

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN SAN ALBERTO MAGNO,  
COMENTADOR DEL *CORPUS DIONYSIACUM*  
*Nuevas perspectivas a la luz de algunos estudios recientes*<sup>□</sup>

Pablo C. Sicouly O.P.

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

La determinación e interpretación de la relación entre Filosofía y Teología en la obra de San Alberto Magno se manifiesta como una cuestión aún no agotada. La conclusión de la edición crítica de su comentario a las obras de Pseudo-Dionisio Areopagita en el marco de la *Editio Coloniensis*<sup>1</sup>, así como algunos estudios recientes, parecen abrir, en este sentido, nuevas perspectivas para la investigación e incluso para la comprensión del conjunto de la obra del Maestro de Colonia.

Considerado hace algunas décadas casi exclusivamente como introductor de Aristóteles en Occidente y caracterizado como creador de un “aristotelismo cristiano”<sup>2</sup>, Alberto Magno es valorado hoy como una figura en la que convergen de un modo peculiar las tradiciones doctrinales aristotélica y neoplatónico-cristiana, lo que contribuye a la originalidad y al valor de su aporte. En este sentido, se ha hablado de una “combinación productiva” o de una “integración en tensión” de ambas tradiciones doctrinales en su obra<sup>3</sup>. La influencia de la tradición neoplatónico-cristiana sobre Alberto se ha dado especialmente a

---

<sup>□</sup> Texto de la comunicación presentada bajo el mismo título en el Coloquio sobre ‘El quehacer filosófico en el horizonte del encuentro entre razón y Fe’, que tuvo lugar en el Instituto Pedro de Córdoba de Santiago de Chile, del 8 al 12 de octubre de 2001. En la redacción actual se introducen algunas modificaciones.

<sup>1</sup> El Comentario de Alberto a *De divinis nominibus* no había sido incluido en las ediciones Jammy y Borgnet, de modo que la Edición de Colonia ha significado su primera publicación completa luego de 700 años: ALBERTUS Magnus: *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. Paul Simon: Ed. Colon., t. 37,1. Münster 1972. La publicación de los otros volúmenes de los comentarios al *Corpus Dionysiacum* concluyó en 1999: ALBERTUS Magnus: *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ed. Paul Simon: Ed. Colon. t. 37,2. Münster 1978; *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, edd. P. Simon / W. Kübel: Ed. Colon. t. 36,1. Münster 1993; *De ecclesiastica hierarchia*, ed. Maria Burger: Ed. Colon., t. 36,2. Münster 1999.

<sup>2</sup> GRABMANN, Martin: Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben, en: Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, München 1936, p. 325.

<sup>3</sup> HONNEFELDER, Ludger: Albertus Magnus und die Aktualität der mittelalterlichen Philosophie, en: Id. / DREYER, Mechthild (eds.): *Albertus Magnus und die Editio Coloniensis*. Münster 1999 (Lectio Albertina, 1), p. 25; p. 34.

través del *Liber de causis* –considerado por él como la culminación de la filosofía peripatética– así como del *Corpus Dionysiacum*, que gozaba en su tiempo de una autoridad cuasi apostólica. Destacando la importancia de esta dimensión de su obra, se ha propuesto en los últimos años comprender a Alberto Magno desde sus discípulos vinculados con la Mística renana<sup>4</sup>. De hecho, parece incuestionable su importante influencia en la vida intelectual y espiritual europea a través de ambas líneas doctrinales: por un lado a través de su discípulo Santo Tomás de Aquino, y por otro, de los representantes de la mencionada corriente mística, más dependiente de la tradición neoplatónico-cristiana.

Debido a esta situación particular de encuentro y tensión entre ambas tradiciones, resulta comprensible la considerable diversidad de interpretaciones dadas, tanto en lo referente a la determinación del aporte principal de San Alberto desde un punto de vista filosófico, como en lo que respecta a su comprensión de la relación entre Filosofía y Teología<sup>5</sup>. En algunos casos se lo vio y juzgó casi exclusivamente como filósofo, poniendo incluso en cuestión un real interés teológico en su reflexión, o creyendo ver en su formulación de la relación entre razón y fe, Filosofía y Teología, una suerte de radical autonomía de la Filosofía o una variante temprana de la doctrina de la “doble verdad”<sup>6</sup>. Ha sido frecuente también una caracterización de San Alberto como un autor que no habría sido original ni sistemático, sino un recopilador de elementos heterogéneos, en cuya obra no sería posible descubrir líneas de continuidad estructural. No obstante la variedad de los campos del saber por los que se interesó y la multiplicidad de fuentes que utilizó, la intención que informa su obra parece ser sin embargo, de acuerdo con la investigación reciente, más integradora, fundamentalmente teológica y con motivos sistemáticos que confieren al conjunto de su reflexión, coherencia y continuidad<sup>7</sup>. Se ha destacado además como hecho significativo, el especial interés de Alberto por el *Corpus Dionysiacum*, que se dedicó a comentar en su totalidad -algo no tan

---

<sup>4</sup> Cfr. LIBERA, Alain de: *Albert le Grand et la Philosophie*. Paris 1990, p. 267; p. 291-295, quien sugiere incluso la conveniencia de ‘olvidar’ a su discípulo Tomás de Aquino para la buena comprensión de Alberto.

<sup>5</sup> Cfr. respecto de la Antropología: WIELAND, Georg: *Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen*. Münster 1999, p. 6-9.

<sup>6</sup> Cfr. al respecto: SENNER, Walter: *Zur Definition der Wahrheit bei Albertus Magnus*, en: EGGENSPERGER, Thomas / ENGEL, Ulrich (eds.): *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*. (Walberberger Studien, Philosophische Reihe 9). Mainz 1995, p. 48; NARDI, Bruno: *Studi di Filosofia medievale*, Roma 1960, p. 119ss.; p. 150.

<sup>7</sup> En este sentido son dignos de ser destacados, entre otros, los recientes estudios de Henryk ANZULEWICZ, a los que nos referiremos más adelante (III).

habitual en su tiempo- en el *studium generale* de la Orden de Predicadores de Colonia, fundado poco antes por él. La influencia de la obra de Pseudo-Dionisio es justamente subrayada en estudios recientes, llegando a verse en ella una clave interpretativa de su pensamiento.

A continuación se refiere, en tres momentos sucesivos: ciertos rasgos propios de Alberto Magno en cuanto a su comprensión de la Filosofía, de la relación entre ésta y la Teología y del estatuto epistemológico de cada una de dichas ciencias (I); algunos textos, transcritos con una breve introducción, del *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, de la *Suma de Teología* y del *Comentario a los Nombres Divinos de Pseudo-Dionisio* que reflejan su pensamiento y permiten percibir matices complementarios entre dichas obras (II); finalmente, el aporte de algunos estudios recientes acerca de su concepción de la Filosofía y la Teología, de la relación entre ambas, así como de la interpretación del conjunto de su obra, que parecen ofrecer perspectivas nuevas e interesantes (III).

## I

La mencionada integración y tensión productiva entre tradiciones doctrinales se manifiesta ya en aquella afirmación de Alberto según la cual un hombre “no llega a ser un perfecto filósofo si no se nutre de las dos filosofías de Aristóteles y de Platón”<sup>8</sup>. En cuanto al objeto de la Metafísica, a diferencia de otros maestros latinos que lo veían en el ente divino, Alberto Magno lo ubica - siguiendo a Avicena y anticipando en este sentido a Tomás de Aquino - en el ente en cuanto ente<sup>9</sup>. Por otro lado, asume la expresión del *Liber de causis* acerca del *esse* como lo primero creado (*esse primum creatum*), perspectiva que ocupa un lugar central en su reflexión filosófica<sup>10</sup>. A diferencia de lo que hará luego Santo Tomás, dando un paso fundamental respecto de su maestro, Alberto concibe el *esse* como *actus essentiae*, lo cual ha sido interpretado como una manifestación más de su posición

<sup>8</sup> ALBERTUS Magnus: *Metaphysica* I, tr. 5, c. 15, ed. Bernhardus Geyer: Ed. Colon, t. 16,1. Münster 1960, p. 89, 85s.

<sup>9</sup> Id., I, tr. 1, c. 2, p. 5, 34-58. Véase al respecto: ZIMMERMANN, Albert: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden 1965, p. 147-159; HONNEFELDER, Ludger: *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, en: BECKMANN, Jan P. y otros (eds.): *Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, p. 165-186.

<sup>10</sup> ALBERTUS Magnus: *Metaphysica* I, tr. 1, c. 1: Ed. Colon. t. 16,1, p. 3, 1-4: “Esse enim, quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel illud, sed potius prout est prima effluxio dei et creatum primum, ante quod non est creatum aliud.” Cfr. WIELAND, Georg: *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen*, Münster 1971, p. 57ss.

intermedia entre las tradiciones aristotélica y platónica<sup>11</sup>.

El Doctor universal subraya la dignidad y el alcance de la Metafísica o Filosofía primera, llegando en este sentido -en virtud de su concepción del conocimiento en íntima dependencia de la doctrina de la iluminación neoplatónico-agustiniana y de su recurso al mismo tiempo a la Metafísica de Aristóteles- a afirmaciones más “optimistas” u osadas, según como quiera denominárselas, que su discípulo Tomás de Aquino, detrás de las cuales puede percibirse la influencia de Pseudo-Dionisio<sup>12</sup>. Por un lado, la Filosofía tiene la función de descubrir en los seres los rastros del pensamiento creador de Dios y de remontarse, ascendiendo a través de los diversos grados de inteligibilidad, hacia Él, Causa primera de todo ser y de toda inteligibilidad. Por otro lado, se pone de manifiesto el límite de la Filosofía primera respecto de las verdades divinas que superan la capacidad del intelecto humano y que son objeto de una nueva luz noética de orden superior<sup>13</sup>. Recurriendo una y otra vez a la temática de la luz para explicar las formas y grados de conocimiento, Alberto establece que para conocer los misterios revelados, es necesaria una luz sobrenatural (la fe), que eleva nuestro intelecto a aquello que lo excede<sup>14</sup>.

La Teología, ciencia y sabiduría que se constituye a partir de la participación de esa nueva luz de la Revelación, es caracterizada por Alberto, a diferencia de la Metafísica, como ciencia práctica y no especulativa, en el sentido de estar fundamentalmente orientada a la unión con Dios. San Alberto concibe la Teología como “*scientia affectiva*”, no en el sentido de una reducción del *intellectus* a la dimensión afectiva, ni de la puesta en cuestión de su carácter de ciencia, sino en cuanto la revelación de Dios Trino como fuente de la verdad, del bien y del ser ha hecho posible una nueva mediación del saber teórico y práctico que trasciende la división aristotélica, en cuanto tiene como objeto un género de

---

<sup>11</sup> GEIGER, L.-B.: La vie, acte essentiel de l'âme, l'esse acte de l'essence d'après Albert-le-Grand, en: Études d'histoire littéraire et doctrinale [du XIIIe siècle; 3ème série], Montréal/Paris 1962, p. 4-116; aquí: p. 114s.

<sup>12</sup> STEEL, Carlos: *Der Adler und die Nachtule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Münster 2001 (Lectio Albertina, 4), p. 25s.

<sup>13</sup> Esta formulación de la fe como nueva “luz noética” es subrayada por: WÉBER, Édouard: La relation de la Philosophie et de la Théologie selon Albert le Grand, en: *Archives de Philosophie* 43, 1980, pp. 559-588. Más adelante volveremos a su interpretación (III).

<sup>14</sup> Con respecto a la función de la oración como ‘instrumento’ de este ascenso del espíritu hacia Dios: SICOULY, Pablo C.: Gebet als *instrumentum theologiae*. Zu einer Aussage Alberts des Großen in seinem Kommentar zu Ps.-Dionysius’ *De divinis nominibus*, en: SENNER, Walter (ed.) *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001, pp. 619-630.

verdad que realiza inseparable y plenamente las *rationes* de *verum* y de *bonum*. Esta caracterización, diferente ciertamente de la de Tomás de Aquino, quien concibe a la Teología como ciencia especulativa, no debe ser identificada, sin embargo, con la posición de algunos representantes de la llamada corriente “voluntarista”, pues no implica como aquella, una superación del conocimiento de fe en afectividad, sino que apunta a subrayar el carácter “integral” y escatológico de la Teología como ciencia, ordenada a la unión con Dios de todo el hombre (*intellectus* y *affectus*), como meta escatológica (*in patria*) y aún ya *in via* como incoación de la visión bienaventurada<sup>15</sup>.

En cuanto a la relación entre Filosofía y Teología, Alberto la concibe sobre la base del reconocimiento de la legitimidad de cada uno de estos saberes en su orden correspondiente. Así por ejemplo, afirma por un lado la improcedencia de la consideración de los milagros al realizar un estudio de tipo estrictamente científico-natural o filosófico<sup>16</sup>. Por otra parte, se refiere al alcance limitado –bien que su utilización sea legítima y aun necesaria– de los argumentos filosóficos en materia de Teología. En consonancia con una gnoseología marcada por la teoría de la iluminación divina, caracteriza la Filosofía y la Teología como “dos revelaciones”, entendiendo por ello dos niveles diversos de luz intelectual, uno connatural, otro trascendente respecto del alcance del entendimiento humano<sup>17</sup>. En síntesis, se trata de una relación de complementariedad. Aunque la Filosofía no tiene por objeto propio el ser divino, ella culmina al cabo de su ascenso, en la pregunta por la Causa primera de todo ser y de todo conocimiento, lo que manifiesta una vez más la presencia subyacente de Pseudo-Dionisio en la lectura e interpretación que Alberto hace de la Metafísica<sup>18</sup>. Mientras la Metafísica considera a Dios como causa primera, la Teología lo considera como Fin, y objeto de fruición<sup>19</sup>.

Esta comprensión complementaria y armónica de la relación entre fe y razón, Teología y Filosofía, no excluye la presencia en Alberto Magno –en razón

<sup>15</sup> ALBERTUS Magnus: *I Sent.*, d. 1, a. 4, sol.: Ed. Paris., t. 25, p. 18: “Alterum autem est finis intentionis, et hic est conjungi intellectui et affectui et substantia cum eo quod colitur prout est finis beatificans: et ideo ista scientia proprie est affectiva, id est, veritatis quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum”. Cfr. a este respecto la bibliografía mencionada en III.

<sup>16</sup> ALBERTUS Magnus: *De generatione et corruptione* I, tr. 1, c. 22: Ed. Paris., t. 4, p. 363b.

<sup>17</sup> ALBERTUS Magnus: *Summa theologiae* I, tr. 1, q. 4 ad 3: Ed. Colon., t. 34,1, p. 15, 41-50.

<sup>18</sup> WÉBER, É.: op. cit. [nota 13], p. 570s.: ‘Comprise avec Averroès lu à la lumière de Denys, la pensée philosophique est montrée par le maître de Cologne foncièrement orientée vers le fondement suprême, vers la pensée divine qui, créatrice, est créatrice au plus haut degré lors de l’illumination intellectuelle qu’expérimente le philosophe’.

<sup>19</sup> ALBERTUS Magnus: *Summa theologiae* I, tr. 1, q. 2 ad 3: Ed. Colon., t. 34,1, pp. 9,10-18.

de la mencionada convergencia de tradiciones, y específicamente de la influencia subyacente de Dionisio Pseudo-Areopagita– de formulaciones que denotan una forma peculiar de mediación entre ambas dimensiones. Esto se manifiesta por ejemplo en la comprensión de lo que se ha llamado la felicidad o bienaventuranza intelectual<sup>20</sup> y la dimensión cuasi deificante de la unión del intelecto humano con Dios, a modo de correlato gnoseológico de la doctrina de la “divinización” del hombre, fruto de la unión con Dios por la gracia<sup>21</sup>. Esta interesante problemática, vinculada a la doctrina de la iluminación divina, aparece más de una vez implícita o esbozada en los párrafos siguientes, y debería ser objeto de un estudio específico. En todo caso, ella no hace sino confirmar la impronta del *Corpus Dionysiacum* sobre Alberto como su comentador<sup>22</sup>.

## II

Algunos textos procedentes de tres etapas diversas de la obra de San Alberto permiten percibir, como en fragmento, su comprensión de la relación entre Filosofía y Teología, así como algunas influencias, matices y aspectos complementarios. Téngase en cuenta la anterioridad cronológica del Comentario a *De divinis nominibus*, que aquí aparece ubicado al final de los textos:

### 1. Comentario a la *Metafísica de Aristóteles* (aprox. 1262/63)

En su comentario a la *Metafísica*, se destaca la orientación de la Filosofía hacia la consideración de la Causa primera, y hacia el pensamiento creador

---

<sup>20</sup> Cfr. LIBERA, A. de: op. cit. [nota 4], p. 267ss.

<sup>21</sup> Cfr. ALBERTUS Magnus: *Summa II*, tr. 16, q. 98, m. 1: Ed. Paris., t. 33, pp. 224-226.

<sup>22</sup> En este sentido ve A. de Libera la influencia de Alberto y a través de él de Pseudo-Dionisio sobre Meister Eckhart en lo referente al tema de la unión intelectual deificante con Dios: “Réunir la philosophie et la théologie dans une expérience unitive sans sujet fonctionnaire, tel est l’élément néoplatonicien, c’est-à-dire dionysien, de cette théologie d’Eckhart ... La félicité intellectuelle des philosophes et la vision bienheureuse des théologiens sont ... devancées dans la e<sub>i</sub>(\nwsij pro\j Qeo/n décrite par Denys le pseudo-Aréopagite ... La doctrine ... [de] Maître Eckhart ... doit beaucoup à Albert le théologien, commentateur de Denys ... Elle doit aussi beaucoup à Albert le philosophe: le schème de l’assimilation et de la déification intellectuelle fonde toute la vision eckhartienne de l’humilité comme élévation ... Elle doit beaucoup enfin à Albert philosophe et théologien, car c’est chez lui qu’Eckhart trouve de quoi christianiser la conjonction en union ... Lecteur d’Albert, philosophe et commentateur de Denys, Eckhart découvre que le thème dionysien de la «connexion» ... est la version chrétienne de la *connexio*, *copulatio* ou *continuatio* proposée par les philosophes dans leur théorie du *status adeptionis*.” (Id., [nota 4], p. 285s).

de Dios (*intellectus divinus*), concebido como lugar de “reposo” de la inteligencia humana:

*... cum omnes homines natura scire desiderent, desiderium sciendi, sicut in fine non stat nisi in scientia ista, nec in tota ista stabit aequaliter ad omnia quaesita in ea, sed stabit et omnino quiescet ad universitatis et entis principium et causam primam, quae est intellectus divinus ex se produciens universon, cuius totum bonum est in ipso, sicut totum bonum victoriae est in duce exercitus*<sup>23</sup>.

Con referencia a la expresión de Aristóteles en su *Metafísica* respecto de la causa de dificultad y facilidad para conocer la verdad, San Alberto utiliza –como lo hará también Santo Tomás–, la imagen del ave nocturna o lechuza (o murciélago; en griego: *nykteris*; en latín: *vespertilio, noctua, nycticorax*, según las traducciones) cuyos ojos no están capacitados para contemplar el sol o la luz del día, que de suyo son más cognoscibles<sup>24</sup>. En San Alberto la imagen aparece interpretada en el marco de una distinción de nueve grados de inteligibilidad sobre la base de la temática de la iluminación, subrayándose la posibilidad del intelecto humano de ascender hacia la fuente primera de la luz, a través de un recorrido que se asemeja a una suerte de “transformación mística de la razón” o de “divinización del hombre”, de procedencia de Ps.-Dionisio, que Alberto relaciona con el estado de contemplación que Aristóteles describía como meta más elevada de la vida humana: A través de este ascenso del intelecto, la mirada del ave nocturna o lechuza puede llegar a transformarse, a través del estudio y la abstracción, en la del águila, capaz de contemplar el sol<sup>25</sup>:

*[De causa difficultatis et facilitatis in theoria veritatis]: ... Patet igitur, quod sicut oculi nycticoracis et noctuae sive vespertilionis ad lucem diei sive solis se habent, sic et intellectus animae nostrae habet se ad ea quae natura sua omnium cognoscibilium sunt manifestissima ... Intellectus autem humanus, eo quod est animae intellectus, quae imaginatione distenditur et sensu patitur et alteratur, coniunctus est imaginationi et sensui. Et ideo incipit ab eo lumine quod est permixtum tenebris, et per separationem apud se factam tandem venit in intelligibile sincerum; propter quod est sicut visus nycticoracis in inceptione sua. Sed quia praexistentium cognitio multum confortat lumen ipsius, per studium facit, quod visus noctuae non habet. Venit enim ab intellectu obscuro ad lumen sincerum, et a lumine sincero coadunato visu venit ad lumen per-*

<sup>23</sup> ALBERTUS Magnus: *Metafísica* I, tr. 2, c. 4, Ed. Colon., t. 16,1, p. 21, 87 – p. 22, 6.

<sup>24</sup> Véase sobre este tema el bello y sugestivo estudio de C. Steel: op. cit. [nota 12]; aquí: p. 2.

<sup>25</sup> Id., p. 23ss.

*purum, et per gradus ascendens tandem accipit ipsum in fonte luminis, sicut aquila contuetur lumen in rota solis. Et haec est summa felicitas; et in eo finitur desiderium, quo omnes homines natura scire desiderant. Haec enim contemplabilia sunt naturae manifestissima, quia per se manifesta existentia omnibus aliis causa sunt manifestationis*<sup>26</sup>.

## 2. *Summa theologiae* (post 1270?)

En su obra tardía, redactada quizás con la colaboración de un asistente, se refiere San Alberto nuevamente a la inclinación de la inteligencia humana a conocer a Dios como causa de todo ser e inteligibilidad, con referencia explícita a Ps.-Dionisio:

*... nihil enim nisi intellectuale est intellectus divinus, prout ipse lux est et causa omnium intelligibilium; et ex illo nobis est scientia divina. Et hoc est quod dicit PSALMUS (XXXV, 10): 'In lumine tuo videbimus lumen' ... Hinc est, quod dicit AVERROES, quod scibile illud quod omnes homines natura scire desiderant, intellectus divinus est, prout primam habet influentiam super omnia intelligentia et intelligibilia, conferens intelligentibus virtutem, qua possint intelligere, et dans lumen intelligibilibus, quo movere possint intellectum ad actum intelligendi. Et hoc est quod dicit DIONYSIUS in libro DE DIVINIS NOMINIBUS Cap. IV, quod, 'intellectus divinus per omnes se expandit intellectuales vultus'*<sup>27</sup>.

La imagen del ave nocturna aparece nuevamente interpretada en el sentido del ascenso hacia la fuente primera de la luz, si bien en este caso con referencia a la teología o ciencia divina y al tema agustiniano del reposo en Dios. El fundamento del intelecto como realidad "cuasi divina" llamado a la contemplación, conforme al ideal de Aristóteles, sigue presente así como la concepción de la fe en tanto nueva luz que posibilita esa contemplación de la primera verdad a un nivel que trasciende la capacidad natural del intelecto. La fe juega el papel de una luz noética infusa, procedente de la Verdad primera, a modo de principio epistemológico que trasciende el nivel racional, aunque sigue siendo de orden intelectual. El intelecto del creyente y del teólogo se hace capaz, a través de la luz de la fe y del estudio, de contemplar la Verdad primera como con la mirada del águila, permaneciendo y "hallando su reposo" frente al sol:

---

<sup>26</sup> ALBERTUS Magnus: *Metaphysica* II, c. 2: Ed. Colon. t. 16, 1, p. 92, 70-73; p. 93, 81-p. 94, 6.

<sup>27</sup> Albertus Magnus: *Summa Theologiae*, Prologus: Ed. Colon. t. 34,1, p. 2, 26-30; 32-41.



*Haec etiam scientia [scientia divina] intellectui nostro maxime est applicabilis, et ideo in ipsa maxime quiescit anima ... Cuius ratio est, quod in nullo scibili quiescit animus, nisi deducat illud ad scibile primum ... Cum igitur iam constet, quod haec scientia est de scibili primo, prout lux luminum est in seipso et relucens in omnibus aliis, constat, quod in ipsa maxime quiescit animus hominis. Et si obiicitur, quod dicit PHILOSOPHUS [in II Metaphysicae], quod dispositio nostri intellectus ad manifestissima naturae est sicut dispositio oculorum vespertilionum ad lumen solis, oculus autem vespertilionis nihil videt in lumine solis, sed fugit ipsum, ergo et intellectus noster manifestissima et prima fugiet et non quiescet in eis: dicimus, quod accidit oculis vespertilionis, in quantum sunt vespertilionis, non in quantum sunt oculi. Oculi quippe herodii applicantur lumini solis in rota et quiescunt in ipso. Et sic accidit intellectui, in quantum noster est, hoc est cum continuo et tempore, reverberari a naturae manifestissimis et primis. In quantum autem intellectus est et quaedam natura divina, ut dicit PHILOSOPHUS in X ETHICORUM, nihil adeo convenit ei sicut quiescere in primis ... AUGUSTINUS in II CONFSSIONUM: 'Fecisti nos, domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te'<sup>28</sup>.*

*...intellectus noster diversis perficitur luminibus et elevatur; et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis, ex lumine autem fluente a superiori natura ad supermundana elevatur, quae potentia sola divina et voluntate sunt ... Et his lumine desuper influente assentit et certius ea scit quam illa quae ex lumine sibi connaturali accipit ... Et DIONYSIUS libro DE DIVINIS NOMINIBUS Cap. VII dicit, quod fides est lumen locans credentes in primam veritatem, et primam veritatem in ipsis immobiliter. Et ideo sub lumine illius accipitur, quod sub lumine connaturali accipi non potest<sup>29</sup>.*

*... duo modi sunt revelationis. Unus modus est per lumen connaturale nobis. Et hoc modo revelatum est philosophis. Hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine dei, ut dicit AUGUSTINUS in libro DE MAGISTRO, et hoc optime probatum est in LIBRO DE CAUSIS. Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia [scientia divina, theologia]. Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis ... Haec scientia [divina] non superfluit, sed valde necessaria est ad salutem. Ex illuminatione enim connaturali nobis non sufficienter innotescunt, quae ad salutem necessaria sunt...<sup>30</sup>*

<sup>28</sup> Id., p. 3, 10-11; 21-22; 25-43; 47-49.

<sup>29</sup> Id., I, tr. 1, q. 1 ad 2 et ad 3: p. 7, 35-42; 53-57.

<sup>30</sup> Id., I, tr. 1, q. 4 ad 3 et ad 6: p. 15, 41-50; 63-66.

### 3. Comentario a *De divinis nominibus* (aprox. 1248 o comienzos de la década de 1250)

Sin transcribir aquí textos referentes a la temática siempre presente en el Comentario a *De divinis nominibus* de la iluminación y del ascenso del intelecto hacia Dios como fuente primera de la luz, del ser y de la inteligibilidad, este pasaje permite percibir la distinción que establece Alberto de los dos modos de conocimiento, filosófico y teológico (*divinus*), con diversas modalidades y alcances de aprehensión. El conocimiento teológico incluye el momento negativo desarrollado por Dionisio respecto del modo (*modus*) con el cual se dan las perfecciones (*rationes*) en Dios en comparación con las realidades creadas. É. Wéber ve por ello en Alberto Magno, a través de su incorporación del método de Dionisio, el comienzo de una nueva etapa en la interpretación de Aristóteles y en consecuencia, en lo que hace a la relación entre Filosofía y Teología<sup>31</sup>.

*... duplex modus est, quod accipimus cognitionem de rebus, unus philosophicus et alter divinus. Philosophicus quidem modus est, secundum quod scientia nostra causatur ab entibus, quae subsunt nostro intellectui, vel quantum ad modum accipiendi scientiam. Si enim non subsessent nostro intellectui, intellectus noster non posset comprehendere ea ..., et sic nec cognosceret ea. Modus autem divinus est, secundum quod accipimus cognitionem ab eo quod est supra intellectum nostrum, inquantum illud immittit se nobis, non secundum proportionem suam, sed secundum potestatem intellectus nostri. Et ideo quando venit in illud, non figitur in ipso tamquam in aliquo determinato cuius fines vel essentiae vel virtutis vel operationis vel proprietatum inspiciat, sed sicut in quodam pelago infinito, in quo verius cognoscit, quid non est, quam quid est... Et ideo omnia quae invenit in rebus secundum modum philosophicum, negat ab eo propter oppositos modos accipiendi, et non quia res ipsa non verissime sit in eo<sup>32</sup>.*

### III

Entre varios otros estudios publicados con posterioridad a la aparición de la edición crítica del comentario a *De divinis nominibus* – y en parte de todo el *Corpus Dionysiacum* – merecen ser destacados los siguientes, por las pers-

---

<sup>31</sup> WÉBER É.: op. cit. [nota 13], p. 563: “Par l’insertion adroite dans la trame aristotélicienne de la méthode dionysienne de remontée vers le Principe ultime par les échelons que sont causalité, éminence et négation, Albert instaure une étape nouvelle dans l’histoire multi-séculaire des interprétations de la *Métaphysique* d’Aristote.”

<sup>32</sup> ALBERTUS Magnus: *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 7, § 15: Ed. Colon, t. 37,1, p. 348, 55-79.

pectivas de estudio futuro que abren. Me refiero a ellos considerándolos en base a tres grupos temáticos: 1. Filosofía y Teología en los comentarios a Pseudo-Dionisio, 2. Teología como “*scientia affectiva*”, 3. Filosofía y Teología (y la influencia del Pseudo-Areopagita) en el marco de la interpretación de la obra de Alberto en su conjunto.

1. La relación entre Filosofía y Teología en *De divinis nominibus* y en parte en *Super Mysticam theologiam* y las espístolas de Ps.-Dionisio ha sido tratada sobre todo últimamente por Édouard Wéber<sup>33</sup> y Maria Burger<sup>34</sup>. Wéber subraya la importancia de los comentarios de Alberto a Ps.-Dionisio y la influencia de la obra de éste en la comprensión de la relación entre razón y fe, Filosofía y Teología<sup>35</sup>. Alberto asume el tema de la tensión y del ascenso del intelecto del hombre hacia la Verdad primera, fuente del ser, del bien y de toda intelección. En los comentarios de Alberto al *Corpus Dionysiacum* se destaca una mayor integración entre Filosofía y Teología que en el *Comentario a las Sentencias*, y esta perspectiva ha de permanecer en las obras posteriores<sup>36</sup>. La fe, subraya Wéber, desempeña en Alberto el papel de un principio epistemológico superior, que supera el alcance natural de la razón, pero al mismo tiempo es interpretada en registro intelectual en base a una concepción del conocimiento muy vinculada a la doctrina de la iluminación. Estos dos modos de marcha intelectual –interpreta Wéber– se acercan e integran, de modo que las razones filosóficas pasan a ocupar un lugar menos extrínseco respecto de la teología –en comparación con el mencionado *Comentario a las Sentencias*–

<sup>33</sup> A un estudio suyo me he referido varias veces supra; véase además: WÉBER, É: L'interprétation par Albert le Grand de la Théologie Mystique de Denys le Ps-Aréopagite, en: MEYER, Gerbert / ZIMMERMANN, Albert (eds.): *Albertus Magnus. Doctor universalis: 1280/1980*. (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, 6). Mainz 1980, pp. 409-439; así como la introducción y notas en: ALBERT le Grand: *Commentaire de la «Théologie Mystique» de Denys le Pseudo-Aréopagite, suivi de celui des épîtres I-V*. Introduction, traduction, notes et index par Édouard-Henri Wéber, Paris, 1993.

<sup>34</sup> BURGER, Maria: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Dionysius-Kommentaren Alberts des Großen, en: AERSTEN, Jan / SPEER, Andreas (eds.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin 1998, p. 579-586; id.: Albertus Magnus: Kritische Anfragen an das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita, en: BOIADJIEV, Tzotcho / KAPRIEV, Georgi / SPEER, Andreas (eds.): *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9), p. 297-316.

<sup>35</sup> WÉBER, É: op. cit. [nota 13], p. 560: “On dispose désormais, avec le Commentaire sur les Noms Divins, d'une clef irremplaçable bien qu'oubliée pour éclairer de l'intérieur cette faveur pour la noétique néoplatonicienne qu'on a depuis longtemps observée chez le maître de Cologne.”

<sup>36</sup> Id., p. 561.

como “material epistemológico que, en la ciencia teológica, es informado por la luz infusa de la revelación”<sup>37</sup>. Los comentarios a Pseudo-Dionisio confirmarían el “estatuto intelectual de la fe”, y la presencia en Alberto de una “nueva epistemología”, marcada por la comprensión de la fe como “contacto noético con la Verdad primera y la beatitud increada”<sup>38</sup>.

En síntesis, la Filosofía, comprendida como un primer estadio de la revelación a través de la luz propia de la razón natural, es para Alberto necesaria y goza de una autonomía de método en su orden. La ciencia teológica, que implica, en la tensión de la inteligencia creada hacia la Verdad primera, una luz superior, está llamada a asumir los resultados del saber connatural aportado por la Filosofía (y por las demás ciencias), sobre todo a través de la vía negativa, para luego integrarlas a la luz de la fe “en una unidad superior, en la cual ellas son a la vez confirmadas y transfiguradas”<sup>39</sup>. M. Burger arriba en su estudio sobre el tema en el Comentario a *De divinis nominibus* a una conclusión análoga en cuanto a la legitimidad de uno y otro saber, si bien interpreta la relación entre Filosofía y Teología de un modo no tan armónico, hablando de una cierta fractura o fragilidad (“*Brüchigkeit*”), que atribuye a la tensión en Alberto entre una concepción aristotélica de la racionalidad y una “especulación neoplatónica”<sup>40</sup>.

La característica de la interpretación de É. Wéber es el acento puesto sobre la fe como luz noética y conocimiento intelectual, basado en el tema de Dionisio del descenso de la luz divina hasta lo íntimo del intelecto del creyente, y que aparece íntimamente relacionado a la temática de la “divinización” o “deificación” a través de la unión con Dios. Esta interpretación tiene el mérito de permitir distinguir la posición de Alberto de aquella de los representantes de una línea “voluntarista” o de la llamada “escuela franciscana”, que postulaban una superación del conocimiento de la fe a través del amor<sup>41</sup>. La acentuación puesta en la dimensión noético-intelectiva de la fe y sobre todo la identificación de ésta con la mística<sup>42</sup>, han dado lugar sin embargo a observa-

---

<sup>37</sup> Id., p. 582: “Les Commentaires sur Denys éclairent à souhait les formules ambiguës lisibles aux Sentences; celles qui pour expliquer le rôle du vouloir dans la foi se bornaient à faire mention de la volonté impliquée par l’intellect pratique et du consentement affectif chargé de compenser la non-évidence cognitive.”

<sup>38</sup> Id., p. 576ss.

<sup>39</sup> Id., p. 587s.

<sup>40</sup> BURGER, M.: op. cit. [nota 34], p. 126.

<sup>41</sup> En este sentido se menciona p. ej. la posición de Thomas Gallus en el mismo siglo XIII; cfr. LIBERA, A. de: op. cit. [nota 4], p. 289; WÉBER, É.: op. cit. [nota 13], p. 580.

<sup>42</sup> WÉBER, É.: op. cit. [nota 33], p. 409-419.

ciones críticas a la interpretación de Wéber<sup>43</sup>, que se compagina además con cierta dificultad con las expresiones de la tardía *Summa theologiae* de Alberto. Esta problemática aparece relacionada con el tema siguiente, y una mayor integración de ambos parecería deseable.

2. La caracterización de la Teología como “*scientia affectiva*” o integral, vinculada estrechamente al tema de las dimensiones intelectual y afectiva del conocimiento, ha sido tratada especialmente por Walter Senner y Christian Trottmann. En particular el primero desarrolla e interpreta esta expresión, un *proprium* de Alberto Magno, en términos que han sido en general acogidos por los estudiosos de la obra del Maestro de Colonia. Como se ha dicho, no se trata de una suerte de superación (*Aufhebung*) del *intellectus* en el *affectus*, ni de una reducción de la dimensión intelectual a la afectiva, sino de una cierta trascendencia de la división aristotélica de conocimiento teórico y práctico<sup>44</sup>. El acento estaría dado por la dimensión “integral” o incluso “holística” (“*ganzheitlich*”) de la Teología, en cuanto incluye todas las dimensiones del hombre (*intellectus* y *affectus*), orientándolas hacia la unión con Dios. Esta interpretación es compartida entre otros por Chr. Trottmann, quien subraya la dimensión escatológica de la ciencia teológica y busca precisar desde allí su estatuto noético<sup>45</sup>. El estudio de esta comprensión de la Teología merecería ser profundizada, teniendo en cuenta el conjunto los comentarios al *Corpus Dionysiacum*.

3. Por último, en los recientes estudios de Henryk Anzulewicz, la relación Filosofía – Teología y la influencia de Ps.-Dionisio aparece como marco de un intento de interpretación o de “reconstrucción sistemática” o “decodificación” de la estructura de pensamiento de Alberto Magno<sup>46</sup>. Según la tesis de

<sup>43</sup> Cfr. HOYE, William J.: *Mystische Theologie nach Albert dem Großen*, en: SENNER, W. (ed.): op. cit. [nota 14].

<sup>44</sup> SENNER, Walter: Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen, en: MEYER Gerbert / ZIMMERMANN, Albert (eds.): op. cit. [nota 33], p. 323-342. En este sentido es importante la advertencia de W. Senner, de no entender la expresión *scientia affectiva* como exclusivamente referida al *affectus* como dimension del alma: id., p. 168: “*Scientia affectiva* bedeutet nicht einen Primat des Wollens vor dem Erkennen, sondern das Übersteigen der Trennung von *scientia theoretica* und *scientia practica* hin zu einem ganzheitlichen, nicht anderen Zwecken untergeordneten, sondern auf das durch Gott geschenkte, den Menschen umfassend beseligende Heil hin ausgerichtete Wissen.”

<sup>45</sup> TROTTMANN, Christian: La théologie comme pieuse science visant la béatitude selon Albert le Grand, en: *Revue Thomiste* 98 (1998), p. 387-410.

<sup>46</sup> ANZULEWICZ, Henryk: Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie, en: HAMESSE, Jacqueline / STEEL, Carlos (eds.): *L'Élaboration du vocabulaire philosophique du Moyen Âge*. Turnhout

Anzulewicz, toda interpretación de la obra de Alberto desde un punto de vista ajeno a su propia intención y a su contexto, sea exclusivamente filosófico o teológico, está condenada a no percibir su trama sistemática, y a ver por eso en él simplemente a un recopilador de elementos extraños unos de otros. La “clave hermenéutica” decisiva para la interpretación de su pensamiento la ubica Anzulewicz en el paradigma de pensamiento del Ps.-Dionisio, que impregna, según él, toda la obra de Alberto y no solamente sus comentarios al *Corpus Dionysiacum*<sup>47</sup>. Los múltiples elementos filosóficos (algo análogo valdría para los elementos “científico-naturales” o de observación de la naturaleza), asumidos por Alberto de muy diversas fuentes, aparecerían integrados en una estructura de pensamiento marcada por tres momentos característicos, procedentes sobre todo de Pseudo-Dionisio, a saber: *exitus*, *perfectio*, *reductio*, entendidos respectivamente como origen o procesión de todo lo creado a partir de Dios, proceso de realización o perfección bajo las condiciones de la contingencia y regreso a Dios como Fin transcendente<sup>48</sup>. La utilización de fuentes filosóficas y científicas diversas – y el respeto de su validez y autonomía en su orden – aparecerían enmarcadas por un interés fundamentalmente teológico, con rasgos que permitirían considerar a Alberto como un autor sistemático<sup>49</sup>. Esta tesis implica ciertamente un proyecto bastante ambicioso, y la expresión “sistema” y aún “sistema cerrado” (“*geschlossenes System*”) a veces utilizadas por Anzulewicz<sup>50</sup>, pueden suscitar una cierta reserva. Sin embargo lo interesante de ella consiste sobre todo en la forma en que va siendo desarrollada, a saber, a través de la localización y explicitación de expresiones y conceptos fundamentales que aparecen repetidamente en las obras de Alberto<sup>51</sup>. Esta perspectiva de lectura e interpretación, más integradora y teoló-

---

2000, p. 369-396 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 8); Id.: Die Rekonstruktion der Denkstruktur des Albertus Magnus. Skizze und Thesen eines Forschungsprojektes, en: Theologie und Glaube 4 (2000), p. 602-612.

<sup>47</sup> ANZULEWICZ, Henryk: Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen, en: BOIADJIEV, Tzotcho y otros (eds.): op. cit. [nota 34], p. 251-295; aquí: p. 294s.

<sup>48</sup> Id., p. 285; 269-275. Anzulewicz ubica estos tres momentos como expresamente relacionados, en la perspectiva de la causalidad y de la luz, p.ej. en: ALBERTUS Magnus: *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. 2, tr. 1, c. 1, ed. W. Fauser: Ed. Colon. t. 17/2. Münster 1993, p. 61, 16-20: “... lumen primae causae tripliciter influat rebus, scilicet influentiam constitutionis ad esse et influentia irradiationis ad perfectionem virtutis et operis et influentia reductionis ad primum fontem ut ad boni principium...”.

<sup>49</sup> Id., p. 281.

<sup>50</sup> Id., p. 252.

<sup>51</sup> Véase p. ej.: Id., Die Denkstruktur... [nota 46], p. 388-396; Id., “Bonum” als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus, en: SENNER, W. (ed.): op. cit. [nota 14], p. 113-140.

gica, ofrece por tanto, una nueva y valiosa forma de acercamiento a la obra del *Doctor universalis*.

En conclusión, puede decirse que a través del progreso de la edición crítica de las obras de San Alberto Magno y de estudios recientes como los mencionados, se manifiesta crecientemente:

1. La importancia y el papel clave que corresponde al maestro de Colonia en la historia del pensamiento y de la relación entre Filosofía y Teología, p. ej. entre otras cosas, en orden a una interpretación históricamente fundada de autores y corrientes dependientes de él (Santo Tomás de Aquino, Mística renana y otros);
2. Cuán abierta se encuentra aún al cabo de más de siete siglos, la investigación sobre su obra en lo que hace a la valoración de su originalidad propia y en particular a la relación entre Filosofía y Teología;
3. La riqueza y actualidad que presenta su pensamiento, expresión particularmente bella del ideal de búsqueda de la Verdad a través de la valoración e integración de las diversas formas del saber, orientado siempre hacia la unión con Dios, la santidad, la comunión, la reconducción de toda la creación hacia Dios.