más bien la exaltación de Feirefiz y Mudarra, representados como superiores en fuerza y honor a sus medios hermanos sin mezcla étnica. Porque los contextos socio-históricos de los autores no parecen explicar a cabalidad su sorprendente valoración del mestizaje, el A. destaca la importancia de influencias míticas y simbólicas.

XI- La presentación de Gregorio Piaia se llama *Sull'idea di tolleranza in Marsilio di Padova. Dalla contestualizzazione storica alla «Wirkungsgeschichte»*. Para el investigador italiano, la interpretación tradicional que coloca a Marsilio de Padua como un precursor de la idea moderna de la tolerancia es bien conocida y está muy instalada. Sin embargo, es una exégesis que no puede resistirse a una contextualización histórica y al análisis del discurso marsiliano y su llamado radical a la autoridad del Nuevo Testamento. En esta línea, según el A., la fortuna de un texto y su uso en contextos diferentes puede llevar a resultados confusos. De allí que Piaia repasa estas interpretaciones a partir de textos de diferentes autores posteriores a Marsilio, tan dispares tanto en la doctrina como en el tiempo.

La opinión que sostiene Gregoria Piaia es que “Marsilio no estaba animado por un particular interés hacia la libertad de conciencia y la tolerancia, sino que el objetivo que se proponía en su calidad de *magister* era el de confrontar en el plano argumentativo la invasión eclesiástica que estaba basada en un sólido aparato teórico deudor de la visión dionisiana de la Iglesia y de sus relaciones con el mundo” (Piaia, p. 191). Por

eso, el maestro padovano recurre al aparato filosófico-político aristotélico, y en particular al concepto de *legislator seu civium universitas* que le permitía fundar de manera autónoma el poder secular y que luego, a través de la equivalencia con la *universitas fidelium*, le abría la posibilidad de poner a la Iglesia bajo la supervisión de la *pars principans*.

XII- La propuesta de Roberto Hofmeister Pich se titula: *Scotus sobre a autoridades politica e a conversão forçada dos judeos: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria*. El profesor brasileiro centra su atención en un texto polémico de Duns Escoto, en el cual el Doctor Sutil se habría posicionado a favor de la conversión y el bautismo forzado de los niños de judíos y de otros infieles, incluso en contra de los deseos de sus padres. A continuación, el A. señala la presencia de las tesis del escoces en la obra de Francisco de Vitoria, concretamente en relación con el título de guerra y conquista de los pueblos y dominios indígenas debido a la infidelidad de los mismos. A lo largo de su obra, el fraile dominico se ocupará en rebatir las argumentaciones de Scoto a partir, principalmente, de la obra del Aquinate. Hofmeister Pich concluye que la postura escotista sobre el bautismo y conversión forzada de los infieles de ninguna manera puede entenderse como poseedora de un carácter universal, sino que debe enmarcarse en un momento positivo y *ad hoc* de determinación ético-jurídica, coherente dentro de los términos de la teoría político-jurídica escotista.

XIII- La propuesta de Francisco Bertelloni es *Tolerancia en las Relecciones de Indis de Francisco de Vitoria*. Según el A., Vitoria en sus *Relecciones de Indis* sostiene que, tanto en ámbito público como privado, los indios fueron *veri domini*, es decir que ejercieron legítimamente el derecho a la familia, la propiedad y la vida social, de ninguna manera obstaculizados por la ausencia entre estos indios de la fe cristiana. Según Bertelloni, esas afirmaciones constituyen una implícita formulación del principio de la tolerancia que supera y hasta contradice muchos de las posiciones transmitidas por

el pensamiento político medieval. “En efecto, cuando Vitoria sostiene que las relaciones de *dominium* en el indígena son legítimas no lo hace considerando al indígena como un diferente cuya aceptación tiene como objetivo solucionar -por simple vía práctica o utilitaria- la existencia del otro evitando con ello mayores males que los que podría causar la violencia implícita en la confrontación o en la eliminación del otro. Vitoria, intentó más. Procuró leer al europeo y al indígena con el mismo sistema de ideas” (Bertelloni, p. 46).

XIV- El capítulo de Luciana Petracca aborda el tema de *La percepción del Islam de los relatos de viaje de los peregrinos occidentales* (s. XIV-XV). *Entre la tolerancia y el rechazo*. El trabajo reflexiona sobre la compleja relación entre el cristianismo y el Islam durante la Edad Media. Las fuentes investigadas son los informes de viaje de los peregrinos occidentales que, durante los siglos XIV-XV, fueron a Tierra Santa para visitar los lugares donde vivió Jesús. A través de los informes de los peregrinos será posible entender la actitud mental del mundo occidental hacia el otro, especialmente hacia los discípulos de Mahoma. Los informes reflejan la realidad política y social de los lugares visitados, la espiritualidad de la época y la relación entre Occidente y Oriente. Para la A. italiana, las experiencias personales individuales son útiles para trazar los contornos de una relación que sabe tanto de momentos de entendimiento como de momentos de rechazo y conflicto abierto.

XV- Claudia D'Amico titula su trabajo *Los fundamentos filosóficos de la propuesta de tolerancia de Nicolás de Cusa*. La A. explica que el escrito *De pace fidei* fue redactado por Nicolás de Cusa inmediatamente después de que se conocieran los trágicos sucesos de la toma de Constantinopla por los turcos en 1453. Se ha discutido hace décadas si es posible entender este texto como una propuesta de tolerancia comparándola con la noción de tolerancia acuñada en la Modernidad. Más allá de la escasa justificación que podría obtenerse a partir de una única aparición del verbo *tolerare* en todo el texto, para D'Amico sin duda la postulación cusana de la posibilidad de unidad de las

religiones o de la fe en la diversidad de ritos, puede ser enmarcada en este género. Aun considerando el privilegio que concede al cristianismo en el marco de la diversidad de credos, la propuesta de Nicolás de Cusa destaca positivamente tal diversidad sin pretender anularla. Las nociones de verdad y unidad, de conjetura y alteridad, se presentan como claves que deben ser entendidas de manera complementaria: la unidad sólo puede darse en la alteridad; la verdad sólo puede ser aprehendida conjeturalmente en esa misma alteridad. Entre las conclusiones del escrito, sobresale aquella que resalta que la “tolerancia no debe ser entendida en este caso como una actitud pasiva en la cual se *soporta* la diferencia aun cuando no se la comparta, sino más bien como la construcción activa de la concordia”. (D’Amico, p. 75).

XVI- Otro de los trabajos sobre Nicolás de Cusa es el de Paula Pico Estrada: *El instinto de conservación de la propia naturaleza como principio de tolerancia en el pensamiento de Nicolás de Cusa*. Según la A., para el cusano cada creatura experimenta el amor absoluto de Dios por todos los entes. Esta experiencia de amor exclusivo se manifiesta como principio de conservación de la propia naturaleza y surge de la conciencia que cada creatura tiene de ser perfecta en tanto su ser es un don divino. Esa perfección, sin embargo, es relativa; y justamente porque nada puede alcanzar su perfección plena, todos los individuos difieren. De manera correspondiente, desde el punto de vista gnoseológico ignoramos quién, en esta variedad diferente, sea mejor que otro, ya que “no tenemos la fuerza de conocer perfectamente lo uno de todo” (*De docta ignorantia* III, n. 189). Estas aparentes limitaciones reciben una lectura positiva en la interpretación de Nicolás. De un lado, explica Pico de Estrada, la incapacidad de lo múltiple para ser uno resulta en la riqueza de la diferencia. Del otro, la incapacidad de la mente para alcanzar lo uno resulta en la satisfacción consigo mismo y en la tolerancia para con los demás. Dios así lo ha querido, para que haya unidad y paz sin envidia. Así, el objetivo del capítulo es ver cómo, en el pensamiento de Nicolás de Cusa, la instancia

del intercambio social es resultado necesario y superador de la de la subsistencia individual.

XVII- Dejamos para el cierre de esta presentación el trabajo de Silvana Filippi titulado *Tolerancia y metafísica: ¿una imposibilidad medieval?* Para la A., es conocido el desarrollo especulativo que la noción de tolerancia experimentó en el marco de la filosofía moderna. Además, es preciso insistir en que tal noción se ha vuelto central en las sociedades democráticas. Actualmente, la tolerancia es impulsada junto con la no violencia por las principales corrientes éticas contemporáneas. Es natural, pues, que, tarde o temprano, tienda a interrogarse si en épocas precedentes ha existido algo así que pudiera ser designado como tolerancia. Para Filippi, por lo que toca al medioevo, si bien existe diversidad entre los estudiosos, por lo regular se ha tendido a responder negativamente. Parecería que, en una época en que la verdad, tanto en el plano metafísico como religioso, ha aparecido no sólo como categoría objetiva sino como primaria y absolutamente enraizada en la realidad misma, se vuelve difícil sino imposible sostener la tolerancia. Efectivamente, para la A., la filosofía posmoderna se ha ocupado de instruirnos acerca de la violencia intrínseca a la metafísica tradicional y sus categorías fuertes. Si el bien y la verdad son presentados como el rostro mismo de la realidad en tanto apetecido o conocido por el hombre, difícilmente se admitiría diversidad o relatividad al respecto. Que esto último sea así, no prueba sin embargo y tal como se ha pensado con ligereza, que tal concepción metafísico-teológica sea incompatible con una actitud genuinamente tolerante.

Frente a estos planteos, la A. se ocupa de considerar si en la Edad Media ha sido posible, en el marco de su característica metafísica realista, algo a lo que se pueda denominar tolerancia y si los modos contemporáneos de aproximación a dicha noción nos permiten o más bien nos impiden reconocerla. Filippi argumenta que la firme convicción de los medievales en la existencia de un orden propio de la realidad y de una verdad fundada en él, no ha impedido una atenta consideración de una multi-

plicidad de respuestas en busca de la más adecuada, sino más bien su condición de posibilidad. Y en cambio, lo que se registra en la modernidad es más bien el reemplazo de la *tolerancia* respecto de lo radicalmente distinto, por la *concordia* entre lo relativamente dispar. La filosofía ilustrada habría eliminado la distinción propia del derecho canónico medieval entre *tolerare* y *approbare* y, entonces, tolerancia pasó a significar prácticamente *indiferencia*.

Es así que la A. concluye afirmando que el convencimiento de que existe una verdad que funda y sustenta las cosas mismas y que estamos constreñidos a buscar, no se opone a la idea de una sociedad regida por una administración tolerante. “Lejos de la versión posmoderna de la metafísica como imposición violenta de unas categorías hegemónicas (ser, bien, verdad, etc.), la visión medieval de la tolerancia requiere la afirmación de un orden real, independiente de las variables individuales y subjetivas, sobre el cual resulta preciso formular todo juicio valorativo acerca de las conductas humanas”. (Filippi, pp. 114-115).

En suma, este nuevo volumen que llega a la comunidad académica muestra a ojos vista las prolíficas, originales y vigorosas tesis de diversas fuentes medievales en torno a la noción y a la práctica de la tolerancia. Asimismo, a nuestro juicio, el ejemplar de marras deja entrever el rigor y claridad con que cada investigador ha sabido abordar su estudio, y también el esmero y la cuidadosa edición e introducción de su editor, el Dr. Rubén Peretó Rivas.

No nos queda más que invitar al lector al encuentro del presente estudio que, según creemos -y sin que el mismo posea una intención explícita -pone en tela de juicio diversos preconceptos históricos que suelen tenerse sobre la Edad Media y evidencia, además, que la teoría y la práctica de la tolerancia se ven enriquecida a través de los aportes de tantos y variados pensadores que atravesaron el período medieval.

CEFERINO P.D. MUÑOZ

RESEÑAS

JORGE H. EVANS CIVIT (ed.), *Antología del Index Aristotelicus de H. Bonitz*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2010. Colaboradores del área de Lenguas Clásicas: L. Sardi de Estrella, E. Driban, E. Cecco, M.E. Guevara de Álvarez, C. Silventi, M.G. Barandica. Colaboradores del área de Filosofía: J.H. Evans Civit, D. Lema Sarmento, T. Squizzato, I. Anton Mlinar; ISBN 978-987-1240-53-1; 640 pág.*

El *Index Aristotelicus* de Hermann Bonitz es, sin dudas, uno de los materiales de consulta obligados para el estudioso de la filosofía aristotélica, en cualquiera de sus ramas y aspectos. El título de la obra es engañoso dado que Bonitz no se limita a señalar los *loci* para los diversos términos técnicos aristotélicos, sino que también agrupa usos, sugiere oposiciones, sinonimias y antonimias. Además de indexar, el texto de Bonitz interpreta. Y quizás sea por esto último que aún no ha sido desplazado del centro de la escena filológica y filosófica aristotélica, incluso cuando en los más de 140 años que nos separan de su publicación (1870) hayan aparecido otros índices. El éxito de Bonitz no radica, pues, tan sólo en su rigurosidad y vastedad léxica, sino también en su capacidad para aportar soluciones hermenéuticas. Hasta aquí las consabidas virtudes del *Index*. Con respecto a lo que podríamos denominar sus “deficiencias”, si bien más de forma que de fondo, no por ello resultan menos importantes. Ante todo, la magna obra del filólogo alemán supone un lector alta y específicamente calificado: para poder decodificar el *Index* es necesario tener conocimientos de griego clásico, de latín clásico y, vaya paradoja, de la propia filosofía aristotélica, aunque más no sea mínimamente. Esto ha hecho que el libro de Bonitz no sea usualmente recomendado para alumnos que se inician en el conocimiento de la lengua y filosofía griegas clásicas. La *Antología* editada por Evans Civit aparece, fundamentalmente, para revertir esta situación.

* Esta reseña ha sido publicada originalmente en *Argos* XXXIV, Buenos Aires, 2011, pp. 204-207.

Como resultado de una inmensa tarea de selección, edición, traducción, investigación e interpretación, el grupo de trabajo dirigido y supervisado por Evans Civit publica lo que en el Prólogo se considera un primer volumen al cual, según se dice, seguirá al menos un segundo que incluirá términos dejados de lado en el presente. Las razones que han llevado a este grupo de aristotélicos de la Universidad Nacional de Cuyo (grupo felizmente mixto, vale destacarlo, compuesto tanto por especialistas del área de lenguas y literaturas clásicas, como de filosofía clásica) a emprender semejante empresa son similares a las recién mencionadas: los conocimientos de griego y de latín que supone, el complejo sistema de referencia a las fuentes aristotélicas, el hecho de que Bonitz tan sólo indique la página de la obra en cuestión según la numeración bekkeriana. Esto último implica que el lector, una vez detectados los usos que le interesan, deba recurrir a las fuentes (en griego o en una traducción) para ver el funcionamiento del término en su contexto. Quienes trabajamos con el *Index* sabemos que consultarlo supone un escritorio con mucho espacio para desplegar otros libros.

La *Antología* de Evans Civit se propone, pues, descomprimir todo aquello que el *Index* comprime. (i) Traduce al castellano todo lo que Bonitz escribe en latín: básicamente las diversas traducciones de los términos griegos (v.g. las primeras acepciones para el término “*ousía*” son “*res familiaris, opes, divitiae*”), pero también aclaraciones de variada índole (también s.v. “*ousía*”, en el §3, se lee: “id quod re vera est, τὸ ὄν, τὸ ἀπλῶς ὄν. ea usitatissima nominis ousía significatio quamquam differt a superiore, ita tamen ei affinis est, ut interdum utram praeferas dubium sit. magna usus varietas non solum inde repetitur, quod Ar ea etiam, quae alii philosophi vere esse statuerunt, hoc nomine significat, sed praecipue quod ipse, cum philosophia omnino in indaganda τῆ οὐσίᾳ versetur –Mηλ. 1042a5. γ3. 1005a21–, non uni rerum generi exclusis reliquis omnibus hoc tribuit ut οὐσία sint, sed diversis rerum generibus quodammodo οὐσίας dignitatem assignandam iudicat; itaque usum Aristotelicum nominis οὐσία plene persequi esset ipsam Aristotelis philosophiam exponere.”). (ii) Refiere los títulos de

las obras aristotélicas mediante sus nombres en español (sólo excepcionalmente en latín, cuando no existe una traducción publicada; v.g. *De mirabilibus auscultationes*), sorteando, así, el por momentos engorroso sistema de referencias. (iii) Cita en griego y completos los pasajes donde el término aparece y luego los traduce al castellano. En algunos casos, se da cuenta en nota al pie de diversas traducciones publicadas, de las decisiones que dichos traductores tomaron e inclusive de sus notas a los pasajes en cuestión (cf. v.g. nota 16 s.v. “lógos”). (iv) En el Prólogo se da una rica explicación –extraída de un informe del Prof. Lema– a propósito de la compleja organización y numeración de los fragmentos aristotélicos en sus sucesivas ediciones (tres de Rose –de 1863, 1870 y 1886– y la oxoniense de Ross –de 1955–); la decisión tomada por el equipo es la de citar según la segunda edición de Rose (que es, por otra parte, la que Bonitz utilizó para la confección del *Index*) y, en nota al pie, indicar el número correspondiente a la tercera de Rose, la de Ross y la numeración de la traducción de Vallejo Campos en Gredos.

La edición es en general muy cuidada al igual que las traducciones, siempre apuntaladas por el texto griego que también se cita entre corchetes. La *Antología* cuenta con un Prólogo que, a la vez que explica la génesis del trabajo y el modo en que fue realizado, sirve de ‘manual de instrucciones’ para que el lector comprenda el modo en que está organizada la información. Allí también se realiza una demostración práctica del tipo de dificultad que el *Index* de Bonitz ayuda a resolver, tomando como ejemplo la multivocidad del término “lógos” en distintos contextos. El volumen cuenta con una Bibliografía en la que se indican los datos de las fuentes aristotélicas y las traducciones utilizadas y consultadas por parte del equipo. Asimismo, se da la referencia de los principales diccionarios griegos y de algunas gramáticas.

Hay, por último, dos cuestiones que merecen ser comentadas. En primer lugar, el repertorio de términos elegidos para este (primer) volumen: *anáanke*, *haploûs*, *autómatos*, *autós*, *aphaireîn*, *aphairesis*, *dóxa*, *eîdos*, *eînai (tò ón)*, *hékastos*, *en-dékhesthai*, *idéa*, *idios (ídia, kat’ ídian)*, *koinós (koinêi)*, *légein*,

lógos, morphé, mýthos, noeîn, nóema, nóesis, noetikós, nouís, hóde, ónoma, prágma, semeíon, symbainein, sýmbolon, sýnolos, tis, tynkhánein, týkhe, hypárkhein. Si bien no se lo aclara en la portada del libro, en el Prólogo sí se da cuenta del título completo del volumen, que explica el criterio de esta selección: *Antología lógico-metafísica del Index Aristotelicus*. Allí Evans Civit explica: “<esta edición> contiene palabras que hemos seleccionado teniendo en cuenta su importancia para entender, especialmente desde el punto de vista lógico-metafísico, la obra de Aristóteles” (p.10). Luego de esta oración, se advierte sobre la futura aparición de un segundo volumen. Las razones de esta advertencia son claras: la presente selección no cuenta con términos fundamentales, incluso para el grupo de los lógico-metafísicos: “ousía”, “kategoría” (y “kategorēin”), “órganon”, “rhēma” (este último, si bien breve en Bonitz, fundamental para la comprensión de “ónoma”). No obstante, la promesa de continuar con el trabajo es más que alentadora con vistas a llenar estos vacíos.

En segundo lugar, hay una pregunta, por cierto incómoda, que alguien podría hacerle al libro de Evans Civit: ¿cuál es su utilidad concreta? Y las razones de esa pregunta estribarían, probablemente, en el hecho de que el especialista en la obra aristotélica no vive como verdaderas dificultades todas aquellas que hemos comentado más arriba y que el mismo Evans Civit enumera como razones para la confección de su *Antología*. Si el *Index* de Bonitz es tan específico y tan técnico como sus especializados lectores, ¿para qué traducirlo, ordenarlo, desplegarlo? Todos estos interrogantes encuentran, a nuestro entender, una respuesta definitiva: con fines didácticos. Si más arriba hablábamos de la imposibilidad de incluir el *Index* como bibliografía para alumnos que se inician en el estudio de Aristóteles, la *Antología* de Evans Civit da por tierra con dicha imposibilidad. Gracias a esta herramienta de trabajo, fundamental para el docente universitario de lenguas y literaturas griegas clásicas, quienes se inician en la investigación podrán acceder a uno de los índices más complejos y completos del *corpus* aristotélico, perfectamente ordenado y traducido. Esta es, sin dudas, una ra-

zón más que suficiente para celebrar su publicación y, por qué no, para esperar con ansiedad los volúmenes por venir.

Esteban Bieda

Francisco GARCIA BAZAN, *Plotino y la Mística de las tres hipóstasis*, Elhilodeariadna , Buenos Aires, 2011, pp. 533. ISBN 978-987-23546-2-6.

Hay libros que, más allá de su temática específica, son testimonio de la vocación, el compromiso intelectual y la erudición de su autor. No son, ciertamente, *best seller*, ni lo serán; pero, a diferencia de éstos conllevan una cierta inmortalidad concordante con el alma que los engendró.

Esta obra que presentamos certifica tal aseveración y, en este caso, atestigua además una vida filo-sófica que ha encarnado y personalizado la sabiduría.

La sabiduría, aquí, se vivencia en y como mística, esto es: la experiencia excepcional que permite apartarme de las cosas y entrando en mi «veo una Belleza extraordinariamente maravillosa» en y por la que, a su vez, «actualizo la forma de vida más eximia e identificado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible» (478).

Plotino, desde su escuela en Roma y durante veintiséis años de enseñanza, va dando forma a esa experiencia metafísica con impronta personal, «proyectada en la historia de la filosofía occidental como el más místico de los filósofos y asimismo el más filósofo de los místicos» (30), de lo cual sus *Enéadas* son testigo.

La doctrina de Plotino, discípulo durante once años de Amonio Saccas en Alejandría hasta diseñar su propia filosofía, se inscribe en el neoplatonismo, la «última filosofía con sentido de unidad que floreció en el período helenístico» (21). Su pensamiento puede caracterizarse en sentido global como una especie dentro del género del realismo fenoménico; una concepción que capta la totalidad de los seres, eternos o mudables, como imágenes de una realidad inimaginable o que por propia exigencia de naturaleza rehúye toda posibilidad de manifestación: allende lo óntico y lo ideativo o ideal en sentido platónico (29).

El ir «allende» supone una ascensión interiorizante purificadora, por la cual «el alma – al decir de Plotino – una vez puri-

ficada es una forma, es decir, un lógos totalmente incorpórea e intelectual y plenamente de lo divino, la fuente de la que viene la belleza y cuanto le es afín» (31). De esa manera, belleza, ser y bondad van juntos, a lo que el alma tiende en su «desnudo ascender» «hasta que habiendo abandonado en la subida cuanto es ajeno a lo divino, ve, estando solo, aislado, simple y puro, a lo que es solo, de lo que todo depende y a lo que todo mira, es decir, por lo que todo es, vive y conoce, porque es causa de vida, de conocimiento y de ser» (34). Esta purificación de lo profano supone una «huída» que no entraña separación o apartamiento sino, por el contrario, «reunificación o concentración», esto es; «un retiro que es retorno» o «recuperación de lo encubierto, desconcentrado o diluido entre lo múltiple» (40).

Así se va manifestando la Primera Hipóstasis como Causa primera y única: «agente, formal, final y posibilidad de la materia y, así, como móvil de toda aspiración y realidad que a nada aspira y es autosuficiente» (41).

De esta manera, el autor va presentando el itinerario espiritual de Plotino que no concuerda con el orden dado en las *Enéadas* realizado por Porfirio, aunque el mismo en su *Vida de Plotino* deja constancia del orden cronológico de la producción de los tratados y que muestran las instancias intelectuales y las circunstancias pedagógicas particulares de Plotino en el transcurso temporal de su vida.

Concordante con ese orden real y vital del filósofo neoplatónico, el autor nos va introduciendo en las tres Hipóstasis: el Bien/Uno, el Intelecto y el Alma, con extraordinaria solvencia temática avalada por extensos y oportunos textos del mismo Plotino. De esa manera, la exposición del autor y los textos plotinianos se van conjugando en una unidad discursiva que, a su vez, va desplegando de un modo vivo y cautivador el derrotero filosófico – místico de Plotino.

El texto hace permanente referencia a estudios de un sinnúmero de autores acerca de Plotino y su contexto cultural, asumidos reflexivamente, a su vez, de un modo personal y original por parte del autor. La obra consigna al final una extensa «Bibliografía» y una amplia lista de «Nombres y Autores

Antiguos» y «Modernos» citados en el escrito, lo que muestra a las claras un conocimiento cabal, por parte de nuestro investigador, sometido al mismo tiempo a una hermenéutica lúcida y con hondura intelectual.

Así, pues, luego de una breve Introducción acerca del Neoplatonismo y de Plotino nos encontramos, sumariamente expuesto por nosotros, con:

a) El Capítulo I: *El Bien / Uno* que excede *al Intelecto o Noûs* (31 - 101).

Esta primera Hipóstasis es «Padre» que está más allá del Intelecto (73), «Raíz del Todo» (315) o «Prepadre» (*propátor*) (383); de El «no hay discurso ni ciencia»; «está más allá de la esencia» (49); en cuanto Principio es inengendrado, incorpóreo (50); «de lo Uno con total rigor nada puede saberse, ni decirse, pues ningún conocimiento es posible de El, ni ninguna característica le conviene» (51); «sobrepaja a la esencia, que es el fundamento de todo saber en sí» (52); «es anterior a la visión espiritual y sin forma (*amorpho*) y sin idea (*aneídon*) como anterior al ser verdadero» (56).

Ahora «¿cómo lo múltiple viene de lo Uno?» «Lo Uno es Posibilidad Universal (*dýnamis pánton*), Posibilidad Primera (*dýnamis he próte*) o Gran Potencia (*megáles dýnamis*); o sea, es Posibilidad o Capacidad en sí misma ...; ésta es su intrínseca riqueza, firme en sí, hontanar inigualable, sin merma e inextinguible desde donde todo emerge, como imágenes reales o reflejos fenoménicos, mientras que la posibilidad menesterosa y deficiente en grado último de la materia, nada posee de suyo, de todo necesita siempre, inmutable y deficientemente, como la condición ontológica necesaria que, en la medida que cubre su perpetua menesterosidad, posibilita la realidad a medias de lo que no es simple» (53).

b) El capítulo II se hace cargo de la segunda Hipóstasis: *Concepción del Noûs o Intelecto* (103-235), aunque en el Capítulo I ya se hizo reiteradas alusiones al mismo con referencia al Uno.

En la Enéada III, 8, 9 Plotino señala que el Intelecto «habiendo comenzado como Uno no ha permanecido como ha comenzado... y se ha desplegado queriendo tener todas las cosas» y que en vista de ello «¡tanto mejor le fuera no haber deseado semejante cosa, porque ha llegado a ser segunda!» (72).

El Bien / Uno permanece en sí y engendra lo diferente como imagen o «destello y efecto de su sobreabundancia» que es la segunda Hipóstasis, que es pensamiento. Y, «el pensar no es primero ni en cuanto al ser ni a la dignidad, sino segundo y generado, puesto que el Bien lo sostiene y, engendrado, se mueve hacia El, y moviéndose también ve; esto precisamente es pensar». Por eso el Bien mismo nada debe pensar, «ya que nada otro hay que sea su bien» (128 - 130).

Por eso, el Noûs es «dualidad primera», pues es lo que piensa y lo pensado. En cuanto tal no es simple ni Uno, sin totalidad y no «Uno absoluto». En el Noûs hay movimiento y reposo: «inteligencia y vida, que son inteligencia y vida perfectas; inteligencia universal que contiene todas la inteligencias particulares»; por lo tanto es *zôon pantelês* (112-113). En ese sentido, «puede ser coherentemente denominado *pâsa dýnamis*, potencia total, pues no sólo es orden inteligible completo en sí mismo sino, por esa razón simultáneamente, fuerza o capacidad productora del universo sensible con la totalidad de sus contenidos particulares» (131).

c) De esta manera, entramos en el Capítulo III: *El Alma* (Tercera Hipóstasis), *el mundo y el hombre* (238 - 297).

La realidad es concebida por Plotino en tres niveles de profundidad que subsisten (*hypóstasis*) por sí mismos y que se revelan en orden de simplicidad. Así el más complejo es la *Psykhê* «más próxima e inmediata al mundo y al hombre». Por eso, mientras el Bien es Uno, y el Intelecto uno-todo (*hen pollá*), el Alma es uno y todo (*hen kaí pollá*) (242) o «uno múltiple» cual eco del *Parménides* de Platón.

El capítulo abarca las relaciones que existen, por una parte, entre el alma en sí misma, el alma universal o intelectiva, el alma del mundo y el mundo. Y, por otra, el alma indescensa, el

alma particular y el cuerpo individual viviente.

«En el alma del universo (*he pása psykhé*) se insertó el cuerpo» (238); por eso, es intermediaria entre el Intelecto y el cosmos, contemplando tanto al Intelecto como sosteniendo y cuidando su cuerpo. Así, «al contemplar o ver al Intelecto como diferente de ella, no lo ve en el interior de él, sino que lo ve en sí misma, como una visión o espectáculo inteligible en ella misma, lo cual no es ya bien entendido una actividad inteligible (*noetón*) o propia del Intelecto, sino una actividad intelectual (*noerós*), o reflejo directo de lo inteligible en el Alma» (246).

Por eso, el alma que anima el cuerpo como imagen particularizada del alma del universo despojada de toda pasión, «gracias a la catarsis virtuosa, se serena y armoniza». Entonces, como reflejo del Intelecto, cuando se ve en cuanto tal se autoconoce («Intelecto reflejado») y se espeja en El intuyéndolo (*kata-noeín*), al tiempo de percibir que la verdad del Intelecto procede del Bien / Uno (43).

Por lo tanto, la concepción del Alma, en cuanto a su «rica complejidad», implica dimensiones de carácter cosmológico, antropológico, ético y psicológico, al tiempo que intelectual, oculto en el hombre, por lo que también es intermediaria entre el Intelecto y el Bien / Uno (253).

Así se va desarrollando la temática a través del «mundo y el hombre», el «ascenso y descenso del alma», la percepción sensible y la memoria, el sentido del cuerpo como causa del olvido mientras lo involuntario «arrastra y fascina el cuerpo». Pero, si los hombres dominaran pasiones y sentimientos «vivirían en justicia (*diké*), si fueran dominados en la injusticia», lo que supone ser una «falla por debilitación de la contemplación que invade al ser humano y frente a la que debe reaccionar recuperando lo propio por *anámnesis* e intelección, lo que le permitirá por la escala de la dialéctica tocar al Uno / Bien, *siguiendo* indefinidamente la armonía cósmica» (297).

El IV y último Capítulo reza: *Antecedentes históricos – doctrinales del Deus Absconditus y de la derivación ontológica por Hipóstasis. El Alma indescensa y la mística* (301-494).

Se abarca, aquí, diversas temáticas en un contexto de tradi-

ción helenística como enseñanzas de precursores y contemporáneos culturales de Plotino y que de una u otra manera influyeron en él, ya como fuente de inspiración de su propia filosofía, ya como ocasión de polémica y refutación de ciertas teorías.

De esa manera, se presentan diferentes concepciones platónicas, neoplatónicas, judías, gnósticas, barbelognósticas, cristianas entre otras, o determinados autores como Alcínoo, Numenio, Ático, Espeusipo, Jámblico de Calcis, o textos como Nag Hammadi de los cuales el autor fue oportunamente traductor de alguno de ellos (PIÑERO, A; MONTSERRAT TORRENTS, J; GARCIA BAZAN, F., *Textos Gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi*, I (1997), II (1999), III (2000), Editorial Trotta S. A., Madrid).

Cabe, por último, señalar que toda la obra está signada por una suerte de teología negativa. Por lo mismo, entonces, «es posible sostener que el primer pensador occidental que sentó con total precisión y exactitud una doctrina del *théos ágnotos*, de la divinidad que es incognoscible intrínsecamente por carecer de conocimiento y por sobrepasar toda posibilidad de conocimiento, fue Plotino, gracias a la elaboración de una teología consecuente» (474).

De allí que la experiencia mística es una «vida eximia» que supone la negatividad de sí mismo en un «despojo unificador de lo individual», del alma en su ascenso purificador en orden a una suerte de trans-conocimiento de lo Incognoscible (sabiduría) como «identidad suprema, única, irrepetible e intransferible» con El.

Tal es el cumplimiento del vuelo del «solo al Solo» (479ss).

MIGUEL VERSTRAETE



PROCESO EDITORIAL

1. Los artículos y escritos y presentados deben ser originales e inéditos.

2. Recepción. Los originales no serán devueltos en ningún caso. Se comunicará la recepción de los mismos a través de correo electrónico. En esta etapa se realizará una primera valoración editorial en la que se comprobará: a) la adecuación al ámbito temático y el interés del artículo en función de los criterios editoriales de la revista y, b) cumplimiento de los requisitos de presentación formal exigidos en las normas de publicación. La recepción del artículo no supone su aceptación. Tras esta primera fase, se comunicará al autor su resultado.

3. La segunda etapa es la revisión por pares ciegos. Los artículos serán enviados en forma confidencial y anónima para su análisis a dos revisores externos al Centro de Estudios Filosóficos Medievales y a su Consejo Editorial. Éstos emitirán un informe acerca de la conveniencia o no de la publicación, que serán tomados en consideración por la secretaria del Consejo Editorial. En el caso de juicios dispares entre los dos evaluadores, el trabajo será remitido a un tercer evaluador. Los revisores podrán sugerir modificaciones -mayores y menores- al trabajo evaluado las que serán condición para su publicación y serán comunicadas al autor quien tendrá un plazo máximo de un mes para reflejarlas en su escrito. Los autores recibirán los resultados de la evaluación de sus artículos en forma anónima.

4. Los autores recibirán un ejemplar de la revista junto a cinco separatas de sus artículos.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Instrucciones Generales

- El manuscrito debe ser enviado antes del **30 de mayo de cada año**.

- El artículo debe ser enviado en **formato electrónico** como documento Word o compatible, a la siguiente dirección: cefem@logos.uncu.edu.ar con copia a ruben.peretorivas@fulbrightmail.org . La recepción de todos los textos será confirmada por mail.

- **Todos los artículos serán enviados a la Comisión Editorial de la revista**. La decisión será comunicada a los autores antes del 31 de Julio de cada año.

- **Idiomas:** Los artículos pueden ser escritos en castellano, francés, italiano, inglés, portugués o alemán.

- El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar escritos en forma correcta en cada una de las lenguas.

- El texto con notas no debe exceder las **15 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes. **Las notas** se escribirán en fuente 10, con 1 de interlineado, sin sangrías.

- Cada artículo debe comenzar con el título (en estilo Normal, negritas y centrado), con el nombre del autor. Ej.:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Francisco García Bazán

- Al final del artículo deberá consignarse el nombre del autor con su titulación, su afiliación académica y su e-mail.

Ej.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@logos.uncu.edu.ar*

- A continuación del título debe incluirse un **resumen** del artículo, **en español y en inglés**, y hasta **5 palabras claves** en

ambos idiomas.

- Todas las **citas** deben escribirse entre comillas latinas « » (no utilizar comillas inglesas “ ” para las citas).

- **Las citas más extensas** en el cuerpo del texto puede ser presentadas en un párrafo separado, en fuente 10 con interlineado simple.

- **Las referencias bibliográficas** deben estar incluidas en las notas (ver los formatos más abajo). El texto no debe tener bibliografía al final.

- **Las notas** deben estar numeradas automáticamente como notas al pie.

- Los números de las notas al pie deben ubicarse luego de los signos de puntuación. Ej.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **La cursiva** podrá ser usada solamente en expresiones breves latinas o en otra lengua, o en títulos de libros.

- No deberán utilizarse ningún otro **signo gráfico** aparte de la cursiva, como negritas, palabras en mayúsculas, etc.

- Se permiten las **abreviaturas** más usuales, preferentemente en su forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. No está permitido el uso de otro tipo de abreviaturas..

- Si se usa algún **tipo especial de fuente** (griega, hebrea, árabe, cirílica, o transliteraciones con caracteres especiales), se debe enviar el archivo de la fuente utilizada.

- El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.

Referencias bibliográficas

Todas las referencias bibliográficas deben adaptarse a las si-

guientes normas:

- La información bibliográfica debe permitir una completa identificación del texto o estudio citado.

- La primera cita debe ser completa. Las citas siguientes, deben estar abreviadas de un modo claro.

- **No deben escribirse** palabras o nombres en MAYÚSCULAS, sino usar VERSALES solamente en el caso de los nombres de autores modernos.

Ejemplos:

CITAS DE ARTÍCULOS:

Nombre (s) del autor, apellido(s) del autor en versales, «Título del artículo entre comillas latinas», *Título de la revista en cursiva*, número del volumen (año de publicación) número de página.

Ej.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Nota: En la primera cita, el nombre de la revista no debe estar abreviado.

CITA DE UN LIBRO CON AUTOR INDIVIDUAL:

Nombre (s) del autor, apellido(s) del autor en versales, *Título del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITAS DE CAPÍTULOOS DE OBRAS COLECTIVAS:

Nombre (s) del autor, apellido(s) del autor en versales, «Título del capítulo entre comillas latinas », inicial del nombre

del editor. Apellido del editor en versales (ed.), *Título completo del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual,» in David CANNADINE y Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITAS DE LIBROS ANTIGUOS Y EDICIONES CRÍTICAS:

Nombre del autor en versales, *Título en cursiva*, nombre del editor, editorial, lugar de publicación año de publicación, parte o cuestión, número de páginas y/o líneas (colección opcional). (En casos especiales de fácil reconocimiento se permiten formas abreviadas de citas. Cfr. Ej. 1 y 2)

Ej. 1: PLATÓN, *Rep.* 531b; Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 234.

Ex. 3: JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut—E. Nauwelaerts—F. Schönungh, St. Bonaventure (New York)—Louvain—Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

Ex. 4: AVERROES, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. de LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITAS DE MANUSCRITOS:

Ciudad, biblioteca, colección, ubicación, folio.

Ej.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: En la primera cita, el nombre de la biblioteca no debe estar abreviado.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE RESEÑAS

- Podrán enviarse reseñas de libros que hayan sido editados hasta **tres años antes** del año en curso, sobre temáticas relacionadas con el pensamiento medieval.

- Cada reseña podrá tener una extensión máxima de **15 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes.

- Las reseñas deben consignar en las primeras líneas autor, título, ciudad de publicación, editorial, año, ISBN y número de páginas del libro reseñado.

- Las reseñas no llevan notas a pie de página ni bibliografía.

- Las citas del libro reseñado que se hagan en el cuerpo de la reseña deben incluir, entre paréntesis, el número de páginas de donde fue extraída.

PAPERS PUBLICATION GUIDELINES

General instructions

- The manuscript must be submitted **until 30 May each year**.
- The paper must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or convertible, by e-mail to cefem@logos.uncu.edu.ar with copy to ruben.peretorivas@fulbrightmail.org. Reception of all the texts will be acknowledge by an email reply.
- **All the papers will be submitted to the reading committee of the Journal**. A decision will be communicated to the authors until 31 July each year.
- **Languages**: The papers could be written in Spanish, French, Italian, English, Portuguese, or German.
- The editor can not undertake a **linguistic revision** of the texts, thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised.
- The whole text with notes must not exceed **15 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be paged, with 1 line spacing, in type 10.
- Each paper should begin with its full title (In normal body, boldface and centred), with the author's name, ex:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Francisco García Bazán

- At the end of the paper should be the author's name with his/her degree, academic affiliation and email.

Ex.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@logos.uncu.edu.ar*

- After the Title must be include an **abstract** of the paper, in **Spanish and English**, and up to **5 key words** in both languages.
- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).
- **Long quotations** in the body of the text can be presented

in a separated paragraph, detached, and in type 10.

- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). The text cannot have a final bibliography.

- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.

- The **footnotes** numbers should appear after any punctuation mark closing the clause, Ex.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **Italics** are to be used only for short Latin expressions or titles of books.

- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)

- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.

- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.

- The text must be ready for print. **A set of galleys** in PDF file of the selected studies will be sent to the authors **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.

Citations in notes

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.

- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.

- **Do not write** words or names in ALL CAPS, use Small Caps only in modern authors names.

Examples:

CITATIONS OF ARTICLES:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

Ex.: Jean-Yves Hammeline, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS: Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex.: Pierre Henriët, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITATIONS OF STUDIES IN COLLECTIVE WORKS:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex. Janet L. Nelson, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual,» in David Cannadine and Samuel Price (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITATIONS OF ANCIENT BOOKS AND CRITICAL EDITIONS: Author's name in small caps, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, part or question, page numbers or lines (collection: optional). (in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 230.

Ex. 3: JOHN DAMASCEN, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. Buytaert, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York)–Louvain–Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

Ex. 4: AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. de Libera, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITATIONS OF MANUSCRIPTS: City, Library, Collection, shelf mark, folium. Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the library cannot be abbreviated.

BOOK'S REVIEW GUIDELINES

- *Scripta Mediaevalia* publish review of books issued up to three years before the current year, about medieval thought topics.

- The must not exceed **4 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins.

- The review must provide the book's author name, full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.

- The review has not footnotes or bibliography.

Intercambio de revistas

- *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di filosofia*, 18 n° 1 (2009), Pontificia Università della Santa Croce, Pisa-Roma, Italia.
- *Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche*, LXXXIII (Settembre-Dicembre 2009), Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia.
- *Anuario filosófico* XLIII/1 (2010), Universidad de Navarra, Pamplona, España.
- *Augustiniana*, 59. 3-4 (2009), Institutum Historicum Augustinianum Lovanii, Louvain, Bélgica.
- *Augustinus* LV n° 216-217 (2010), Agustinos Recoletos, Madrid, España.
- *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 12 (2007), Ruhr-Universität Bochum, Alemania.
- *Carthaginensia*, XXV n° 47 (2009), Universidad de Murcia, España.
- *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XX (2009), Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Firenze, Italia.
- *Epimeleia*, XVII, n° 33-34 (2008), Cephire, Universidad Argentina John F. Kennedy, Buenos Aires, Argentina.
- *Espíritu* LVIII n° 138 (2009), Instituto Filosófico de Balmesiana, Barcelona, España.
- *Etiam. Revista agustiniana de pensamiento*, III n° 3 (2008), Orden de San Agustín, Buenos Aires, Argentina.
- *Franciscan Studies* 67 (2009), St. Bonaventure University, New York, Estados Unidos.
- *Humanitas. Filosofía*, 36 n° 1 (2009), Universidad Autónoma de Nuevo León, México.
- *Intus Legere. Filosofía*, 2 n° 2 (2009), Universidad Adolfo Ibañez, Viña del Mar, Chile.
- *Laval Théologique et philosophique*, 65 n° 1 (2009), Université Laval, Québec, Canadá.
- *Mayéutica* XXXV n° 80 (2009), Centro Filosófico-Teológico, Marcilla, España.
- *Revista de Filosofía* LXV (2009), Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- *Revista de Filosofía*, 34 n° 1 (2009), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- *Revista Española de Filosofía Medieval* 16 (2009), Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, España.

- *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 104.1 (2009), Université Catholique de Louvain, Lovaina, Bélgica.
- *Schede Medievali. Rassegna dell'officina di studi medievali*, 45 (2007), Officina di Studi Medievali, Palermo, Italia.
- *Studia lulliana* XLIX n° 104, (2009), Maioricensis Schola Lullista, Palma de Mallorca, España.
- *Studium. Filosofía y Teología*, XII/24 (2009), Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Argentina.
- *Temas medievales* 15-16 (2008), DIMED-CONICET, Buenos Aires, Argentina.
- *The Modern Schoolman*, LXXXI n° 1 (2010), Saint Louis University, Missouri, Estados Unidos.
- *The Thomist* 73 n° 4 (2009), Dominican Fathers, Washington, Estados Unidos.

Libros recibidos

- Diego M. Santos – Pablo Ubierna, *El Evangelio de Judas y otros textos gnósticos. Tradiciones culturales en el monacato primitivo egipcio del siglo IV*, Bergerac, Buenos Aires, 2009.
- Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. I, Ed. José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2009.
- Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. V, Ed. José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2009.
- Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Eunsa, Pamplona, 2010.
- Azucena Adelina Fraboschi, *Bajo la mirada de Hildegarda*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.
- Azucena Adelina Fraboschi, *Scivias de Hildegarda de Bingen. Lectura y comentario al modo de una lectio medievalis*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2009.