
La metafísica de Platón, según san Alberto Magno

David Torrijos-Castrillejo

Resumen

Aunque San Alberto Magno sea célebre por su asimilación del pensamiento de Aristóteles, tiene en alta estima a Platón. Con todo, Aristóteles orienta en buena medida la lectura de Platón y sus críticas contra éste se repiten a lo largo de la obra albertina. En particular, son recurrentes las objeciones presentadas en el primer libro de la Metafísica. Por consiguiente, estudiar con cierto detalle el comentario de Alberto sobre tales refutaciones —como hacemos en estas páginas— resulta de bastante interés. La crítica contra Platón se centra en su concepción de los universales y en la separación de las ideas. Por otra parte, Alberto acoge varias doctrinas de Platón pues, al igual que otros muchos autores cristianos, ve en el Timeo un planteamiento metafísico susceptible de ser compaginado con la fe. Asimismo, Alberto cree hallar una sustancial concordancia entre los pareceres de Platón y del estagirita en distintos puntos, inclusive la cuestión de la forma, por más que difieran en el modo de exponerla.

Palabras clave: San Alberto Magno, platonismo, metafísica, teoría de las ideas, materia y forma, universales.

Abstract

Although St. Albert the Great is known for his assimilation of Aristotle's thought, he holds Plato in high regard. Yet Aristotle largely guides Albert's understanding of Plato and Aristotelian criticism against him is repeated along Albert's work. The objections raised in the first book of the *Metaphysics* are especially recurrent. Therefore to study Albert's commentary on such objections in some detail, as we do in these pages, has considerable interest. Criticism against Plato focuses on his conception of the universal and the separation of ideas. Moreover, Albert assimilates several platonic doctrines because, like many other Christian authors, he sees in the *Timaeus* a metaphysical approach, which is susceptible to be combined with his faith. Albert also believes to find a substantial agreement between the views of Plato and Aristotle at various points, including the question of form, despite differences in their expositions.

Keywords: Albertus Magnus, Platonism, metaphysics, doctrine of ideas, matter and form, universals

1. Introducción

San Alberto Magno es digno de interés por ser uno de los máximos exponentes del aristotelismo latino en la época

en que fueron recibidas en occidente las obras del estagirita que suscitaron mayor polémica. Sin embargo, su obra no puede ser comprendida meramente como una nueva forma de aristotelismo, porque los elementos de pensamiento platónico y neoplatónico son muy significativos en él. Es más, Alberto mismo considera a Platón como un grandísimo filósofo y no le cabe duda de que nadie podrá considerarse iniciado en filosofía sin conocer su pensamiento (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 15, Ed. Colon., p. 89, vv. 85-87). Por otra parte, la influencia del neoplatonismo sobre él es manifiesta, algo que no puede sino suscitar simpatía por la figura de Platón, a quien tratará de armonizar con Aristóteles¹. Con todo, “el pensamiento de Alberto demuestra una estructura teológica, correspondiente al modelo neoplatónico, estructura que remite a Dios como el propio principio y fin de cada movimiento, tanto a nivel de la reflexión, como al nivel de la consumación existencial del hombre y de la

¹ “Albert hat auch die platonische Philosophie hochgeschätzt und in der Verbindung der aristotelischen und platonischen Gedankenwelt das Ideal des philosophischen Denkens gesehen” (GRABMANN, 1932, 14; ver LIERTZ, 1948, 54). “... Plato’s philosophy and Neoplatonic sources play a hermeneutically and systematically foundational role in Albert’s work and thought” (ANZULEWICZ, 2012, 596). Según Anzulewicz, Alberto asimila las tradiciones platónica y neoplatónica principalmente porque las cree complementarias con la filosofía aristotélica. En segundo lugar, estas tradiciones son incorporadas por Alberto en su propio esquema basado en la emanación, puesto que en ellas advierte gran compatibilidad con sus ideas cristianas acerca del mundo y de Dios. Véanse las referencias bibliográficas ofrecidas por dicho autor. Él mismo ha producido varios trabajos sobre la presencia de Platón y el platonismo en san Alberto Magno (sobre todo ANZULEWICZ, 2002) que han venido a completar la ya demasiado antigua monografía de GAUL, 1913.

realidad creada. Resulta, por tanto, secundaria la prevalencia de ciertas posiciones filosóficas en Alberto, pues decide subordinarla a este principio, según el criterio de la razón y de la conformidad con la fe cristiana” (ANZULEWICZ, 2011, 20). La perspectiva teológica de su acercamiento, le permite a Alberto corregir muchas doctrinas filosóficas. En ellas descubre varios errores: pocos en Aristóteles, algunos más en Platón. Sin embargo, en “metafísica prefiere él abiertamente el propio pensamiento ontoteológico de Platón, que le ofrece un enlace esencial con la teoría del ser aristotélica” (ibíd., 29).

Probablemente, Alberto no ha leído de Platón nada más que una sección del *Timeo* traducida por Calcidio (17a-53c)². Por tanto, sus fuentes son forzosamente externas en gran medida y Aristóteles se revela una de las más importantes³. Entre todas sus obras, el pasaje de mayor importancia para las críticas que Alberto dirige contra Platón son las páginas del primer libro de la *Metafísica* en las que el Estagirita hace referencia a su maestro. Los argumentos ahí apuntados son

² “Die in diesem Dialog entnommene platonische Kosmologie erschien als philosophische Vorstudie zur Schöpfungslehre in der christlichen Theologie: Das ‚in neidloser Gutheit überfließende Gute‘ läßt vermittleits seines Demiurgen, der mit dem Logos, also mit Christus identifiziert werden konnte, aus häßlicher Gestaltlosigkeit die geordnete Welt entstehen” (CRAEMER-RUEGENBERG, 2005, 27). Sobre la recepción del *Timeo* en san Alberto, véase ANZULEWICZ, 2006.

³ “Comme la quasi-totalité des médiévaux, Albert le Grand a connu Platon à travers le *Timée* et ses satellites : Macrobe, Calcidius, Cicéron et leurs surgenes médiévaux du XIIe siècle, à quoi il faut ajouter le témoignage d’Augustin, complété par celui de Némésius, d’Aristote et de ses commentateurs grecs, byzantins ou arabes” (DE LIBERA, 2005, 159; ver ENDRISS, 1886, 29).

empleados por Alberto en repetidas ocasiones a lo largo y ancho de su voluminosa obra⁴. Por esta razón, vamos a ocuparnos en este trabajo del comentario de Alberto acerca de esos textos. Se trata en realidad de una paráfrasis y no de un comentario literal al estilo de Averroes. Alberto glosa las palabras del filósofo griego añadiendo todo aquello que cree necesario para hacer comprensible el texto, a veces, debido incluso a razones lingüísticas, dada la escasa inteligibilidad de la traducción latina.

2. La exposición albertina de la metafísica de Platón

Los textos más importantes acerca de Platón en el primer libro de la *Metafísica* de Alberto aparecen en el tratado cuarto, capítulo duodécimo, al hilo de la referencia a él que hace Aristóteles en 987 a 29. El marco general del discurso aristotélico es la conocida pesquisa en busca de las cuatro causas y sus precedentes en los pensadores anteriores al estagirita mismo. Después de hacer un repaso de los presocráticos, llega hasta Platón. Alberto divide análogamente su paráfrasis, presentando primero las doctrinas de los distintos filósofos para refutarlas después, una vez han sido puestas de manifiesto sus propias ‘contradicciones’ internas.

⁴ “The main source for Albert’s repeated, at times sharp critique of Plato, which targeted selected points of Plato’s doctrine—for instance, his theory of Ideas—was Aristotle’s confrontation with his teacher (esp. *Metaph.* 1.9, 990a34-992a11)” (ANZULEWICZ, 2012, 598).

Platón está clasificado dentro de uno de los dos grupos de filósofos examinado por Alberto. Quizá a raíz de la comprensión de la historia del pensamiento expuesta por Juan de Salisbury y Pedro Abelardo, Alberto enumera tres grandes escuelas filosóficas, a saber, los epicúreos y los estoicos, frente a los peripatéticos (TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2013, lxxiii-lxxx). Si bien esto puede asombrarnos, Platón formaría parte, según Alberto, de la secta de los estoicos. Tal afirmación, ostensiblemente desacertada desde el punto de vista histórico, tiene una explicación sistemática, puesto que así lo agrupa con quienes ponían entes inmateriales como causas últimas de la realidad. En efecto, la característica específica de los epicúreos sería creer que los principios últimos de la realidad son materiales, mientras los estoicos los considerarían inmateriales. La escuela estoica habría sido inaugurada bien por Pitágoras, bien por Sócrates, bien por Hermes Trimegisto, destacando en ella Platón como su miembro más insigne⁵.

⁵ La etimología del término que distingue a los filósofos ‘epicúreos’ alude a la inutilidad del saber filosófico (De causis, l. 1, tr. 1, c. 2, Ed. Colon., p. 7, vv. 20-27); análogamente, el significado del nombre de ‘estoicos’ estaría relacionado con la forma poética con que escribían éstos: “Stoicorum autem nomen vel ‘facientes cantilenas’, vel ‘stantes in porticibus’ interpretatur. Et ratio nominis est, quia primi philosophantes in poematibus et philosophabantur. Poemata autem lege metri cantilenarum habebant modum. Quia autem maxime facta heroum cantabant, quae ante porticus cantabantur in theatris et in palaestris, propter hoc etiam ‘in porticibus stantes’ appellabantur. Propter quod etiam Dionysius loquitur de theologicis stoice icotibus figmenta quaedam theologica ad mystica referens per modum poetarum. Hoc autem maxime fecit Plato, Stoicorum princeps” (ibíd., c. 3, Ed. Colon., p. 9, v. 83 – p. 10, v. 6).

Siguiendo las noticias transmitidas por Aristóteles, Platón, en cuanto discípulo de Crátilo, habría asimilado los principios de Heráclito. Esto le habría llevado a conceder una sucesión de formas que se reemplazarían unas a otras continuamente, sin que se pudiera establecer un sustrato permanente en el mundo físico. Por consiguiente, las cosas sensibles no podrían ser el referente de ninguna afirmación científica porque se encuentran en continuo flujo. Eso sí, según Alberto, esta doctrina nunca fue abandonada por Platón, sino que siempre la sostuvo. Cuando se sometió a la enseñanza de Sócrates, Platón añadió a tales enseñanzas la aceptación de los conceptos universales. Puesto que éstos no residían en las cosas mismas, cambiantes e individuales, habían de encontrarse en las ideas: “Viendo que no hay nada finito y permanente en las cosas sensibles que sea la razón de todas las cosas, buscó elementos definitorios fuera de las cosas sensibles y así introdujo las ideas”⁶. Las ideas son, pues, aquellas “cosas que definen de modo común y que expresan el qué y por qué”⁷. Se trata de entidades

⁶ “... videns, quod in sensibilibus nihil est finitum et manens, quod sit ratio omnium, quaesivit diffinitia extra res sensibiles, et sic introduxit ideas” (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 13, Ed. Colon., p. 66, vv. 56-59). Para todas las traducciones del primer libro de la *Metafísica* de Alberto incluidas en estas páginas, sigo TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2013. El resto de traducciones son también mías.

⁷ “... talia communiter diffinitia et quid et propter quid dicentia appellavit existentium ideas et species” (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 12, Ed. Colon., p. 63, vv. 53-54). “Die Idee ist nichts anderes als eine species, ein allgemeines Wesen, an der partikuläre Substanzen auf substantielle, nicht etwa akzidentelle Weise partizipieren” (MOJSISCH, 1985, 32).

capaces de tales definiciones porque están desligadas del mutable mundo material. En esto Platón se distinguiría de los pitagóricos, los cuales eran también ‘estoicos’ y partían igualmente de seres inmateriales; los principios últimos eran para ellos los números, los cuales se transformarían en las cosas físicas. Platón, por el contrario, creía que las ideas permanecían inalterables y las sustancias corpóreas tan sólo ‘participarían’ de ellas. Para explicar esta participación, Alberto hace un largo inciso en el cual expone la metafísica de la emanación de las formas a partir del primer principio.

La interpretación albertina de Platón, pasada por el neoplatonismo, pone al inicio del mundo a Dios como causa de la cual dimana el ser a través de los dioses subordinados. El ‘Dios de los dioses’ (Deus deorum) sería el origen de una emanación encomendada a los dioses inferiores. Este flujo es comparado con una simiente y con la luz:

Platón dijo, pues, que el Dios de los dioses producía la simiente de toda la naturaleza y la entregaba a los dioses inferiores para que junto con Él la realizaran en las cosas físicas⁸. Esto, según él, se producía por

⁸ Como lo demuestra este otro pasaje, Alberto se está fundando en determinados pasos del *Timeo*: “Propter quod Plato dixit: ‘Dii deorum, quorum pater opifexque ego’ [Tim., 41a]. Et de formis post pauca subiungit: ‘Horum sementem ego faciam vobisque tradam, vestrum erit par exsequi’ [Tim., 48e]” (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 8, vv. 39-42; ver también v. gr. *Metaph.*, l. 1, tr. 3, c. 4, p. 34, vv. 70-71; *De nat. et orig. an.*, Ed. Colon., p. 31, vv. 55-56). De la misma manera, Alberto atribuye a esta metáfora de la semilla las palabras de Aristóteles en *Metaph.*, A, 6, 988 a 6 (probablemente tiene también en mente *Phys.*, I, 9, 192 a 20-23): “... sicut dicit Plato unam

la luz de la causa primera (...). Esta luz dijo que era la simiente de toda la naturaleza, puesto que por virtud suya se produce todo cuanto se hace. Esta luz se encuentra respecto de las cosas físicas como la forma del arte respecto de la materia, como la luz respecto del ser y de la sustancia de los colores y, en fin, como se halla la fuerza formativa, que está en el semen de los animales y principalmente del hombre, respecto de las figuras y de las especies de los miembros. La forma del arte no se introduce en la materia si no se aplica al poder de las manos del artífice, al poder del hacha, a las plomadas, a los aparatos de medida y a todos los instrumentos, por los que es trasladado desde la mente o el entendimiento práctico del artífice hasta la materia. De tal modo, tanto aquellas cosas a las que es trasladada como aquellas cosas con cuyos poderes es aplicada, la determinan por una parte, pero por otra toman forma a partir de ella. Puesto que la determinan, la adaptan a la condición particular que tiene la materia; puesto que toman forma a partir de ella, obran para que se produzca el ser, que es un acto de ella misma sola, pero no pertenece a ninguna de las cosas con las que es aplicada. En efecto, una casa no es el acto del hacha o de la plomada, formalmente hablando, sino que es un acto formal de la forma del

ideam entis omnia informare, sicut unus masculus implet multas feminas, secundum esse separatus ab eis, quod non faceret, si uni feminae per materiam esset coniunctus” (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 12, Ed. Colon., p. 86, vv. 18-21).

arte de construir una casa, la cual está en el alma del arquitecto. De igual modo se encuentra la luz respecto de los colores, ya que, como dijimos, la luz es una única y simple hipóstasis de todos los colores que, cuando es aplicada a una superficie clara en la que pueda difundirse plenamente gracias a que en ella se dan lo refulgente y lo definido en cantidad, entonces produce el blancor (...). En todos ellos [los colores] la forma que alcanza el color no es más que la forma de la luz. Por lo tanto, también todo objeto coloreado es visto según el acto, ya sea el efecto de lo luminoso, ya sea la forma de lo luminoso, que es la luz⁹.

⁹ “Plato enim dixit sementem omnis naturae facere deum deorum et tradere eum diis inferioribus ad par exsequendum in rebus physicis. Hoc autem dicebat fieri per lumen causae primae (...), et hoc lumen dixit esse omnis naturae sementem, eo quod secundum suam virtutem efficitur omne quod fit. Lumen autem illud habet se ad physica sicut forma artis ad materiam et sicut lux ad esse et substantiam colorum, et sicut formativa, quae est in semine animalium et praecipue hominis, se habet ad figuras et species membrorum. Forma enim artis non inducitur in materiam, nisi applicetur virtuti manuum artificis et virtuti securis et perpendicularium et omnium symmetriarum et omnium instrumentorum, per quae deducitur a mente sive intellectu practico artificis in materiam, et omnia in quae deducitur et quorum virtutibus applicatur, determinant ipsam et informantur ex ipsa. Et per hoc quidem quod determinant eam, coaptant eam particularitati materiae; et quia informantur ex ipsa, ideo agunt ad esse, quod est actus ipsius solius, et non alicuius eorum quibus applicatur. Domus enim non est actus securis vel perpendiculari formaliter loquendo, sed est actus formalis formae artis domificandi, quae est in anima architecti. Similiter autem lux se habet ad colores, eo quod, sicut diximus, omnium colorum lux est una et simplex hypostasis, applicata tamen superficiei clarae, in qua plene diffundi potest propter multum perspicuum terminatum, quod est in ea, producit albedinem (...). Et sic est de aliis colorum generationibus, ita quod in omnibus

La divinidad se comportaría como padre y faro de todas las cosas. La relación de Dios con las cosas sería asimismo análoga al artífice que dispone de la forma del artefacto en su mente y la plasma sobre la materia. Ésta es, pues, necesaria para que la virtualidad contenida en el arte —el hábito existente en el alma del artífice— se desarrolle en toda su extensión. Cuanto los instrumentos del artífice son capaces de producir no es sino el desenvolvimiento del ser aportado por la forma, sita en la mente de aquel. Cuando se producen los entes materiales, toda la energía que los pone en la existencia procede de la capacidad generativa de la forma. Es la forma aquella que los trae al ser y subsisten en la medida en que participan de ella¹⁰. Esta forma es plasmada en la materia gracias al generante o al artífice, los cuales poseen —aquel en su propio ser, éste en su mente— aquella forma producida. De modo análogo, toda forma está primero presente en la inteligencia divina, a continuación en las inteligencias separadas y al final en el mundo físico. La materia, por su parte, proporciona

lux, colorum existens hypostasis, determinatur et proprium generans huius vel illius efficitur. Et in omnibus forma, ad quam color constituitur, non est nisi lucis vel luminis forma. Propter quod etiam omnis color motivus visus est secundum actum, sive lucidi effectum sive formam lucidi, quae lux vel lumen est” (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 12, Ed. Colon., p. 64, vv. 7-48).

¹⁰ Según el pensamiento personal de Alberto, la forma trae consigo el ser y lo produce efectivamente en los entes finitos. Es más, la así llamada ‘forma del todo’ es el ser de cada cosa, frente a la ‘forma de la parte’ que constituye la forma que entra en composición con la materia y con ello provoca el ser de cada cosa: ver TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2013, xlii-lviii.

determinación a la forma, concretándola y ajustándola, restringiendo la amplitud del ser que posee en sí misma.

Según el Platón de Alberto, el ‘entendimiento paterno’, es decir, la inteligencia de Dios, sería una luz pura y simple, una idea sola, pero llena de virtud, de manera que en su poder estarían todas las formas que después es capaz de desplegar en el mundo. Esta inteligencia se derrama en los entendimientos inferiores, esto es, las inteligencias de las sustancias separadas, los motores de las esferas. Las inteligencias están jerarquizadas aportando cada una de ellas sendas determinaciones a la luz universal y pura procedente de Dios; así, ésta se ve cada vez más determinada y, simultáneamente, va siendo multiplicada. Las inteligencias tienen el cometido de desarrollar en el mundo material la luz de la inteligencia paterna y para ello la infunden sobre los cuerpos celestes primero y sobre los elementos sublunares después, para así extenderse a toda la realidad, adaptándose a la totalidad de las cosas, incluso las corruptibles, en las que tal luz se encuentra más ofuscada. También la materia misma va determinando la luz según su capacidad de recibirla. Por otro lado, la luz es siempre la misma, de modo que Platón habría reducido a una sola forma todas cuantas se encuentran en el mundo.

El proceso que acabamos de referir es denominado ‘ideación’, por cuanto infunde las ideas en la materia. Permítasenos resumirlo copiando el esquema de la metafísica platónica ofrecido por de Libera:

1. Todas las cosas han sido hechas por los dioses secundarios a los cuales el Dios de los dioses (el Demiurgo) ha confiado la “simiente de la generación”;
2. Estos dioses secundarios son las estrellas y las esferas celestes que “han puesto en movimiento la materia para producir la totalidad de las realidades generables”;
3. La simiente confiada a los dioses secundarios es una forma formans que forma la materia ad conveniens sibi in nomine;
4. El agente de la comunicación de la forma a la materia última es el “dador de formas”;
5. Esta comunicación de la forma a la materia puede ser denominada una “inducción”;
6. La forma inducida o introducida en ocasiones lleva el nombre de “imagen-copia” (imago), en cuanto imita la forma exterior a la materia, pero en otras ocasiones es llamada “eco” (resultatio) y otras veces se la llama “sombra” (umbra), en cuanto “se oscurece entrando en la materia”;
7. La forma-modelo, exterior a la materia, lleva el nombre de “ejemplar” (exemplar);
8. Esta causalidad ad par es una causalidad unívoca y en este sentido se cumple el adagio: “toda la obra de la naturaleza es una obra de la Inteligencia”, en cuanto lo unívoco engendra lo unívoco según una causalidad ejemplar¹¹.

¹¹ “1. Toutes choses ont été faites par les dieux secondaires auxquels le Dieu des dieux (le Démiurge) a confié la ‘semence de la génération’; 2. Ces dieux

Para comprender mejor los aspectos de este esbozo que pueden resultarnos novedosos, podemos completar nuestra visión de la comprensión Albertina de la metafísica platónica acudiendo a otros pasajes en los que vuelve a ser tratada. En primer lugar, podemos acudir a una página de la paráfrasis sobre una obra considerada por Alberto como la continuación de la Metafísica, a saber, el libro *De causis*. Nuestro autor comenta también esta obra, teniéndola por auténticamente aristotélica. Allí encontramos la misma fundamentación de la filosofía platónica como una respuesta a la situación de inestabilidad del mundo sensible:

Tratando de saber qué era el ser de cada cosa y viendo que la materia prima no es causa de ningún ente en absoluto ni puede serlo, aunque sea el sujeto que

secondaires sont les étoiles et les sphères célestes qui ‘ont mis en mouvement la matière pour produire la totalité des réalités engendrables’; 3. La semence confiée aux dieux secondaires est une forma formans qui forme la matière *ad conveniens sibi in nomine*; 4. L’agent de la communication de la forme à la matière dernière est le ‘Donateur de formes’; 5. Cette communication de la forme à la matière peut être appelée une ‘induction’; 6. La forme induite, ou introduite, porte tantôt le nom d’ ‘image-copie’ (*imago*), au sens où elle imite la forme extérieure à la matière, tantôt celui d’ ‘écho’ (*resultatio*), tantôt celui d’ ‘ombre’ (*umbra*), au sens où ‘elle s’obscurcit en entrant dans la matière’; 7. La forme-modèle, extérieure à la matière, porte le nom d’ ‘exemplaire’ (*exemplar*); 8. Cette causalité *ad par* est une causalité univoque, et c’est en ce sens que, selon l’adage, ‘toute l’œuvre de la nature est celle d’une Intelligence’, *i. e.* au sens précis où l’univoque engendre l’univoque selon une causalité exemplaire” (DE LIBERA, 2005, 164). Para trazar estos rasgos generales de la metafísica platónica, de Libera se ha apoyado no en nuestro texto sino en *Metaph.*, l. 11, tr. 1, c. 8, Ed. Colon., p. 468, v. 60 – p. 469, v. 3.

existe en acto según el ser gracias a otra cosa, dijeron que el dador de las formas era el principio de todas las cosas, el cual era el primer agente según la forma y daba todas las formas a partir de sí mismo¹².

Puesto que se trata de la primera causa agente, Dios, el dador de las formas¹³, ha de ser un agente unívoco, que es conceptualmente anterior al equívoco. Unívoco es aquel agente que provoca tan sólo una especie de efecto, mientras el equívoco es aquel que provoca distintos efectos. Así, el generante animal es, bajo este aspecto, un agente unívoco, pues el can sólo engendra canes; el cielo, en cambio, es equívoco, porque interviene en muchos efectos: no sólo origina calor y luz, sino también la generación de distintos animales, como moscas, lombrices, etc. La tesis arriba referida representa una conocida afirmación compartida por distintos autores medievales y atribuida por Alberto

¹² “Volentes enim scire, quid erat esse rei uniuscuiusque, et videntes, quod materia prima nullius rei penitus est causa vel esse potest, quamvis subiectum sit, quod per aliud aliquid secundum esse est in actu, universitatis principium dixerunt esse datorem formarum, qui primum agens est secundum formam et qui de seipso agentem causam posuerunt” (De causis, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 8, vv. 17-23).

¹³ Alberto se refiere muchas veces a Dios según Platón como el ‘dador de las formas’ (*dator formarum*), evocando así *Tim.*, 41c-d con una interpretación aviceniense: “Die Lehrmeinung des Platon von den seinsverleihenden, von der Materie getrennten Formen verbindet er mit einer platonisierenden, Avicenna und Theodorus zugeschriebenen Lehransicht von der Abkunft der Formen von einem Formgeber (*dator formarum*), welcher als eine getrennte, tätige Intelligenz (*intelligentia agens*) aufgefaßt wird” (ANZULEWICZ, 2006, 335). Ver DE LIBERA, 2005, 161; ANZULEWICZ, 2002, 270 y nota 207.

a Aristóteles, según el cual la primera causa tan sólo provoca un efecto: “La proposición ‘que de una cosa simple no procede sino una sola cosa’ fue escrita por Aristóteles en la epístola *Sobre el principio de todo ser y es admitida y explicada por Alfarabi, Avicena y Averroes*”¹⁴. El primer principio es, pues, el causante de todo ser y éste, en cuanto forma, es su efecto propio. De tal modo, continúa el libro *De causis* proporcionándonos otra larga explicación de las razones para sostener la teoría de las formas:

Todo lo que es hecho, posee algo que lo hace. Si tanto éste como aquél fuesen hechos, entonces se iría hasta el infinito o bien habría de existir un círculo entre las cosas que van a hacerse y las efectivamente hechas. Por consiguiente, convino que existiera un primer hacedor que no hubiera sido hecho. El hacedor no hecho es así perpetuo y eterno. El hacedor no obra al acaso o por suerte, sino fijándose en la razón y provoca lo hecho. Un hacedor eterno se fijará entonces en una razón perpetua o mudable. Si se fija en una razón mudable, se seguirá que la razón del hacedor al obrar será mudable, lo cual es del todo imposible. Si se tratase de una razón mudable, ésta misma habría sido hecha y estaría relacionada con alguna otra razón anterior a

¹⁴ “Adhuc fortissime objicitur: quia ab uno simplici non est nisi unum. Haec autem propositio scribitur ab Aristotele, in epistola quae est *De principio universi esse*, et ab Alfarabio et ab Avicenna et ab Averroee suscipitur et explanatur” (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 6, Ed. Colon., p. 13, vv. 68-72). Ver DE LIBERA, 2005, 83-86.

ella y así se iría hasta el infinito, cosa que repugna el entendimiento. Conviene, pues, que la razón por la cual se hace la cosa y por la cual es constituido el ser de la cosa sea perpetua. Por esta necesidad pusieron formas perpetuas. Dado que ninguna cosa que posee el ser en la materia es perpetua, se vieron obligados a suponer tales razones separadas subsistiendo en la luz del dador de las formas. Para él [sc. Platón], es lo mismo ser separado y estar en la luz del entendimiento. Entre estas formas, dijeron que aquellas que están en la materia eran imágenes o resonancias; imágenes, cuando imitan la especie de la razón; resonancias, cuando son deficientes en su imitación a causa de su inmersión en la materia. Dijeron que las cosas separadas eran como ciertos echmagios o sellos¹⁵. Las cosas selladas con cera o con otro tipo de sello cualquiera, no reciben la forma tal como el ser está en el sello sino según el ser susceptible de ser tenido por la cera. De tal modo, decían que las cosas hechas desde siempre procedían, por así decir, de ciertos sellos (aunque, en realidad, las cosas perpetuas son inmóviles; sólo las móviles han sido hechas). Boecio muestra ser de

¹⁵ Se trata del término griego *εχμαγεῖω*. Podemos encontrarlo también v. gr. en *De nat. et orig. an.*, Ed. Colon., p. 4, v. 66; *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 13, Ed. Colon., p. 66, v. 73; *Phys.*, l. 2, tr. 2, c. 2, Ed. Colon., p. 99, vv. 47-53; *De intellectu*, l. 1, tr. 2, c. 5, ed. Borgnet, p. 496. Ha sido tomado de la *Metafísica* (988 a 1) de Aristóteles; aunque aparezca también en el *Timeo* (50c), es probable que en este punto resulte Aristóteles más determinante para Alberto que Platón (DE LIBERA, 1990, 183-184).

tal opinión en la Consolación de la filosofía cuando dice: “¡Oh tú, fundador del orbe estrellado, que con sempiterna razón gobiernas el mundo!” Poco más adelante, añade: “Tú conduces todas las cosas según un ejemplo superior”. Igualmente, en el primer libro del *Timeo*: “El artista otorga prosperidad a su obra, tal como es necesario para que el formador de la efigie de su obra haga una imitación digna de su inmortal ejemplar, el cual permanece en su prístino estado”¹⁶.

¹⁶ “Formas etiam separatas esse dixerunt et perpetuas, sicut patet in *Timaeo* Platonis, hac ratione: Quia omne quod factum est, aliquem habet facientem. Si autem et ille factus esset, iretur in infinitum, vel oporteret circulum esse in facientibus et factis. Oportuit ergo quod factor primus factus non sit. Factor ergo non factus perpetuus et aeternus est. Factor autem faciens non casu vel fortuna facit, facit ad rationem inspiciens et referens facium. Factor ergo aeternus aut refert ad rationem perpetuam aut ad mutabilem. Si ad mutabilem, sequeretur, quod mutabilis ratio erit factoris aeterni in faciendo. Quod omnino impossibile est. Quia si mutabilis ratio est, et ipsa facta erit et relata ad aliquam quae est ante se rationem, et sic igitur iretur in infinitum, quod omnis refugit intellectus. Oportet igitur, quod ratio, qua fit res et qua constituitur esse rei, perpetua sit. Hac ergo necessitate formas posuerunt perpetuas. Et cum nihil habens esse in materia perpetuum sit, coacti sunt has rationes separatas ponere et consistentes in lumine datoris formarum. Separatum enim esse idem ei est quod est esse in lumine intellectus. Harum autem formarum eas quae sunt in materia, dixerunt esse imagines vel resonantias; imagines quidem si ad rationis speciem innitantur; resonantias autem, si propter immersionem in materiam ab imitatione deficiunt. Separatas autem esse dixerunt quasi quaedam echmagia vel sigilla. Sigillata enim cera vel quodlibet aliud a sigillo non recipit nisi formam non secundum esse, quod habet in sigillo, sed secundum esse, quod in cera habere poterit. Et hoc modo dicebant facta a perpetuis quasi a sigillis quibusdam procedere; cum tamen perpetua immobilia sint, mobilia autem ea quae facta sunt. Cujus opinionis Boetius esse videtur in *Consolatione philosophiae* [l. 3, m. 9, vv. 6-7] dicens: ‘O qui perpetua mundum ratione

En este largo pasaje, Alberto se centra en la cuestión de la causalidad: ha de darse necesariamente una causa eficiente última de la cual dependa asimismo la causalidad formal. Esta causa es la divinidad, quien posee en sí de modo originario todas las formas y las transmite a los entes que los reciben, de acuerdo con su capacidad de captarlas. Los paradigmas de todos los entes, según se hallan en Dios, son considerados por Alberto formas *ante rem*, frente a las formas tal como están en los seres generados, que serían formas *in re*. Finalmente, por participación de la luz de la primera causa, el entendimiento es capaz de captar las formas y en él se denominan formas *post rem*. Esta distinción del triple universal es, pues, atribuida por Alberto a Platón (DE LIBERA, 2005, 227-229).

Podemos atender ahora a una ‘digresión’¹⁷ introducida en el primer tratado del mismo libro primero de la *Metafísica* (l. 1, tr. 1, c. 8). Pues bien, además de imprimir las formas sobre las inteligencias puras, el intelecto divino actuaría sobre la inteligencia humana, la cual recibiría las formas de modo innato y —a diferencia del parecer de Aristóteles—

gubernas, stelliferi conditor orbis’. Et post pauca: ‘Tu cuncta superno ducis ab exemplo’. Et in I *Timaei*: ‘Operi fortunam dat opifex suus; quippe ad immortalis quidem et statu genuino persistentis exempli formans operis effigiem, honestum efficiat simulacrum, necesse est’ [*Tim.*, 28a]” (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 8, v. 52 – p. 9, v. 18).

¹⁷ Alberto denomina ‘digresiones’ a los capítulos en los que se completan más ampliamente los razonamientos expuestos por Aristóteles; en ellos, el comentarista se concede mayor libertad para aclarar a fondo aquellos puntos que considera importantes: ver *Phys.*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 1, vv. 9-42.

no por la experiencia sensible. La argumentación atribuida a los platónicos se basa en la necesidad de disponer de un término de comparación para juzgar sobre las cosas sensibles cuando éstas son experimentadas:

Dicen, pues, que aquel que busca a través de la experiencia, o bien encuentra el universal ya sabido, o bien no lo encuentra. En efecto, si no puede encontrarlo, la investigación es inútil. Si por el contrario lo encuentra, por algo sabe que lo ha encontrado una vez encontrado; o acaso ignora que lo ha encontrado, y entonces nunca dejará de buscar. Pero si sabe por algo, siendo así que no puede conocer sino lo semejante a lo semejante, es necesario que lo semejante ya tuviera en su interior aquello que encuentra; por lo tanto, todo cuanto puede ser descubierto consiste en unos hábitos semejantes anteriores e interiores. Pues dos cualidades o formas en todo semejantes y de la misma especie no pueden producirse según el mismo aspecto siendo adquiridas en el mismo. Puesto que en el alma intelectual hay ya un hábito semejante a lo que se busca, no se genera nada en el alma por la experiencia y la doctrina, sino que el alma es estimulada por éstas para recordar lo que sabía antes¹⁸.

¹⁸ “Quod enim dicunt eum qui quaerit experimento, aut invenire scitum universale aut non invenire: et si quidem non potest invenire, frustra est inquisitio. Si autem invenit, per aliquid scit se invenisse, quando invenit, aut nescit se invenisse, et tunc numquam cessabit ab inquisitione. Si autem per aliquid scit, cum non sciatur nisi simili simile, oportet, quod simile ei quod

Todo el conocimiento sería, pues, anamnesis de las formas infundidas en el alma por el intelecto divino, ante las cuales se nos ofrecen los datos sensibles. Alberto cree que, ciertamente, en el ser humano existe cierta presencia incoativa de las formas en el entendimiento¹⁹, del mismo modo que está incoado todo acto en su potencia. Además, en el caso del conocimiento científico, los sujetos poseen también noticias procedentes de las autoridades reputadas, que se memorizan con tan sólo retener los términos, sin uso alguno de la experiencia. Sin embargo, igual que la materia posee potencialmente cualquier forma y no dispone de ella hasta que la adquiere por el movimiento, así tampoco el entendimiento posee las formas en acto hasta que éstas son actualizadas por la experiencia. En definitiva, Platón tiene razón en afirmar que es menester tener una semejanza de la cosa en el alma para conocerla, pero aquella semejanza sólo incoada no es suficiente para alcanzar ciencia, pues es meramente imperfecta.

invenit, iam intus habuit; ergo omnium, quae inveniri possunt, iam ante intus sunt similes habitus. Duo autem per omnia similes et eiusdem speciei qualitates et formae non possunt fieri secundum idem in eodem fieri. Cum igitur sit iam in anima secundum intellectum similis cum quaesito habitus, per experimentum et doctrinam nihil generatur in anima, sed per talia exci-tatur anima ad reminiscendum ea quae prius novit” (*Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 8, Ed. Colon., p. 12, vv. 17-33).

¹⁹ “Conforme a la concepción platónica y neoplatónica, que a través del Pseudo-Dionisio se adaptó al cristianismo y se transmitió a la escolástica, acepta Alberto que el entendimiento semejante a Dios está impregnado de representaciones de las ideas creadoras de Dios y de las causas naturales de las cosas por parte del creador, las cuales habilitan al hombre para un conocimiento intuitivo de la verdad de las cosas” (ANZULEWICZ, 2011, 34).

Por último, en el capítulo decimotercero (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 13), Alberto trata de los números según el parecer de Platón. Con base en las palabras de Aristóteles (987 a 14), cree que Platón origina las cosas materiales a partir del ‘uno’ más la pareja de ‘lo grande’ y ‘lo pequeño’. Esta información puede ser completada retornando al pasaje del libro *De causis* al que antes nos referíamos, donde encontramos algunas palabras acerca del papel desempeñado por los números en el planteamiento platónico:

Ninguna forma es sellada en la materia sino con la proporción de las cosas numeradas, que son la forma y los principios que las determinan a adquirir esta materia o esta otra, así como las potencias de la materia que determinan para la recepción de la forma. De tal modo, en todo lo hecho existe una proporción de lo numerado. Puesto que el número es doble, a saber, el que numera y el numerado, la proporción será doble. Si se pregunta cuál de éstos sea anterior al otro y principio suyo, resulta que el número que numera es principio del número numerado (...). Por esta razón, al inicio de la *Aritmética* [de Boecio] se dice que la aritmética es anterior a las demás ciencias del cuadrivio, no sólo porque el artesano forma todas las cosas mirando los números sino también debido a una consecuencia natural. En efecto, si no existe el número, tampoco habría triángulo, ni cuadrado, ni la irradiación trigonal o cuadrada, ni el diatesarón ni

el diapente. Movidos por esta razón, decían que los números eran principios²⁰.

Según Alberto, los números serían esenciales para los platónicos en orden al desarrollo de los seres generados y, por tanto, determinarían su existencia. Puesto que en los entes celestes así como los seres físicos pueden ser observados rasgos numéricos, éstos deberían precederlos desde un punto de vista metafísico. En particular, hemos de llamar la atención sobre la noción de ‘proporción’ que señala uno de los rasgos propios de las cualidades formales de los seres y puede ser entendida desde el punto de vista numérico. Además, la extensión misma puede ser referida a características matemáticas y a partir de ahí cabe reducir a combinaciones de figuras geométricas los volúmenes

²⁰ “Nulla enim forma sigillatur in materia nisi proportione numeratorum, quae sunt principia et formam determinantia ad materiam hanc vel illam et potentias materiae determinantes ad formae susceptionem. Et sic in omni facto est proportio numeratorum. Cum vero duplex sit numerus, numerans et numeratus, erit etiam duplex proportio. Si autem quaeratur, quis horum sit ante alium et alterius principium, constat, quod numerus numerans principium est numeri numerati. Prius enim et principium est, a quo non convertitur consequentia. Posito enim numero numerato ponitur de necessitate numerus numerans et non convertitur. Numerus ergo numerans omnis numerati est principium. Cum igitur in numerato constituentur ea quae fiunt, constat numerum eorum quae fiunt, esse principium. Propter quod in principio *Arithmeticae* [Boethius, *De instit. arithm.*, l. 1, c. 1] dicitur arithmetica esse priorem aliis quadrivialibus scientiis non solum propter hoc quod ad numerum respiciens omnia constituit opifex, sed et naturali communia. Quia si non sit numerus, non erit triangulus neque quadratum neque trigona vel quadrata radiatio nec diatesseron nec diapente. Hac igitur ratione moti numeros dicebant esse principia” (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 9, vv. 30-53).

físicos. Por último, éstos pueden ser a su vez reducidos a los dos principios fundamentales de la extensión que serían, según Platón, lo grande y lo pequeño.

3. La crítica albertina de la metafísica de Platón

Después de haber expuesto la doctrina platónica en el tratado cuarto, Alberto pasa a exponer sus errores en el tratado quinto. Debido a una repetición del texto de la *Metafísica*, algunos de estos argumentos serán conscientemente reiterados por Alberto. Efectivamente, en M, 4-5 (1078 b 34 – 1080 a 8) volvemos a encontrar la sección 990 b 2 – 991 b 8. Por tal razón, en *Metaph.*, l. 12, tr. 1, cc. 5ss., se halla un paralelo de las páginas que vamos a comentar a continuación.

En primer lugar, Alberto objeta a Platón en el capítulo quinto (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 5) haber empleado las ideas para asignar un número a cada cosa sensible, pero esto no es legítimo, porque éstas no pueden ser enumeradas por algo externo a ellas. Además, existen muchos individuos en cada especie, de manera que es menester admitir una forma por cada individuo -algo que negaría Platón-.

En el capítulo sexto, Alberto objeta a Platón que el razonamiento no puede fundarse en las especies separadas, sino en las formas tal como están en las cosas mismas: “Se silogiza acerca de ellas [sc. las cosas demostradas] más bien mediante el universal abstraído por ellas en el entendimiento y no se puede silogizar acerca de ellas a no ser que él fuera

el ser de las mismas”²¹. No es menester que el universal se halle precedentemente separado sino que el entendimiento mismo se encarga de abstraerlo partiendo de las cosas sensibles mismas (ENDRISS, 1886, 85).

Alberto no parece captar el razonamiento al que apela Aristóteles cuando menciona el absurdo del ‘tercer hombre’ (990 b 17), sino que la refiere al entendimiento. Como es sabido, Aristóteles mismo afirma que el entendimiento del hombre -o una faceta suya- sí posee un ser separado (*De an.*, III, 4, 429 b 22; 5, 430 a 22). Ahora bien, Alberto piensa que esta circunstancia podría presentarse como un argumento a favor de la separabilidad de las ideas. Sin embargo, esto no es así porque “el hombre es tercero”²², es decir, ciertamente el entendimiento constituiría la definición de lo específicamente humano, pero la inteligencia, pese a ser separable, se halla en un tercer puesto: está detrás de los entes respecto de los cuales no se puede efectuar un acto del entendimiento sino sólo es posible disponer de una imagen; también es posterior a las cosas sensibles de las cuales se puede extraer una noción universal por el entendimiento. En otras palabras, antes de existir separados de las cosas, los universales están en ellas y, por otra parte, que el entendimiento posea su ser separado no obliga a suponer que los universales también subsistan por sí mismos.

²¹ “Sed per universale abstractum in intellectu ab eis [sc. sensibiliter demonstratis], syllogizatur de eis, nec posset de eis syllogizari, nisi esset esse ipsum” (*Metaph.*, I, 1, tr. 5, c. 6, Ed. Colon., p. 76, vv. 47-49).

²² “... homo est tertius” (ibid., Ed. Colon., p. 77, v. 8).

Al suponer las ideas anteriores a las cosas procedentes de ellas, se siguen consecuencias absurdas, contradictorias con los mismos presupuestos asumidos por los platónicos. En efecto, supuesto que “todo predicado común y esencial que reúna bajo sí una multitud de cosas contenidas sea anterior a éstas en la naturaleza, el tiempo y la razón”²³, entonces la idea de número sería anterior a todo número dado; por ende, también sería anterior a la unidad y la díada que deberían constituir los principios de los demás números.

En el capítulo séptimo dirige una tercera crítica a Platón, en la cual expone lo esencial del argumento aristotélico del ‘tercer hombre’. Se funda en la necesidad de establecer un predicado común que pudiera aplicarse tanto a las ideas —de las cuales, en cuanto universales, participan las cosas—, como a las cosas mismas. Esto llevaría al absurdo de suponer que la idea se predicaría entonces de las cosas y de las ideas de modo unívoco. Tal cosa es imposible, pues semejante predicación sólo podría ser equívoca. No puede afirmarse un mismo predicado esencial de entidades por entero dispares sólo en virtud de una semejanza extrínseca, como no es igualmente ‘hombre’ Sócrates y la estatua que representa su efigie.

En el capítulo octavo se pone en entredicho que las ideas sirvan como causas eficientes del movimiento para las cosas sensibles. En tal caso, sería necesaria su presen-

²³ “... oportet, quod omne predicatum essentiale, colligens multitudinem contentorum sub ipso, prius sit ipsis natura, tempore et ratione” (ibíd., vv. 24-27).

cia en la materia, algo imposible si, tal como dice Platón, son trascendentes. Según Alberto, “aquello que mueve la materia está en la materia y de otra manera no la movería”²⁴. Es menester la presencia para que se dé el contacto y así la acción²⁵. En segundo lugar, las ideas tampoco aportan nada al ser de las cosas sensibles, pues no son sus substancias. Si lo fuesen, entonces desaparecerían con su destrucción, pero si permanecen inalteradas —ateniéndonos a las palabras de Platón— significa que no forman parte de su ser²⁶. Ahora bien, puesto que “los principios del ser y del conocimiento de una cosa son los mismos”²⁷, entonces tampoco aportan nada al conocimiento de los entes sensibles. Más adelante (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 13, Ed. Colon., p. 86, vv. 60-68) dirá Alberto que las ideas, por estar separadas, constituirían un cuarto objeto de estudio y, por tanto, un cuarto género de ciencia, distinto de los

²⁴ “... movens materiam est in materia et aliter non moveret eam” (ibíd., c. 8, Ed. Colon., p. 79, vv. 6-7).

²⁵ Así se expresa también en otro lugar: “Si igitur sit primum movens nullo modo tangens id quod movet, sed separatum ab ipso, procul dubio non movebit, quia quod non tangit, non agit, et quod non agit, in acto non inducit passionem. Inutile ergo est ad facturam agens separatum” (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 4, Ed. Colon., p. 10, vv. 13-18).

²⁶ El mismo argumento se repite algo más adelante: “Substantia enim est esse eius cuius est substantia, et non habet aliud esse ab ipso, ita quod destructis illis quorum est substantia, impossibile est aliquid remanere substantialium secundum esse. Quomodo ergo erunt ideae separatim secundum esse cum sint substantiae rerum?” (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 9, Ed. Colon., p. 81, vv. 2-6).

²⁷ “... eadem sint principia essendi rem et cognoscendi ipsam” (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 8, Ed. Colon., p. 79, vv. 32-33).

tres acostumbrados (las ciencias divinas, las matemáticas y las físicas); pero esto sería absurdo porque ya la ‘ciencia divina’ (la metafísica) se ocupa de las causas últimas. Al inicio del libro, Alberto nos había alertado con antelación sobre el error de Platón al establecer equivocadamente el orden de las distintas ciencias, pues las realidades físicas no se fundan en los seres matemáticos²⁸.

En este punto, Alberto comienza una disquisición sobre la presencia de las formas en la materia. En primer lugar, se plantea la posibilidad de que las formas estén mezcladas en la materia, del mismo modo como todo ingrediente de una mezcla subsiste por separado antes de verse envuelto en ella. Sin embargo, apelando a la teoría de la materia, la forma y la privación expuesta en la *Física* de Aristóteles, Alberto niega que las formas estén mezcladas. Mediante el movimiento, es educida una forma que antes existía en la materia tan sólo potencialmente, pero de la cual se veía

²⁸ “Cavendus autem hic est error Platonis, qui dixit naturalia fundari in mathematicis et mathematica in divinis, sicut tertia causa fundatur in secunda et secunda fundatur in primaria, et ideo dixit mathematica principia esse naturalium, quod omnino falsum est. Et causa erroris fuit, quia videbat consequentiam sine conversione inter physica et mathematica et divina, quia esse mobile est esse continuum et esse continuum est esse simpliciter, et non convertitur, et substantia mobilis est substantia continua et substantia continua est substantia, et non convertitur. Et quia id a quo non convertitur consequentia, est natura et causa prius et ante id quod antecedit in consequentia, ideo posuit dimensiones mathematicas principia esse physicorum” (*Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 2, vv. 30-44). “Albert claims that the Platonists failed to distinguish mathematical quantity from corporeal quantity and failed to see that corporeal body is prior in being to mathematical body” (SNYDER, 1996, 67).

privada la materia. Según la interpretación de Alberto, la forma y la privación forman parte de la materia en cuanto materia, llegando a admitir que las formas están presentes en la materia “según incoación” (*secundum incoationem*), pues la forma pertenece intrínsecamente a la noción de materia²⁹.

Además de la anterior postura, Alberto presenta otras dos interpretaciones sobre la presencia de las formas en la materia. La primera de ellas se la atribuye a Platón y consistiría en atribuir las formas a un ‘dador’ externo, de modo que “son como materias sobrepuestas pero no intrínsecas en virtud del ser y de la intelección de la materia”³⁰. Según este punto de vista, las formas estarían en cierto modo mezcladas en la materia. La segunda de estas teorías es la de Anaxágoras, quien también supondría las formas mezcladas, pero latentes. Para ninguna de ambas posturas las formas resultan ser intrínsecas a la materia, sino ciertos sobreañadidos a ella. Tales hipótesis se explican, según Alberto, en virtud del filosofema admitido comúnmente por todos los antiguos pensadores, a saber, la imposibilidad de extraer algo de la nada. Por el contrario, Alberto cree mejor

²⁹ Sobre el estatuto ontológico de la materia en san Alberto, véase v. gr. DEWAN, 1984; SNYDER, 1996. Mientras Dewan cree que la materia tendría para Alberto cierto ser independiente de la forma, Snyder cree que nuestro autor contempla la materia prima como pura potencialidad. Ver TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2013, xli, nota 116; TWETTEN, BALDNER, SNYDER (2012).

³⁰ “... formae sunt sicut materiae superlinitae et non intrinsecae per esse et per intellectum materiae” (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 8, Ed. Colon., p. 79, vv. 68-70).

la posición de Aristóteles, quien incluyó todas las formas en la potencialidad de la materia.

En el capítulo noveno, son glosadas las severas palabras del estagirita (991 a 21) que tachaban de vacuidades y meras metáforas poéticas el hablar de los platónicos sobre la participación, cuando suponían al demiurgo haciendo el mundo a ejemplo de las ideas. Aparentemente, Alberto da la vuelta al discurso de Aristóteles:

Los que inventaban poemas tales fantaseaban veladamente, queriendo significar mediante una metáfora corporal la universalidad del poder operativo del primer entendimiento, el cual produce todas las cosas directamente aunque obre según el ejemplar de cada cosa. Pero decir esto sencilla y propiamente, sin metáfora, es verdadero. Sin embargo, constituye palabras vacías porque para que la razón del agente sea perfecta no se requiere sino que tenga cabe sí la forma que es principio de la acción. El entendimiento agente posee esta forma mediante la forma que es su ciencia, mientras que el agente que obra naturalmente la posee pues ella misma es la forma por la cual está presente en él el actuar mismo; luego ninguno de estos dos agentes necesita de un ejemplar fuera de sí en el que fijarse cuando obra³¹.

³¹ "... Poëmata enim fingentes talia sub integumentis mentiuntur, volentes corporali metaphora significare universalitatem virtutis operativae primi intellectus, qui omnia recte producit, ac si producat ad exemplar unumquodque. Dicere autem hoc simpliciter et proprie sine metaphora esse verum:

Ciertamente, el esfuerzo de Alberto por compatibilizar a Platón y Aristóteles entre sí es manifiesto, pero en este caso no afirma nada que no corroboraría este último, pues también él afirma que el agente técnico obra gracias a la forma presente en su entendimiento y el agente natural gracias a la forma que existe en él mismo, a semejanza de las cuales aquél produce su artefacto y éste engendra su descendencia. Por consiguiente, en muchos cambios artificiales y naturales no media ejemplar alguno y no tiene sentido apelar a él.

En adición a esto, si se admite la teoría de Platón, se supondrá “la existencia de ejemplares a causa de los predicados comunes con los que los particulares son unidos” luego “habrá tantos ejemplares cuantos predicados comunes existan y sean predicados propios” de una cosa³². Sería, pues, necesaria la existencia de tantas ideas cuantos predicados quepa hacerse de una cosa, es decir, no sólo habría de existir la idea de Sócrates, sino también las ideas de bípodo, sustancia, etc.

vaniloquium est, quia ad perfectam rationem agentis non requiritur, nisi quod formam, quae est principium actionis, apud se habeat. Hanc autem formam habet agens intellectus per formam, quae est scientia sua, et naturaliter agens habet eam, quia ipsa est forma, per quam inest ei agere; et ideo neutrum agens indiget exemplari extra, ad quod inspiciat, quando agit” (ibíd., c. 9, Ed. Colon., p. 80, vv. 29-41).

³² “... quoniam cum secundum Platonem exemplaria ponantur propter communia praedicata, quibus uniuntur particularia, erunt tot exemplaria, quot sunt praedicata communia, quae sunt praedicata per se, ex quibus scitur et syllogizatur” (ibíd., vv. 50-55).

El capítulo décimo pretende refutar la condición de principio que tenía el número asociado a las ideas. Comienza recordándonos la postura de Platón al respecto:

Platón no sólo supuso que las ideas eran formas de las cosas y principios, sino dijo también que las especies eran número, como dijimos antes. Pero no dijo que aquel número que está en el género perteneciente a una cantidad discreta fuera principio, sino más bien aquel número que es propio de las especies y de las ideas. Dijo que éstas, gracias a los números y a las proporciones de los números, disponían las cosas unidas en composiciones armónicas tanto respecto de la parte de la forma como respecto de la parte de la materia. Por lo cual, dijo que el número era triple, a saber, el instrumental, por el que la cantidad discreta es proporcionada y medida, el formal, por el que cualquier cosa es puesta en su número y es constituida en la proporción del número, y el material, que consiste en las cosas sensibles dispuestas en la proporción del número³³.

³³ “Plato autem non solum posuit ideas esse formas rerum et principia, sed etiam dixit species esse numerum, sicut diximus superius. Non autem dixit numerum illum qui in genere est discretæ quantitatis, esse principium, sed potius illum numerum qui est specierum et idearum. Has enim dixit numeris et numerorum proportionibus iunctas constituere res in harmonicis compositionibus tam ex parte formæ quam ex parte materiæ. Propter quod triplicem dixit esse numerum: instrumentalem videlicet, quo redditur et mensuratur entium discreta quantitas, et formalem, quo res quælibet ponitur in numero

Por consiguiente, según Alberto, Platón habría supuesto la existencia de un número para cada individuo, así como para sus especies y los géneros en que éstas podrían verse envueltas. La cuestión decisiva es si tales números podrían ser verdaderas causas, pues no basta afirmar su eternidad: “Que algo sea eterno no lo convierte en causa, sobre todo en cuanto la forma es causa y principio, sino más bien lo será aquello que lo constituya esencialmente y pertenezca a su ser”³⁴.

Alberto mira con mejores ojos la posibilidad de que las palabras de Platón sean tomadas como una manera metafórica de referirse a la forma en cuanto armonía musical, porque esto significaría la proporción existente entre distintas cosas. Semejante proporción existe realmente entre los componentes de cada individuo a fin de que el todo resulte bien compuesto. Sin embargo, al considerar las cosas reales como números, se siguen varias aporías:

... partiendo de lo que pertenece a una especie y naturaleza, no se produce nada en absoluto, pues a partir de la suma de un hombre más un hombre así como a partir de un asno más un asno no se hace nada. No existe entre tales cosas una proporción sino de igualdad y semejanza. Por el contrario, la proporción en la que

et constituitur in proportione numeri, et materialem, qui est res sensibiles in proportione numeri constitutae” (ibíd., c. 10, Ed. Colon., p. 81, vv. 28-40).

³⁴ “Quod enim aliquid sit sempiternum, non confert ei, quod sit causa, praecipue prout causa et principium est forma, sed potius hoc quod essentialiter constituat ipsum et sit de esse ipsius” (ibíd., vv. 60-64).

son constituidas las cosas es la disposición de cosas diversas respecto a un aspecto, según cierto término medio aritmético, geométrico o musical. Además, un segundo inconveniente es que, si supusiésemos que algo se produce a partir de tales cosas, el todo pertenecería a la misma especie y así todas las cosas pertenecerían a la misma especie, pues las ideas serían producidas en la misma especie a partir de las mismas unidades y, con las ideas de una misma especie, las cosas ideadas sensibles serían producidas en una misma especie. Asimismo, se seguiría un número infinito de otros inconvenientes³⁵.

Evidentemente, no se puede operar con individuos reales del mismo modo que se hace con números, cuya suma engendra un nuevo número, distinto de los anteriores; por el contrario, los individuos reales no producen una nueva entidad al ser sumados. En segundo lugar, Alberto muestra que las disposiciones geométricas, aritméticas o musicales ‘producen’ entidades de su misma especie. Por

³⁵ “Quorum principale est, quod ex his quae sunt unius speciei et naturae, nihil fit omnino, quia ex homine et homine et asino et asino nihil fit, et non est inter ea proportio nisi aequalitatis et similitudinis. Proportio autem, in qua res constituuntur, est diversorum ad unum secundum aliquam medietatem arithmetica vel geometrica vel musica habitudo. Secundum autem est, quod etiam, si ponamus aliquid fieri ex talibus, totum esset eiusdem speciei; et sic omnia essent eiusdem speciei, quia ex eisdem unitatibus fierent eiusdem speciei ideae, et ex ideis eiusdem speciei fierent eiusdem speciei ideata sensibilia. Et alia infinita sequuntur inconvenientia” (ibíd., p. 82, vv. 49-61).

lo tanto, si todas las cosas fueran originadas a partir de tales principios, el resultado caería siempre en una misma y sola especie, de manera que sería inexplicable la multiplicidad de especies apreciable en el mundo. Análogamente, los números mismos, estando separados tanto de las ideas como de las cosas sensibles, no tendrían materia alguna a partir de la cual pudieran establecerse diferencias; luego todos los números serían iguales. Por otra parte, dado que estos números ideales no se cuentan en el género de la cantidad discreta, debería establecerse otro género de número para ello; pero esto significaría admitir cuatro tipos de número, a saber, el aritmético, de género determinado, un género indeterminado de números, el cual constituiría las ideas en su ser formal, amén del número de las ideas y del número de las cosas formadas.

El número que establece las ideas constituye cierto intermediario entre el número aritmético y las ideas formadas, de un modo similar a cuanto sucede en el mundo físico, donde ciertas sustancias tienen un puesto intermedio entre unas y otras. Asimismo, entre las ideas y las cosas formadas por ellas han de estar los ‘números de las ideas’ que ayudan a las ideas a establecer las cosas según determinadas proporciones. Finalmente, Alberto concluye que la unidad no puede explicar la multiplicidad, porque si todas las cosas dependieran de una sola forma, serían específicamente idénticas, al contrario de lo que sucede en la realidad.

El capítulo undécimo ataca la teoría de Platón por la cual las sustancias serían reducidas a los principios de los números. Los principios del número, en cuanto relativo a la cantidad, son 'lo grande' y 'lo pequeño' y éstos se remontan a los primeros contrarios del número, a saber, 'lo mucho' y 'lo poco'. Por lo tanto, 'lo largo' y 'lo breve' serán los principios de las líneas, así como 'lo amplio' y 'lo estrecho', los principios de las superficies. Sin embargo, no es posible formar volúmenes a partir de superficies, ni superficies a partir de líneas, ni líneas a partir de puntos, porque el género de extensión característica para cada uno de los grupos mencionados es específicamente distinto (y el punto es inextenso). Por lo tanto, no se puede identificar la unidad con el punto, dado que los puntos no engendran figuras extensas, a diferencia de la unidad.

En el capítulo duodécimo enfoca la crítica contra Platón con base en la imposibilidad de establecer los números como causas de la generación de los seres físicos. Alberto nos recuerda la razón por la cual Platón y sus seguidores supusieron que subsistían los entes matemáticos:

Puesto que no se encuentra en las cosas sensibles una sola cosa permanente que exista en muchos y proceda de muchos, juzgaban que convenía poner las matemáticas, esto es, las formas separadas que, existiendo inmóviles, fueran una sola cosa en muchos y de muchos y así hicieran a las cosas ser lo que son y que fueran el principio de saber las cosas que se saben. De esta

manera convenía, como dicen, que las formas matemáticas fueran tratadas por razón de las cosas sensibles³⁶.

La razón por la cual era menester recurrir a las ideas era que se esperaba encontrar en ellas un principio para la unidad de las cosas sensibles que además proporcionara un conocimiento universal³⁷. Pero lo separado no puede constituir la esencia ni la causa (ni el *quid* ni el *propter quid*) de las cosas, porque debería ser algo intrínseco a éstas.

En el capítulo décimo tercero, se objeta a Platón haber hablado de formas idénticas para cosas distintas, por estar aquéllas separadas. Según él, el universal, aquello que es uno en muchos, podría existir separado de todos aquellos de los cuales se predicase. Alberto cree que el maestro de la Academia ponía una sola idea de ente, que daría forma a todas las cosas. Trae de nuevo la metáfora de la simiente, para exponer que la idea de ente, según Platón, sería como el macho, capaz de preñar distintas hembras justamente en virtud de su separación de ellas. Si estuviera unido con ellas, como según Alberto sucede con los vegetales, no podría hacerlo; en efecto, el maestro de Colonia cree que

³⁶ “Cum enim in sensibilibus non inveniatur aliquid permanens unum in multis et de multis existens, oportere iudicabant ponere mathematicas, hoc est separatas, formas, quae immobiles existentes unum essent in multis et de multis et sic facerent res esse, quod sunt, et sunt principium sciendi res, quae sciuntur. Et sic oportebat, ut dicunt, mathematicas formas tractari propter sensibilia” (ibid., c. 12, Ed. Colon., p. 85, vv. 34-41).

³⁷ “Alberto considera la equiparación de los principios del ser y del conocimiento, que afecta directamente a la doctrina de los universales, como uno de los más graves errores de la filosofía platónica” (ANZULEWICZ, 2011, 42).

los órganos masculinos de las plantas tan sólo son capaces de fecundar un solo órgano femenino.

En definitiva, la unidad efectiva en una cosa no puede darse en distintos entes; cada cosa constituye una unidad, pero no puede hallarse una unidad común para todas las cosas. Lo mismo sucede con todos los universales, que no se verifican de modo idéntico en cada uno de los individuos. Por ejemplo, el universal ‘animal’ no se realiza físicamente en cada especie de modo completamente idéntico, sino modificado por las respectivas diferencias específicas: “Si según una razón, tomada profundamente de la intención simple y absoluta del animal como tal, está en muchos, aquella razón es lógica y no es tomada de un modo profundamente físico. Por consiguiente, mucho menos el uno distinto según el ser y separado del ser de aquello en lo que está, puede estar en todos o varios”³⁸.

El capítulo décimo cuarto se ocupa de las aporías suscitadas por las ideas en cuanto presuntamente originadoras de ciencia. Alberto se pone en la hipótesis atribuida a Platón, según la cual las ideas estarían en la mente con independencia de la experiencia de modo antecedente e innato. Estas especies provocan en quien las posee el conocimiento de las quiddidades correspondientes así como

³⁸ “... et si secundum unam rationem sumptam penes intencionem simplicem et absolutam animalis est in multis, illa ratio logica est et non penes physicum esse sumpta. Multo ergo minus unum secundum esse distinctum et separatum ab esse eius cui inest, potest esse in omnibus vel pluribus” (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 13, Ed. Colon., p. 87, vv. 3-8).

de las causas de cada cosa (*el quid y el propter quid*). De tal manera, la relación del entendimiento respecto de las ideas sería análoga a la del sentido respecto de sus objetos sensibles. Tales objetos no han de ser adquiridos con anterioridad al acto sensible, sino que éste los aprehende enteramente: “Del mismo modo como no aprendemos a ver, pues poseemos la facultad de sentir por naturaleza, sino que, sin enseñanza alguna, sólo estando presente lo sensible, recibimos lo que es sentido, así tampoco aprendemos de ningún modo a saber, sino que sabemos por estar presente la forma separada”³⁹. El saber de las ideas no es adquirido mediante una fase previa sensible, igual que al sentido ninguna otra fase le antecede⁴⁰. Las ideas son poseídas sin necesidad de experiencia, ni memoria, ni acumulación de impresiones sensibles. Ahora bien, en tal caso nos serían connaturales y todo lo connatural es inamisible. Por esto resulta admirable el olvido que parecemos sufrir en determinadas circunstancias. Igualmente, se vuelve incomprensible el fenómeno de la duda. Si sabemos todo de un modo exhaustivo, ¿cómo albergamos dudas acerca de determinados particulares? ¿Por qué se dividen los estudiosos

³⁹ “Unde sicut habentes per naturam facultatem sentiendi non discimus videre, sed praesente sensibili sine doctrina accipimus sensatum, ita omnino non discimus scire, sed praesente forma separata scimus” (ibíd., c. 14, Ed. Colon., p. 87, vv. 43-47).

⁴⁰ “Si autem ideae principium sunt sciendi, unaquaeque idearum immediatum ordinem habebit ad intellectum, sicut immediatum ordinem ad sensum habent sensibilia, et sicut non accipimus unum sensibillum per aliud praeeexistens in sensu, ita non sciemus intellectum per aliud praeeexistens in intellectu” (ibíd., vv. 66-72).

sobre ciertas cuestiones atinentes a las distintas ciencias? El último argumento, también tomado de Aristóteles, afronta la carencia de experiencia en un género determinado de sensibles padecida por aquellos individuos que nacen sin el uso de alguno de los sentidos: "... entonces el ciego de nacimiento y carente de todo sentido podrá hacer demostraciones acerca de los colores gracias a las ideas, lo cual es evidentemente absurdo en cada caso"⁴¹.

Casi antes de finalizar el comentario al primer libro de la *Metafísica*, Alberto inserta un capítulo —el décimo quinto— con forma de ‘digresión’ dedicado al pensamiento de Platón. En este capítulo, pues, empieza por recordarnos el mito del demiurgo, padre de los dioses, que entrega la simiente de las cosas para que éstos la plasmen en el mundo. Así, la luz del padre de los dioses es reflejada en estas inteligencias, las cuales constituyen las formas primeras de las cosas y, sin ser formadas por ninguna cosa, forman todas las demás. Como vimos antes, el poder de tales inteligencias es cedido a la materia y ésta lo determina. Asimismo, entre tales inteligencias existe cierta jerarquía. Las superiores poseen un poder más universal y, por tanto, también dispondrán de las formas de más cosas. Sin embargo, según cree Platón, todas estas formas no se distinguen esencialmente de la luz principal, sino que son sustancialmente una y la misma. Una

⁴¹ "... caecus natus et omnino nullum sensum habens per ideas colorum demonstrabit de coloribus, quod absurdum patet esse omnibus. Ex omnibus igitur inductis est manifestum, quod ideae nihil ad scire proficiunt" (ibíd., p. 88, vv. 52-56).

vez son plasmadas en las cosas materiales, se encuentran como ensombrecidas y apagadas por la materia⁴². Por esta misma razón, es en cuanto separada y libre de tinieblas que la forma puede valer como principio de conocimiento, porque lo es en tanto en cuanto sea luz. De modo similar, tampoco el ser de forma se da plenamente en su conjunción con la materia sino más bien cuando está separada, mientras subsiste en esa “hipóstasis de las formas”⁴³ que es la inteligencia pura.

La mente humana posee cierto parentesco con la inteligencia divina, participa de la luz de ésta y así también de su condición de depósito de todas las formas. Por tanto, la investigación científica consiste en una interiorización en aquello dado de manera innata en el alma:

De este modo, Platón puso que las ideas del alma eran connaturales con nuestro entendimiento y dijo que el estudio no era otra cosa sino que el alma, abstrayéndose de lo sensible en que se fija, encuentre esta luz universal en ella misma. Pero no sucede que abstraiga esto de las cosas sensibles, sino más bien sucede que

⁴² “Propter hoc dicebat Plato, quod res sensibiles sunt nobilius in suis formis separatis quam in seipsis et verius, quia in seipsis sunt per occasum et obtenebrationem lucis intelligentiae, in lumine autem intelligentiarum sunt lux, quae est ratio et formativa forma eorum quae formas attingunt” (ibíd., c. 15, Ed. Colon., p. 88, v. 84 – p. 89, v. 6).

⁴³ Alberto compara esta posesión virtual de todas las formas en la luz de la inteligencia divina con la presencia de los colores en la luz blanca: “Sed forma habet esse formae in eo quod separatum lumen est hypostasis formarum, sicut lux corporalis est hypostasis colorum” (ibíd., p. 89, vv. 20-23).

ella misma se aparta de las cosas sensibles en que se fija y encuentra las luces de todas las verdades en ella misma. La razón está en que tales luces son imágenes de la luz primera y las formas de las cosas sensibles son imágenes de las formas separadas de este modo⁴⁴.

Los sentidos no son, pues, necesarios para captar las formas de las cosas, pues éstas residen en el alma con anterioridad al nacimiento. Sí se precisa de ellos con el fin de adquirir las determinaciones concretas con que las cosas sensibles realizan las formas. En el alma humana, las formas se encuentran de modo universal, desprovistas de los caracteres individualizadores con que se presentan en la realidad. Después, una vez que las formas han sido determinadas por los datos sensibles, el ser humano puede volver sobre la luz divina ínsita en él y así alcanzar el conocimiento propio de cada cosa. Con esto, concluye Alberto:

Pensando de este modo, Platón no se apartó demasiado de la verdad, pues incluso Aristóteles dijo cosas no muy distintas de este pensamiento. Según lo dicho, pues, el fin de toda nuestra contemplación es que el alma encuentre la hipóstasis de todas las formas que es la luz de la inte-

⁴⁴ “Et sic connaturales animae Plato posuit ideas intellectui nostro et studium nihil aliud esse dixit, nisi quod anima abstrahendo a sensibilibus, quibus intendit, hoc lumen inveniat in seipsa, et non quod abstrahat ista a rebus sensibilibus, sed potius quod seipsam a sensibilibus, quibus intendit, avertat et lumina veritatum omnium in seipsa inveniat. Quia tamen haec lumina sunt imagines primae lucis, et formae rerum sensibilium sunt imagines formarum sic separatarum” (ibíd., vv. 32-41).

ligencia, purificada de todo lo que sea material o propio del poder de la materia, pues entonces se encontrará ella misma adecuadamente, en cuanto aquélla es el único puro entendimiento sin continuo ni tiempo⁴⁵.

Al fin y al cabo, pues, la teoría aristotélica es bastante semejante a la platónica, tal como Alberto entiende ambas. El punto en que difieren es el origen de las formas. Según Platón, son innatas y, según Aristóteles, son adquiridas a través de los sentidos. Sin embargo, ambos piensan que las formas son cognoscibles en cuanto están separadas y tanto más cuanto más lo sean. Sin embargo, Aristóteles no puede admitir que el dador de formas extrínseco sea quien proporcione éstas al entendimiento, puesto que ello impediría el movimiento. Otro rasgo de la filosofía de Platón que el estagirita encontraba inaceptable sería la univocidad del ente. Platón habría establecido la unidad de todas las cosas en la unidad de la luz de la inteligencia divina, donde todas residen. Aristóteles cree que en tal luz están todas las formas; pero juzga asimismo esenciales para el ser de cada cosa aquellas determinaciones subsiguientes que tal luz adquiere por efecto de la materia. Así, el ser de la luz originaria es participado de maneras diversas y se vuelve

⁴⁵ “Et hoc modo intelligendo Platonem, non multum deviavit a vero, quia etiam Aristoteles non multum diversa dicit ab hoc intellectu. Secundum dicta igitur omnis contemplationis nostrae finis est, quod anima hypostasim formarum omnium, quae est lumen intelligentiae purum ab omni eo quod materiale est vel virtutis materiae, inveniatur, quia tunc recte invenit seipsam, prout ipsa est solus et purus intellectus sine continuo et tempore” (ibíd., vv. 52-60).

verdaderamente múltiple en los distintos entes. De todos modos -dice Alberto-, también Platón hablaba de la difracción de la luz de la inteligencia divina en los colores de los entes materiales. Por esto, concluye el obispo de Ratisbona el capítulo con las siguientes palabras, muy elocuentes de su pensamiento: “Has de saber también que ningún hombre es consumado en filosofía sino conociendo ambas filosofías, a saber, la de Aristóteles y la de Platón. Partiendo de esto, puede ser entendido lo antedicho tanto desde la perspectiva de Platón como también desde la perspectiva de Aristóteles”⁴⁶.

4. Conclusiones

Después de este recorrido por la paráfrasis sobre el primer libro de la *Metafísica* efectuada por Alberto, hemos recabado buena parte de su comprensión de la filosofía

⁴⁶ “Et scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis. Ex his igitur praeinducta facile possunt intelligi, tam ex parte Platonis quam etiam ex parte Aristotelis” (ibíd., vv. 85-89). De modo semejante se expresa en otro lugar: “Non est differentia inter Platonem et Aristotelem in re aliqua, sed tantum in modo, quoniam Aristoteles probat, quod omnes formae naturales sint ab intellectu conferente virtutem formativam, qua ad formam formantem educuntur de materia, eo quod in ipsa sint omnes per inchoationem. Sed Plato et Pythagoras idem quidem dicere intendebant, sed nesciunt exprimere materiae potentiam, quae est formae inchoatio. Et ideo dixerunt a datore primo dari formas et non esse in materia, sed tamen materiam mereri formam, meritum materiae vocantes id quod Aristoteles vocavit formae inchoationem sive potentiam sive privationem” (*De nat. et orig. an.*, tr. 1, c. 2, Ed. Colon., p. 5, vv. 45-58). Ver ANZULEWICZ, 2011, 44, nota 64, HERTLING 1914, 110-111.

de Platón. En primer lugar, hemos visto que entiende el desenvolvimiento de la creación como un derramarse de la luz divina en las inteligencias separadas. Dios sería, pues, una luminaria por ser la inteligencia originaria, en la cual residirían todas las formas como en un depósito, pero lo harían en un estado de completa simplicidad. Dios, el Dios de dioses, también es llamado, por tal razón, el dador de las formas. Las entrega como un foco de luz expande la luz o como un padre proporciona su fecunda simiente. Al hacer donación de esta luz (el ser), asimismo conferiría las formas a las inteligencias subordinadas. De este modo comienza el proceso de su multiplicación y de su determinación. Estas inteligencias divinas, a su vez, colaborarían con Dios infundiendo las formas en la materia, adaptándolas a ella. Sin embargo, en cada etapa de concreción, las formas se irían oscureciendo y perdiendo la inteligibilidad que poseen en su fuente. Así, en los entes sublunares no se darían las formas en su prístina pureza, de modo que el entendimiento humano no podría captar los universales de no poseerlos ya con anterioridad. En efecto, el entendimiento humano, desde el instante mismo en el cual es creado por Dios, posee estos universales sin necesidad de adquirirlos por los sentidos. Por último, tal como Aristóteles nos informa, Platón habría otorgado gran importancia a los números, asociados a las ideas o formas separadas. Ellos constituirían la materia sensible por cuanto engendrarían las figuras geométricas y éstas se hallarían a la base de la extensión. En efecto,

los principios de los números son los mismos que posee la materia, a saber, lo grande y lo pequeño.

En segundo lugar, hemos examinado la crítica de Alberto contra tales asertos de Platón. Al igual que Aristóteles, no podía admitir algunas de estas proposiciones. Las formas, en cuanto proporcionan conocimiento, han de estar también en las cosas y se deben obtener de éstas. Si son principios del ser de los entes, deben verse unidas a ellos. Lo mismo cabe decir si se admite que las formas son principios de nuestro conocimiento de los seres sensibles. Tampoco acepta Alberto las ideas innatas ni la condición de principio que Platón concede al número. En definitiva, sus argumentos contra Platón añaden poco a los esgrimidos por Aristóteles. Sin embargo, la simpatía de Alberto por Platón no es menos relevante que sus críticas. A pesar de ellas, el cuadro general de la filosofía de Platón tal como a duras penas es reconstruido por Alberto, se asemeja en buena medida al que él mismo sostiene y atribuye a Aristóteles. Por tal razón, lima las diferencias entre Platón y Aristóteles y hace apelación al modo de expresión de cada uno. Sin duda alguna, pues, Platón representa un importante hito en el establecimiento de los pilares de la metafísica de Alberto. No obstante sus precarios conocimientos de la obra del fundador de la Academia, el modelo bosquejado en el *Timeo* resulta normativo para Alberto y consolida los cimientos sobre los cuales se asienta su interpretación de Aristóteles, en torno a la cual desarrolla su propio pensamiento.

5. Referencias bibliográficas

- ANZULEWICZ, H. (2002). “Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung”. En *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlin, Walter de Gruyter, 2002, 207-277.
- _____ (2006). “Die *Timaios*-Rezeption bei Albertus Magnus”. En *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike*, Leuven, Leuven UP, 2006, 329-361.
- _____ (2011). “Albertus Magnus como mediador entre Aristóteles y Platón”. *AnáMnesis*, 2011, 42, 19-46.
- _____ (2012). “Plato and Platonic/Neoplatonic Sources in Albert”. En *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden, Brill, 2012, 595-600.
- CRAEMER-RUEGENBERG, I. (2005). *Albertus Magnus*. Leipzig, St. Benno, 2005.
- DEWAN, L. (1984) “St. Albert, Creation, and the Philosophers”. *Laval théologique et philosophique*, 1984, 40, 295-307.
- ENDRISS, G. (1886) *Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik*. Phil. Diss., Universität München, 1886.
- GAUL, L. (1913). *Albert des Grossen Verhältnis zu Plato*. Münster, Aschendorff, 1913.

- GRABMANN, M. (1932). *Der heilige Albert der Grosse. Ein wissenschaftliches Charakterbild*. München, Max Hueber, 1932.
- HERTLING, G. VON (1914). *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung*. Münster, Aschendorff, 1914.
- LIBERA, A. DE (1990). *Albert le Grand et la philosophie*. Paris, J. Vrin, 1990.
- _____ (2005). *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*. Paris, J. Vrin, 2005.
- LIERTZ, R. (1948). *Albert der Grosse*. Münster, Regensburg, 1948.
- MOJSISCH, B. (1985). “Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1985, 32, 27-44.
- SNYDER, S. C. (1996). “Albert the Great, *Incohatio Formae*, and the Pure Potentiality of Matter”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1996, 70, 63-82.
- TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., ed. (2013). *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica. Paráfrasis al primer libro de la Metafísica de Aristóteles*. Madrid, Ediciones Universidad san Dámaso, 2013.
- TWETTEN, D. W., S. BALDNER and S. C. SNYDER (2012). “Albert’s Physics”. En *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden, Brill, 2012, 173-219.