

SAN ALBERTO MAGNO Y EL IDEALISMO ALEMÁN DE LA EDAD MEDIA TARDÍA (MAESTRO ECKHART Y TEODORICO DE FREIBERG)

*Albert the Great and the German Idealism of the Late Middle Ages
(Master Eckhart and Theodoric of Freiberg)*

Andrés Quero Sánchez
Universidad de Regensburg

RESUMEN

El artículo muestra en qué medida la interpretación de la denominada ‘Escuela de Bochum’ según la cual existiría una continuidad fundamental entre la posición filosófica de Averroes, Alberto Magno, Teodorico de Freiberg y el Maestro Eckhart carece de fundamento, tanto desde el punto de vista meramente histórico como estrictamente filosófico.

Palabras clave: metafísica, Alberto Magno, Teodorico de Freiberg, Maestro Eckhart, Sigerio de Brabante, Averroísmo, Realismo, Idealismo, Escuela Dominicana Alemana de los S. XIII–XIV, Debate sobre la primacía de la realidad concreta o la idealidad absoluta.

ABSTRACT

This paper shows that the interpretation of the ‘Bochumer Schule’, which sees a fundamental continuity from the philosophy of Averroes and Albert the Great to that of Theodoric of Freiberg and Master Eckhart, is not right, both from a merely historical and a strictly philosophical point of view.

Key words: metaphysics, Albert the Great, Theodoric of Freiberg, Master Eckhart, Siger of Brabant, Averroism, Realism, Idealism, German Dominican School in the 13th/14th centuries, Debate about the priority of concrete reality or absolute Ideality.

I. INTRODUCCIÓN

A. Alberto Magno y la ‘Escuela Dominicana Alemana de los siglos XIII–XIV’

En su comentario de la *Física* de Aristóteles expresa Alberto Magno la intención que estaría motivando su proyecto filosófico: mostrarle al Occidente Latino la ‘inteligibilidad’ de las tesis aristotélicas (*facere Latinis intelligibiles*).¹ En consonancia con ello, la Historia de la Filosofía Medieval encumbró a San Alberto Magno como el iniciador del ‘Aristotelismo cristiano’, que habría de alcanzar con la obra de su discípulo más egregio, Santo Tomás de Aquino, su mayor esplendor.² Martin Grabmann sigue hablando de ellos en 1936 como «los creadores de este Aris-

1 Alberto Magno, *Physica*, ed. de Hoßfeld, P., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 4,1, Münster, 1987, p. 1,48s.

2 Cf. por ejemplo: De Raeymaecker, Louis, «Albert le Grand philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique», en *Revue néoscholastique de philosophie* 35 (1933), pp. 1–36, aquí p. 11: «Albert avait eu

totalismo cristiano», quienes de este modo habrían llevado a cabo «un acto verdaderamente audaz de iniciativa científica»,³ sin embargo, subraya al mismo tiempo el papel jugado por Alberto Magno como «fundador del Neoplatonismo en la Escolástica Dominica alemana», quien «con ello habría tenido una influencia decisiva sobre la mística alemana».⁴ Grabmann llega a hablar incluso de una ‘Escuela’ de Alberto Magno ‘en los territorios alemanes’,⁵ que habría incluido a autores como Teodorico de Freiberg († después de 1310), el Maestro Eckhart († 1328), Bertoldo de Moosburg († después del 20 de abril de 1361), Juan Tauler († 1361), Enrique Suso († 1366), e incluso a pensadores posteriores como Hemérico de Campo († 1460) y Nicolás de Cusa († 1464).

En el último cuarto del pasado siglo los investigadores de la denominada ‘Escuela de Bochum’, agrupados en torno a la figura de Kurt Flasch, asumieron las mencionadas tesis de Grabmann, tratando de fundamentarlas por medio de una serie de muy valiosos trabajos editoriales (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*) y de investigación. Habría que oponerse al «intento», escribía Loris Sturlese en 1981, «de hacer de Alberto un mero aristotélico».⁶ Ya Ulrico de Estrasburgo, su discípulo preferido, habría «allanado el camino para una valoración del aspecto neoplatónico en el pensamiento de Alberto» y «con ello empezó a revelar el carácter no aristotélico de sus tesis».⁷ Se trataría de una ‘Escuela Dominicana’, que habría dominado el pensamiento alemán entre los años (aproximadamente) 1260 y 1360:⁸ la ‘Escuela de Alberto Magno’ (*Albertschule*),⁹ la cual –por cierto– no hay que confundir con los denominados ‘Albertistas’ del Siglo XV (Juan de Nova Domo, Hemérico de Campo, etc.). Tal ‘Escuela’, se nos

l’intuition que l’aristotélisme pouvait servir à exprimer la vérité chrétienne, mais moyennant la revision judicieuse de certaines positions». He discutido este tema en varios trabajos recientes; cf. Quero Sánchez, A., *Albert le Grand*, en: Vannier, M.-A., *Encyclopédie des mystiques Rhénans. D’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, París, 2011, pp. 62a–70a; Quero Sánchez, A., *Über dem das Dasein. Alberts des Großen Korrektur am Idealismus (Heinrichs von Gent, Dietrichs von Freiberg, Meister Eckharts, Schellings und Hegels)*, *Habilitationsschrift*, Universidad de Ratisbona, Marzo 2010, 2ª parte: *Die realistische Metaphysik Alberts des Großen*. El libro va a aparecer en la editorial *Kohlhammer* de Stuttgart en 2012 (*Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte*).

3 Grabmann, Martin, «Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben», en *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, vol. 2, Múnich, 1936, pp. 324–412, aquí p. 325.

4 Grabmann, «Der Einfluß Alberts des Großen...», o.c. (nota 3), p. 326.

5 Grabmann, «Der Einfluß Alberts des Großen...», o.c. (nota 3), p. 362; cf. *Ibid.*, p. 349.

6 Sturlese, L., «Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters», en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), pp. 133–147, aquí p. 139 (reproducción en Sturlese, L., *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, 2007, pp. 1–13).

7 Sturlese, «Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur...», o.c. (nota 6), p. 137.

8 Sturlese, «Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur...», o.c. (nota 6), *passim*; De Libera, A., *Albert le Grand et la philosophie*, París, 1990, pp. 22–28; *Id.*, *La mystique rhénane, d’Albert le Grand à Maître Eckhart*, París, 1994, pp. 9–20. Consúltense además el siguiente volumen conteniendo diferentes contribuciones sobre el tema: Imbach, R., y Flüeler, Chr. (eds.), *Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven*, Friburgo (Suiza), 1985 (= *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 [1985]). Los problemas relacionados con el concepto heurístico ‘Escuela Dominicana Alemana’ los discute Largier, N., «Die ‘deutsche Dominikanerschule’. Zur Problematik eines historiographischen Konzepts», en Aertsen, J.A., y Speer, A. (eds.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlín/Nueva York, 2000 (*Miscellanea Mediaevalia* 27), pp. 202–213.

9 Cf. Flasch, K., «Von Dietrich zu Albert», en: Imbach / Flüeler (eds.), *Albert der Große ...*, o.c. (nota 8), pp. 7–26, aquí p. 24; *Id.*, *Die Geburt der ‘deutschen Mystik’ aus dem Geiste der arabischen Philosophie*, Múnich, 2006, p. 67: «En modo alguno fue Alberto sólo el maestro de Tomás de Aquino. Él desarrolló posiciones propias, de las que Tomás se alejó, las cuales fueron continuadas por otros discípulos de Alberto»; Flasch se está refiriendo con ello a Teodorico de Freiberg y al Maestro Eckhart, como se aclara a continuación, p. 91: «el pensamiento de Eckhart se muestra hoy como una continuación original de la línea Averroes-Alberto-Teodorico»; cf. Sturlese, *Homo divinus ...*, o.c. (nota 6), «Prólogo», p. IX: existirían «algunos signos evidentes de su pertenencia <sc. del Maestro Eckhart> a la Escuela Dominica de Alberto».

dice, no habría impuesto uniformidad de pensamiento entre sus ‘miembros’, sino que habría incluso fomentado el pensamiento plural.¹⁰ Sin embargo, no se deja de insistir, a la vez, en que se habría tratado de un movimiento con un fundamento idealista-neoplatónico, que se diferenciaría claramente de la tradición aristotélico-tomista,¹¹ y que Sturlese llegó a denominar una ‘vía excepcional alemana’ (*ein deutscher Sonderweg*),¹² que habría tenido su base institucional en el *Studium generale* de los Dominicos en Colonia, del que, como es sabido, Alberto Magno fue el primer director, a partir de 1248.

Los hechos históricos conocidos parecen, sin embargo, no apoyar la visión que acabamos de exponer. Teodorico de Freiberg estudió ciertamente en el *Studium generale* Dominicano de Colonia, pero ello tuvo que ser antes de 1271, año en el que sabemos que ejerció de lector en el convento Dominicano de Freiberg, en Sajonia.¹³ Entre 1270 y 1280 seguía viviendo Alberto Magno en Colonia, sin ejercer, empero, magisterio alguno.¹⁴ Sturlese escribe que «la hipótesis de <Wilhelm> Preger según la cual Teodorico habría conocido a Alberto, quizás también estudiado en su escuela, no estaría totalmente infundada»,¹⁵ pero no ofrece ni la más mínima prueba que pudiera sustentar tal afirmación.

¿Y el Maestro Eckhart? En 1959 consideró J. Koch como muy probable el que hubiera conocido personalmente a Alberto Magno, apoyándose en un pasaje de un Sermón Pascual predicado por Eckhart en París en 1294: «Y Alberto decía a menudo: «Esto lo sé de la manera como <los hombres> sabemos, porque todos sabemos poco»».¹⁶ Recientemente se ha referido Flasch a este pasaje como «la única prueba de que Eckhart probablemente haya conocido personalmente a Alberto».¹⁷ Poca cosa, me parece a mí.

¿Qué nos dice el análisis de los escritos conocidos del Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg de la influencia de Alberto Magno sobre los mismos?

10 Cf. Flasch, K., *Dietrich von Freiberg: Philosophie, Theologie und Naturforschung um 1300*, Frankfurt d.M., 2007, p. 407s.: «[...] es posible mantener que Teodorico pertenecía a la Escuela Dominicana Alemana. El *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* ha mostrado, sin embargo, cuán variada era esta ‘escuela’ y qué poco decimos con una denominación tal. Ella refiere <sólo> [...] una unidad geográfica y de instituciones, en tanto que un fundamento <común> posibilitador de discrepancias individuales. Algo parecido ocurre cuando se habla de la ‘Escuela de Alberto’ [...]».

11 Cf. por ejemplo: Sturlese, «Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur...», o.c. (nota 6), p. 143. También Henryk Anzulewicz, un autor que en su interpretación de Alberto Magno en modo alguno se alinea con la ‘Escuela de Bochum’, está convencido del Platonismo fundamental que regiría la metafísica Albertiana; cf. Anzulewicz, H., «Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung», en: Gersh, St., y Hoenen, M.J.F.M. (eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlín/Nueva York, 2002, pp. 207–277, aquí p. 214; pp 229s.

12 Sturlese, L., *Die deutsche Philosophie im Mittelalter: von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)*, Múnich, 1993, p. 388.

13 Sturlese, L., *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Hamburgo, 1984, p. 3 (incluida la nota 10).

14 Cf. Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 3, Múnich, 1996, p. 191.

15 Sturlese, *Dokumente und Forschungen ...*, o.c. (nota 13), p. 14; cf. Preger, W., *Geschichte der deutschen Mystik, nach Quellen untersucht und dargestellt*, vol. 1, Leipzig, 1874 (reproducción: Aalen, 1962), p. 293.

16 Maestro Eckhart, *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus*, en *Die lateinischen Werke*, vol. 5, Stuttgart 1936–2006, p. 145,5s.: «Et Albertus saepe dicebat: «Hoc scio sicut scimus, nam omnes parum scimus»». Cf. Koch, J., «Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts», en *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959), pp. 5–49; 30 (1960), pp. 5–52, aquí vol. 29, p. 9; *Ibid.*, p. 11 (reproducción en: *Id.*, *Kleine Schriften*, vol. 1, Roma, 1973, pp. 247–347).

17 Flasch, K., *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, Múnich, 2010, p. 71.

B. La presencia de Alberto Magno en la obra del Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg

Existe una especie de consenso en la mediavística filosófica, según el cual habría existido, tal y como lo formula Sturlese, «una continuidad fundamental entre Alberto ‘Magno’, Teodorico ‘de Freiberg’ y el Maestro Eckhart».¹⁸ Sin embargo, el propio Kurt Ruh, quien había hecho suya la posición de la ‘Escuela de Bochum’, se veía obligado a reconocer que la cantidad de citas de Alberto en la obra del Maestro Eckhart era «decepcionantemente exigua».¹⁹ Eckhart, en efecto, se refiere a Alberto Magno explícitamente sólo en los siguientes pasajes de sus obras:²⁰

- *Sermón alemán 52* (numeración de J. Quint), ed. de Steer, G., en: Steer, G., y Sturlese, L. (eds.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, vol. 1, Stuttgart/Berlín/Colonia, 1998, p. 168,21s. (Cf. *Die deutschen Werke*, vol. 2, ed. de Quint, J., Stuttgart, 1968–1971 [reproducción 1988], p. 488,3s.). Cf. Alberto Magno, *Super Matthaum*, ed. de Schmidt, B., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 21, Münster, 1987, p. 104,75-80; p. 105,24s.; p. 106,5-8.
- *Sermón alemán 80* (numeración de Quint):
 - *Die deutschen Werke*, vol. 3, ed. de Quint, J., Stuttgart, 1973-1976 (reproducción 1999), p. 384,4-6. El lugar concreto referido en la obra de Alberto Magno no ha sido identificado aún.
 - *Ibid.*, p. 385,1-4. El lugar concreto referido en la obra de Alberto Magno no ha sido identificado aún.
 - *Ibid.*, pp. 387,5-388,1. Cf. Alberto Magno, *Super Matthaum*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 21, p. 244,44-49.
- *Sermón alemán 90* (numeración de Steer), *Die deutschen Werke*, vol. 4,1, ed. de Steer, G., Stuttgart, 1997-2003, pp. 56,16-57,24 (Versión A). Cf. Alberto Magno, *Super Matthaum*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 21, p. 102,26-52.
- *Sermón alemán 92* (numeración de Fr. Pfeiffer) (adscripción incierta), ed. de Pfeiffer, Fr., en *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, vol. 2, Leipzig, 1857 (reproducción: Aalen, 1962), p. 302,10-22. El lugar concreto referido en la obra de Alberto Magno no ha sido identificado aún.
- *Comentario del libro del Génesis (Expositio libri Genesis)*:
 - n. 55, ed. de Weiß, K., en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, Stuttgart, 1937-1964 (reproducción 1988), p. 224,7s. (Recensio CT); ed. de Sturlese, L., en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,2, Stuttgart, 1987ss. (en curso), p. 107,13s. (Recensio L). Cf. Alberto Magno, *Meteora*, ed. de Hoßfeld, P., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 6,1, Münster, 2003, p. 84,9-45.
 - n. 57, *Ibid.*, vol. 1,1, pp. 225,8-226,9 (Recensio CT); vol. 1,2, p. 109,1-12 (Recensio L). Cf. Alberto Magno, *Meteora*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 6,1, p. 84,9-45.

18 Sturlese, L., «Von der Würde des unwürdigen Menschen. Theologische und philosophische Anthropologie im Spätmittelalter», en: Neumeyer, M. (ed.), *Mittelalterliche Menschenbilder*, Ratisbona, 2000, pp. 21–34, aquí p. 31 (reproducción en *Homo divinus ...*, o.c. [nota 6], pp. 35–45, aquí p. 43). Tal consenso se extiende también a autores ajenos a la mencionada ‘Escuela de Bochum’; cf. por ejemplo, Haubst, R., «Albert wie Cusanus ihn sah», en: Meyer, G. / Zimmermann, A. (eds.), *Albertus Magnus, Doctor universalis 1280-1980*, Maguncia, 1980, pp. 167–194, aquí p. 172: habría que constatar una «profunda raigambre del Maestro Eckhart [...] en el lenguaje y el pensamiento característicos de Alberto <Magno>».

19 Ruh, *Geschichte ...*, o.c. (nota 14), p. 126.

20 Cf. Geyer, B., «Albert der Größe und Meister Eckhart», en: Moser, H., Schützeichel, R., y Stackmann, K. (eds.), *Festschrift Josef Quint: anlässlich seines 65. Geburtstages überreicht*, Bonn, 1964, pp. 121–126; Quero Sánchez, «Albert le Grand», o.c. (nota 2), pp. 62a–64b.

- n. 58, *Ibíd.*, vol. 1,1, p. 226,10s. (Recensio CT); vol. 1,2, p. 109,13s. (Recensio L). Cf. Alberto Magno, *Meteora*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 6,1, p. 84, 67-79.
- *Tabula auctoritatum*, Auctoritas 1, *Ibíd.*, vol. 1,1, p. 133,10-13; el autor del índice remite aquí al *Comentario del libro del Génesis*, n. 10, *Ibíd.*, p. 194,7s. (Recensio CT); vol. 1,2, p. 69,11s. (Recensio L). Cf. Alberto Magno, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. de Simon, P., y Kübel, W., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 36,1, Münster, 1993, p. 10,11-14.
- *Comentario del libro de la Sabiduría (Expositio libri Sapientiae)*, n. 275, ed. de Koch, J., y Fischer, H., en *Die lateinischen Werke*, vol. 2, Stuttgart, 1954-1992, p. 605,4-7. Cf. Alberto Magno, *Meteora*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 6,1, pp. 53,60-54,25.
- *Sermón Pascual predicado en París en 1294*, n. 13, ed. de Sturlese, L., en *Die lateinischen Werke*, vol. 5, Stuttgart, 1936-2006, p. 145,5s. Cf. Alberto Magno, *Commentarii in II Sententiarum*, ed. de Borgnet, A., en *Opera omnia*, vol. 27, París, 1894, p. 65a.
- *Escrito de Defensa* (Acta Ehardiana n. 48), ed. de Sturlese, L., en *Die lateinischen Werke*, vol. 5, Stuttgart, 1936-2006, pp. 291,13-292,7 (Processus Coloniensis I, n. 123). Cf. Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. de Fauser, W., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 17,2, Münster, 1993, pp. 16,66-17,12.

¿Es posible además encontrar a Alberto Magno en la obra del Maestro Eckhart por medio de la presencia de los escritos de Teodorico de Freiberg en la misma?²¹ Las últimas investigaciones de Sturlese no fuerzan a rechazar esta hipótesis, en la medida en que muestran que «Teodorico [...] ha leído al Maestro Eckhart, y no a la inversa».²² De todos modos, es un hecho que Alberto Magno juega un papel insignificante en la obra de Teodorico, quien lo menciona explícitamente solo en los siguientes dos contextos:²³

- *De miscibilibus in mixto*, ed. de Wallace, W.A., en *Opera*, vol. 4, Hamburgo, 1985, p. 29,4-10. Cf. Alberto Magno, *De caelo et mundo*, ed. de Hoßfeld, P., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 5,1, Münster, 1971, p. 220s.; *De generatione et corruptione*, ed. de Hoßfeld, P., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 5,2, Münster, 1980, p. 171.
- *De intelligentiis et motoribus caelorum*, ed. de Sturlese, L., en *Opera*, vol. 2, Hamburgo, 1980, p. 355,41s. Cf. Alberto Magno, *De caelo et mundo*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 5,1, pp. 166,77-167,29.²⁴

21 Tal tesis es postulada por Ruh, *Geschichte ...*, o.c. (nota 14), p. 128s.: «Fue con seguridad Teodorico de Freiberg quien le transmitió <sc. a Eckhart> el fundamento del pensar de Alberto. Tal y como es costumbre en la época, Eckhart no cita a sus contemporáneos de manera explícita. Por ello hay que aclarar la relación de Eckhart con Alberto por medio de referencias de contenido, esto es concepcionales, doctrinales o espirituales. Sigue aún faltando un estudio amplio y básico sobre este tema, pero las numerosas contribuciones aparecidas en los últimos 20 años no dejan duda alguna sobre el hecho de que Alberto fue el punto de partida de un pensamiento fuertemente impregnado de Neoplatonismo, que llevó a una nueva metafísica, que comprende sólo teólogos alemanes de su Orden: Ulrico de Estrasburgo, Teodorico de Freiberg, Maestro Eckhart, Bertoldo de Moosburg. Manifestada en la espiritualidad escrita en lengua vernácula dio lugar esta metafísica al fenómeno que conocemos como 'Mística alemana'».

22 Sturlese, L., «Hat Meister Eckhart Dietrich von Freiberg gelesen? Die Lehre vom Bild und von den göttlichen Vollkommenheiten in Eckharts *Expositio libri Genesis* und Dietrichs *De visione beatifica*», en: Biard, J., Calma, D., e Imbach, R. (eds.): *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, 2009, pp. 193-219, aquí p. 214.

23 Cf. Flasch, K., «Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant. Eine Studie zur 'Schule' Alberts des Großen», en: Beccarisi, A., Imbach, R., y Porro, P. (eds.), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Hamburgo, 2008, p. 127-141, aquí p. 128.

24 Este mismo pasaje de Alberto Magno es citado por Teodorico dos veces más en *De intelligentiis et motoribus caelorum*, *Ibíd.*, p. 356,72-81; *Ibíd.*, p. 357,92-94.

En el último de los pasajes mencionados escribe Teodorico: «Pero según aquel famoso Alberto en su libro *Sobre el Cielo y el Mundo*, hay diez esferas celestes» (*Secundum Albertum autem illum famosum in libro suo De caelo et mundo ponuntur decem sphaerae caelestes*). «¿Es este», se preguntaba Flasch ya en 1981 al respecto, «el tono de amable respeto característico del alumno al hablar de su maestro? ¿No suena esto más bien como un signo de frío distanciamiento [...]?».²⁵ Y recientemente insistía el mismo Flasch en que no deberíamos caer ‘en la trampa historiográfica que conlleva el concepto de ‘escuela’».²⁶ Existirían «importantes tesis, en las que Alberto y Teodorico se alejarían uno del otro».²⁷ Yo iría incluso mucho más lejos: La filosofía de Teodorico de Freiberg, al igual que la del Maestro Eckhart, no es simplemente distinta de la de Alberto Magno, sino que más bien –lo vamos a mostrar más abajo– es opuesta a la misma en sus momentos básicos. El concepto historiográfico ‘Escuela de Alberto’ carece completamente de *fundamento in re*. La metafísica realista de Alberto Magno supone una crítica radical al Idealismo en general, y, en particular, al Idealismo Alemán de la Edad Media Tardía –y, con ello, también a la denominada ‘Mística Alemana’– *avant la lettre*.

C. Aspectos metodológicos

La tesis que acabo de formular incluye dos aspectos problemáticos. En primer lugar: La formulación presenta a Alberto Magno como crítico de ‘proyectos filosóficos’ históricamente posteriores al suyo propio. En segundo lugar: ¿Qué significan los términos ‘Idealismo’ y ‘Realismo’ usados en la formulación de la tesis?

1. Filosofía e historia

En el estudio que sigue a continuación va a ser tratada la Historia de la Filosofía de una manera ahistórica; expresándolo con Hegel: «como una historia que, a la vez, no es historia» (*eine Historie, die zugleich keine Historie ist*).²⁸ La ‘corrección’ histórico-filológica es fundamental para el Historiador de la Filosofía, sin duda, pero no sería adecuado identificar la ‘verdad’ filosófica con la misma.²⁹ Se puede, quizá, entender mejor lo que esto significa, contraponiéndolo a la ‘perspectiva doxográfica’ perseguida por M.J.F.M. Hoenen en un artículo reciente acerca del tratado *Sobre el ente y la esencia* de Teodorico de Freiberg. Se trataría, nos dice,

25 Flasch, «Von Dietrich zu Albert», o.c. (nota 9), p. 25.

26 Cf. Flasch, «Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant ...», o.c. (nota 23), p. 127; cf. Id., *Dietrich von Freiberg ...*, o.c. (nota 10), pp. 73s.; pp. 407–409 (*Albert Schule. Albert Schule?*); p. 298; pp. 407s.; p. 409.

27 Cf. Flasch, «Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant ...», o.c. (nota 23), pp. 127s.

28 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. de Garniron, P., y Jaeschke, W., en *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 6, Hamburgo, 1994, pp. 230,689–231,696: «Una tercera consecuencia de lo que hemos dicho es que no nos estamos ocupando de algo <ya> pasado, sino con el presente, con el pensamiento, con el espíritu propio; se trata de una historia que, a la vez, no es historia; ha sido en la historia; ha ocurrido, pero, a la vez, no se trata <meramente> de pensamientos, principios e ideas <ya> ocurridos y pasados, sino que designan algo presente; son momentos con los que nosotros mismos, en tanto que pensadores, tenemos que ver. En la medida en que pensamos, están todos estos momentos presentes en nuestro espíritu y permanecen en el mismo».

29 Para la distinción entre ‘corrección’ y ‘verdad’ cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, edición de Hogemann, Fr., y Jaeschke, W., en *Gesammelte Werke*, edición de la Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia, vol. 12, Hamburgo, 1981, p. 65,2–8. Sobre este asunto véase Quero-Sánchez, A., «Über die Nichtigkeit des Gegebenen. Schellings und Hegels Verteidigung des ontologischen Arguments und der Deutsche Idealismus im Spätmittelalter», en *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 14 (2009-2011), pp. 191–232, aquí pp. 196–199.

«de reconstruir la comprensión histórica propia que los autores medievales mismos tenían de su propia posición, así como del origen de los argumentos de otros autores. Lo importante aquí es, sobre todo, preguntar qué posiciones se atribuían a qué autores y tradiciones. Con ayuda de las respuestas a tal pregunta podría dibujarse un mapa doxográfico de la filosofía medieval, en que estarían indicados los caminos que la ideas –en la comprensión que entonces se tenía– habrían seguido. Tal mapa incluiría las conexiones entre diferentes teorías y explicaría contextos argumentativos que entonces eran aceptados como válidos sin exigir para ello explicación o fundamentación especial alguna, los cuales han dejado de ser razonables para la comprensión actual».³⁰

El proyecto de Hoenen es, sin duda, útil e interesante; yo quisiera subrayar, no obstante, que se ocupa justamente de aquellos elementos del pensamiento medieval que le resultan incomprendibles desde un punto de vista estrictamente filosófico. Aspira, pues, a tomar nota de cómo pensaban los autores medievales, presuponiendo que tal modo de pensar era dependiente de la ‘inmersión histórica’ propiamente medieval de quienes así pensaban. Pero precisamente la tesis que ocupa a Hoenen en el artículo en cuestión, a saber: la tesis de la identidad de la esencia y el ser de Teodorico de Freiberg, es un excelente ejemplo para mostrar lo problemático de su metodología. Hoenen pretende, tal y como él mismo escribe, «considerar la posición de Teodorico desde una perspectiva que estudia la historia de los conceptos, para poder así entender sus argumentos de acuerdo con criterios de su época».³¹ Sin embargo, la mencionada tesis de Teodorico es, tal y como veremos más abajo, perfectamente comprensible para autores ajenos al mundo medieval, no sólo para Hegel y Schelling, quienes, sin conocer para nada a Teodorico, han mantenido esta misma posición, tal y como he mostrado en otro lugar.³² Es justamente la estricta comprensión doxográfica –que se interesa por el pensamiento en tanto que mera δόξα, es decir no como ἐπιστήμη, y ha perdido, por así decirlo, la fe en la racionalidad de la argumentación filosófica medieval³³–, lo que dificulta la comprensión filosófica del asunto. No es, pues, lo ‘perfecto’ pasado de la historia lo que me va a interesar en lo que sigue, sino sólo lo ‘imperfecto’ en la misma, o dicho de modo más preciso: lo ‘imperfectible’, a saber: aquello que ciertamente fue en un tiempo pasado; siendo, empero, en su fundamento más propio, completamente independiente de la mera temporalidad, y que, por lo mismo, es y será.

30 Hoenen, M.J.F.M., «Dietrichs von Freiberg *De ente et essentia* aus doxographischer Perspektive», en: Erismann, Chr., y Schniewind, A. (eds.), *Compléments de substance. Etudes sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, París, 2008, pp. 397–422, aquí p. 398.

31 Hoenen, «Dietrichs von Freiberg *De ente et essentia* ...», o.c. (nota 30), p. 398.

32 Cf. Quero Sánchez, «Über die Nichtigkeit des Gegebenen ...», o.c. (nota 29).

33 Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Vorlesungen*, vol. 6, o.c. (nota 28), pp. 141,102–142,127: «La filosofía exige convicción, pero distingue entre meras razones subjetivas (presentimiento, sentimiento) y el conocimiento de la naturaleza misma del asunto, del concepto del objeto. La convicción particular del sujeto es la <mera> opinión. // Esta oposición entre la <mera> opinión y la verdad, que actualmente está muy de moda, la encontramos también en la historia de la filosofía, por ejemplo en la época de decadencia de la forma de vida griega, cuando surge la diferencia entre δόξα y ἐπιστήμη en Platón y Sócrates, además también en la época de decadencia de la República Romana, en el Epicureísmo, propugnante de la indiferencia con respecto a la verdad. Jesucristo dice: «He venido al mundo para dar testimonio de la verdad»; Pilato, empero, le responde: «Eso es algo que nosotros ya tenemos superado; ya no queremos hablar más acerca de la verdad». // Si cuando estudiamos la Historia de la Filosofía presuponemos que el pensamiento sólo produce <meras> opiniones, entonces es el significado de la Historia de la Filosofía muy fácil: Se trata de un baldío y aburrido tomar nota de <las diferentes> opiniones. Opiniones puede tener cualquiera, porque una ‘opinión’ (*Meinung*) es <precisamente> en cada persona ‘lo mío’ (*das Meine*), <es decir>: la opinión particular de cada sujeto. Las particularidades de los otros me son algo extraño, muerto, carente de necesidad interna, <mero> material histórico, el cual carece para mí de todo interés auténtico, exceptuando quizá el interés de la <mera> erudición. Lo que poseo entonces es una masa vana que en modo alguno es mía. Contentarse de este modo con lo vano constituye ello mismo vanidad subjetiva».

2. ¿Qué es ‘Idealismo’?

Pasemos al segundo aspecto problemático anunciado. Los conceptos ‘Realismo’ e ‘Idealismo’ no van a ser entendidos a continuación en el sentido medieval de los términos, sino moderno. No se trata con ello de desvirtuar lo medieval ‘modernizándolo’, sino más bien de dejar salir a la luz aquellos momentos ahistóricos –imperfectos e ‘imperfectibles’– presentes tanto en lo medieval como en lo moderno (la «historia que, a la vez, no es historia»).

De que la comprensión de los términos ‘Realismo’ e ‘Idealismo’ de la Edad Media y la Moderna son diferentes era ya el propio Hegel consciente, quien en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* se expresa en este sentido:

«La pregunta fundamental era entonces <sc. en la Edad Media> si tal Universal existía real o <por contra> solo nominalmente, es decir sólo como una representación meramente subjetiva, una entidad <meramente> mental. Hoy entendemos el término ‘Realismo’ en el sentido justamente contrario; y preguntamos si las cosas sensibles, tal y como son en su existencia inmediata, son algo verdadero, sustancial, de modo que se les pueda asignar ‘ser’ en sentido propio, mientras que el Idealismo se opone <a esta posición> manteniendo que las cosas sensibles, tal y como se muestran inmediatamente en su particularidad a los sentidos, no son nada verdadero. En la Edad Media se entendía esto, empero, en sentido contrario: El Realismo escolástico afirmaba que lo Universal (los Universales, los géneros, la esencia de las cosas, la Idea) era algo independiente, ente por sí mismo, realmente existente, mientras que los nominalistas, por contra, mantenían que era mera representación subjetiva, <mera> generalización subjetiva».³⁴

La comprensión medieval era ciertamente bastante más complicada que lo que Hegel conoce y relata en el texto citado, pero en lo básico tiene razón: el Realismo medieval afirma el ser de lo Universal como primero e independiente del ser concreto; y justamente esta es, al menos: en última instancia, la tesis básica del Idealismo moderno: Ni la mera existencia fáctica de las cosas, ni la concreción o determinación característica de la misma añaden realidad auténtica alguna al ser (auténtico) de las cosas, el cual sólo se encuentra en el concepto de la cosa y en la conformidad de ésta con el mismo.³⁵

³⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Vorlesungen*, o.c. (nota 28), vol. 9, Hamburgo, 1986, p. 41,269–282.

³⁵ El concepto ‘Idealismo’ juega un papel central en mi interpretación de la metafísica del Maestro Eckhart; cf. Quero-Sánchez, A., *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Friburgo Br./Múnich 2004, pp. 26–37; Id., «*Temporalia, maxime respectu aeternorum, nihil sunt. Über den angeblichen Thomismus des jungen Meister Eckhart*», en *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 10 (2005), pp. 37–66, aquí pp. 40–55; Id., «*Creaturae habent esse reale. Una interpretación de la condena del Maestro Eckhart como crítica del Idealismo*», en: Ruta, C.R. (ed.), *Entre sombra de ser. El Maestro Eckhart en diálogo*, Buenos Aires, 2006, pp. 51–75; Id., «Una metafísica idealista», en Maestro Eckhart, *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24,23–31 del Eclesiástico*, ed. de Quero Sánchez, A., Pamplona, 2010, pp. 79–84; Id., «Sobre el ser del amigo. Amistad y metafísica en Platón, Aristóteles, San Agustín y San Alberto Magno», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 66 (2010), pp. 5–33, passim; Id., «Der mittelalterliche Disput zwischen Realismus und Idealismus: Meister Eckhart, Gottfried von Fontaines und Marguerite Porete», en: Imbach, R., y Mieth, D. (eds.), *Begegnungen in Paris 1310. Marguerite Porete, Dante Alighieri, Raimundus Lullus, Meister Eckhart*, Stuttgart, 2012, aquí: «1. Erste Einleitung (Epistemisches)» (en prensa); Id., «*Libertas enim filiorum non excludit accipere filios et Deum dare. Eine philosophische Darlegung des im Eckharts Prozess beanstandeten Freiheitsverständnisses*», en: Mieth, D., y Müller-Schauenburg, Br. (eds.), *Mystik, Recht und Freiheit*, Stuttgart, 2012, aquí: «2. Die These: Eckharts Prozess als Beanstandung des Idealismus» y «4. Der beanstandete Idealismus» (en prensa).

II. LA CUESTIÓN ACERCA DE LA PRIMACÍA DE LA REALIDAD CONCRETA O DE LA IDEALIDAD ABSOLUTA

A. Alberto Magno: la primacía de la realidad concreta

La base de la metafísica Albertiana la constituye la tesis aristotélica fundamental que sólo admite lo existente-concreto como ente: «Lo universal», leemos en la paráfrasis de la *Metafísica* de Aristóteles en este sentido, «no es una sustancia distinta existente por sí misma».³⁶ Es, pues, el fundamento concreto en el que está realizada o existe la forma universal, lo que le da a ésta entidad –es decir: lo que hace que la forma sea–, si bien la forma misma determina qué sea lo que es.

Hace ya muchos años mantuvo Maria-Dominique Roland-Gosselin que Alberto Magno no habría defendido en sus escritos más tempranos la tesis de la diferencia real del ser y de la esencia.³⁷ De hecho, Alberto denomina normalmente a la forma –refiriéndose con ello a la ‘forma del ente concreto considerado en su totalidad’ (*forma totius*), esto es a la ‘esencia’ del ente concreto– ‘*esse*’,³⁸ lo que parece indicar que identificaría el ser y la esencia del ente.³⁹ Es posible mostrar, sin embargo, que tal interpretación no es correcta, tampoco en lo que respecta a las obras Albertianas más tempranas: «Y de este modo es la esencia», escribe ya en el libro primero de su *Comentario a las Sentencias*, «aquello por lo que la cosa ‘es’ en el sentido del ser otorgado por la forma, y el ser (*esse*) es la realidad actual (*actus*) que la esencia tiene en aquello que es (*in eo quod est*). Lo que es (*id quod est*) es el ente concreto mismo».⁴⁰ El ser esencial, constituido por la forma propia de lo concreto existente (el ‘qué’), se distingue, pues,

36 Cf. Alberto Magno, *Metaphysica*, ed. de Geyer, B., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 16,2, Münster, 1964, p. 376,34-36: «Ex omnibus igitur inductis manifestum est universale secundum esse universalis substantiam distinctam et per se existentem non esse». Cf. además: *Ibid.*, p. 318,10-13; p. 383,54-64; p. 382,75-78; p. 318,4-54; *Super Porphyrium De V universalibus*, ed. de Santos Noya, M., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 1,1A, Münster, 2004, p. 37,12-22.

37 Cf. Roland-Gosselin, M.-D., «La distinction réelle entre l’essence et l’être», en *Le De ente et essentia de S. Thomas d’Aquin*, París, 1946, pp. 137-205, aquí p. 176: «Nous ne trouvons donc pas encore mention dans le *Commentaire des Sentences* de la distinction entre l’être et l’existence».

38 Alberto distingue normalmente entre –por un lado– la esencia del ente, a saber, la ‘forma del ente concreto considerado en su totalidad’ (*forma totius*), que no se refiere sólo a la forma en contraposición con la materia, sino que incluye una referencia a ésta en tanto que principio constituyente de la esencia del ente material, y –por otro lado– la forma en tanto que el principio contrapuesto a la materia, a la que le da el ser (*forma partis quae est materia*); cf. Alberto Magno, *Super I^{um} Sententiarum*, dist. 3, art. 33, en *Opera omnia*, ed. de Borgnet, A., vol. 25, París, 1893, p. 138b,25-32: «Unde quo est differt a forma: quia forma separabilis est, et est forma partis quae est materia: sed quo est sive esse non separatur ab eo quod est, et est forma totius, quae totum esse dicit ipsius quod est per modum esse formalis, et sicut esse speciei in hoc individuo». Sobre este tema puede consultarse la obra clásica de Georg Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen*, Münster, 1972, pp. 27-31. La misma diferenciación la hallamos también en Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cap. 54, en *Opera omnia*, ed. Leonina, vol. 14, Roma, 1926, p. 392a,9-14.

39 Cf. Ducharme, L., «*Esse* chez saint Albert le Grand», en *Revue de l’Université d’Ottawa* 27 (1957), pp. 209-252, aquí p. 249; Saranyana, J.-I., «Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del *actus essendi*», en: Zimmermann, A. (ed.), *Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, Berlín/Nueva York, 1981, pp. 41-49, aquí p. 46; p. 49; Wieland, *Untersuchungen ...*, o.c. (nota 38), p. 27, nota. 43. La tesis contraria, que yo también considero la correcta, la encontramos ya, por ejemplo, en Kühle, H., «Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien», en: Von Rintelen, F.J. (ed.), *Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart (FG Joseph Geysler)*, vol. 1, Ratisbona, 1930, pp. 129-147, aquí p. 136, así como en Manser, G.M., *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza), 1949, pp. 532s.

40 Alberto Magno, *Super I^{um} Sententiarum*, dist. 8, art. 5, *Opera omnia*, ed. Borgnet, vol. 25, o.c. (nota 38), p. 227b,38-41: «Et sic essentia est quo formaliter res est, et esse est actus ejus quem habet in eo quod est: id autem quod est, est ipsum ens concretum».

del ser en el sentido de la existencia que ha sido dada por Dios-Creador a la forma en lo concreto (el 'que'), la cual designa la realidad actual de la esencia en lo concreto existente (*actus essentiae quem habet in eo quod est*).

El texto principal sobre la cuestión lo hallamos ciertamente en una obra tardía, a saber: en el *Comentario al Libro de las causas* (*De causis et processu universitatis a prima causa*). Se trata de un pasaje que el Maestro Eckhart cita en una ocasión, en el marco de su *Escrito de Defensa*, tratando con ello de justificar la catolicidad de su propia posición; de una manera infundada, pues, como veremos más abajo, la tesis de Alberto en modo alguno puede ser interpretada en sentido de la posición metafísica de Eckhart.⁴¹ San Alberto diferencia aquí tres momentos ontológicos básicos: (i) lo concreto existente (el *quod est*); (ii) la esencia en tanto que el momento por el que lo concreto existente 'es' en el sentido del ser otorgado por la forma propia, que ahora, a diferencia de lo ocurrido en el *Comentario a las Sentencias*, no es referido por el término 'esse', sino que Alberto habla de 'aquello que algo es' (*hoc quod aliquid est*); y finalmente (iii) la existencia, para la cual Alberto reserva ahora el término 'esse', que referiría el momento ontológico que lo que es no tienen de y por sí mismo, sino gracias a otra cosa, en última instancia gracias a Dios-Creador: el '*esse in effectu*', es decir el 'ser efectuado', o dicho de modo más preciso: el 'estar ahí como producto o resultado de la acción eficiente de otra cosa (de la causa eficiente)': «Las cosas no tienen por sí mismas su ser efectuado, sino más bien gracias a la acción de aquello que es el principio del ser, del que fluye el ser en todo aquello que es efectuado».⁴² Alberto sigue hablando, es cierto, en determinados contextos del ser en relación con la forma, pero sin identificarlo con la misma, sino que consistiría más bien «en la difusión de la forma en aquello que existe actualmente» (*diffusio formae in eo quod est actu existens*)⁴³.

En todos los seres creados, materiales e inmateriales, se da, pues, una composición de esencia ('qué') y ser ('que'), y con ello una composición «del fundamento <concreto real> y el ser <esencial> en él fundado» (*ex fundamento et esse quod fundatur in ipso*).⁴⁴ El *fundamen-*

41 Cf. Maestro Eckhart, *Responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis* (Acta Echartiana n. 48), ed. de Sturlese, L., en *Die lateinischen Werke*, vol. 5, o.c. (nota 16), pp. 291,13–292,7 (Processus Coloniensis I, n. 123): «Ad undecimum cum dicitur: «In omni creato aliud est esse <et> ab alio, aliud essentia et non ab alio». Dicens quod hoc verum est, et est verbum Avicennae et Alberti in *De causis*. Et ratio et necessitas veritatis est, tum quia, cum dico 'homo est animal', non praedico esse – li enim 'est' non est praedicatum, sed est tertium adiacens, copula praedicati non dicens existentiam, sed solam inhaerentiam praedicati, quod est 'animal', cum subiecto, quod est 'homo' – tum etiam quia quod homo sit, causam habet, ab alio est, a deo scilicet, primo esse; quod autem homo sit animal, a nullo est. Nam quocumque alio nolente aut non faciente haec est vera: 'homo est animal' etiam homine non existente». Cf. Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. de Fauser, W., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 17,2, Münster, 1993, pp. 16,66–17,12.

42 Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 17,2, o.c. (nota 41), p. 16,73–76: «Quod autem esse habeat in effectu, ex se non est sibi, sed potius ex principio esse, ex quo fluit esse in omne quod est in effectu».

43 Cf. Alberto Magno, *Metaphysica*, ed. de Geyer, B., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 16,1, Münster, 1960, pp. 48,80–49,4: «Ex quo convincitur idem intellectus esse formae et unitatis. Modum tamen alium habet unitas et alium forma, quoniam in se considerata est unitas, sed considerata, prout eius proprietates est esse, quod dat rei, est forma. Esse autem dico formae proprietatem potius quam effectum, quoniam esse nihil aliud est nisi diffusio formae in eo quod est actu existens. Ex hoc accipitur, quod licet idem sit intellectus unitatis et formae, tamen modus unitatis est simplicior quam modus formae. Quod sic clare videtur: esse quod est proprietates formae, quae propter hanc ipsam proprietatem 'quid erat esse' vocatur, diffusio est formae in eo quod participat actum essendi».

44 Cf. Alberto Magno, *Super II^m Sententiarum*, dist. 3, art. 4, en: *Opera omnia*, ed. de Borgnet, A., vol. 27, París, 1894, p. 69a,15–18: «Et ex hoc iterum patet, quod Angelus cum sit hoc aliquid, sine dubio compositus est ex fundamento et esse quod fundatur in ipso».

tum ‘sostiene’ (*sustinet*) a la forma universal, le ‘sirve de base’ (*substata*),⁴⁵ por lo que también es denominado –no sólo por Alberto Magno, sino en general, también por el Maestro Eckhart, como veremos a continuación– ‘supósito’ (*suppositum*),⁴⁶ un término que, ciertamente, no sólo es utilizado para designar al fundamento basal de la forma, sino también al ente concreto subsistente mismo. Existencia y concreción constituyen, pues, los momentos fundamentales de la metafísica Albertiana, válidos no sólo para los seres materiales y los ángeles, sino también para los ‘seres puramente racionales’ postulados por la tradición neoplatónica (*intelligentiae*):

«Todo lo que causa y realiza alguna obra es necesariamente un cierto supósito en la naturaleza, algo concreto, porque, como dice Aristóteles, «sólo las cosas concretas llevan a cabo operaciones». Como un ser puramente racional (*intelligentia*) lleva a cabo operaciones, tiene que ser un cierto supósito y algo concreto. [...] La naturaleza <= la esencia> es por sí misma una forma común y no puede como tal ni actuar ni ser afectada, como dice Aristóteles, ya que acciones y afecciones son <siempre> cosa de una sustancia subsistente. Un ser puramente racional (*intelligentia*) tiene que ser, por tanto, una sustancia subsistente, ya que puede actuar y ser afectado».⁴⁷

Tal principio básico de la metafísica Albertiana sería incluso válido en el caso de Dios mismo, quien también sería un ser concreto existente, es decir, ‘algo que hay’:

«Pero si alguien objeta que, ya que la Causa Primera lleva a cabo operaciones y actuaciones, tanto en otros seres como en sí misma, se seguiría de ello que también ella es algo concreto y compuesto de concreción y ser, lo cual se opone a lo que establecimos en el libro I^o, respondemos a ello que Dios es ciertamente algo concreto. Porque si fuese algo y no fuese algo concreto, se seguiría que no se distinguiría de nada, del mismo modo que el concepto simple de ente vale para todos los entes. Como Dios, pues, se distingue de todas las demás cosas, tiene que ser algo concreto. Por ello decimos que si el Primer Principio tiene un supósito, éste se identifica con su ser, a causa de la gran simpleza que lo caracteriza».⁴⁸

45 Cf. Alberto Magno, *Super I^{um} Sententiarum*, dist. 3, art. 4, en: *Opera omnia*, vol. 27, o.c. (nota 44), p. 68a,47–b,19.

46 Cf. *Super I^{um} Sententiarum*, dist. 8, art. 3, *Opera omnia*, ed. Borgnet, vol. 25, o.c. (nota 38), p. 224b,43s.: «quod est, est id quod res est vere, et suppositum». En su *Comentario al Libro de las causas* interpreta Alberto el término ‘hyliatin’, característico del texto comentado, en el sentido que acabamos de exponer; cf. Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 17,2, o.c. (nota 41), p. 111,25–32: «Ut autem dicit Boethius et Aristoteles, «in incorporabilibus hyle non est». Est tamen ibi suppositum, quod in sustinendo naturam communem, hyle habet proprietatem. Et propter hoc a quibusdam philosophis hyliatin vocatur, quod determinativum est ab hyle, [...]. Est enim hoc quod a prima causa productum est ad esse receptionem». Sobre el término ‘hyliatin’ véase Quero Sánchez, A., «Sein als Absolutheit (*esse als abegescheidenheit*)», en: Quero Sánchez, A., y Steer, G., *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, Stuttgart, 2008, pp. 189–218, aquí p. 195, nota 27 (con referencias a la literatura fundamental al respecto).

47 Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 17,2, o.c. (nota 41), pp. 110,87–111,2; p. 111,15–20: «Cum autem omne causans et operans necesse sit esse suppositum quoddam in natura et hoc aliquid eo quod «operationes particularium sunt», ut dicit Aristoteles, et intelligentia sit operans, oportet intelligentiam suppositum quoddam et hoc aliquid esse. [...] Natura enim secundum se forma communis est et in esse tali nec agit nec patitur, ut dicit Aristoteles. Actiones enim et passiones subsistentis substantiae sunt. Intelligentia igitur, cum agat et per influentiam recipiat, subsistentem substantiam oportet esse». Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, 981a16–17; Id., *De generatione et corruptione*, 335a24–b31.

48 Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 17,2, o.c. (nota 41), p. 111,48–60: «Si quis autem obiciat, quod cum prima causa sit operans et agens tam in aliis quam per seipsam, et sic sequatur ipsam esse hoc aliquid et compositum ex hyleatin et forma, quod est contra ea quae in I huius scientiae libro determinata sunt, dicimus, quod in veritate deus hoc aliquid est. Si enim quid esset et non hoc aliquid, sequeretur, quod a nullo distinctus esset, sicut nec simplex conceptus entis ab aliquo distinctus est. Cum igitur deus ab omnibus distinctus sit, oportet ipsum hoc aliquid esse. Propter quod dicimus, quod si primum principium suppositum habet, quod illud est idem cum esse suo propter nimiam simplicitatem, quae in ipso est».

B. Ecardo de Hochheim y Teodorico de Freiberg: la primacía de la idealidad absoluta

La diferencia entre San Alberto Magno y la posición idealista del Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg en el asunto que nos ocupa es radical. La determinación o concreción no contribuye como tal, nos dice Eckhart, al ser (auténtico) de las cosas: «Cuando digo: ‘este ser determinado’, o ‘un ser determinado (este o aquel)’, o ‘esta o aquella determinada verdad’, o ‘este o aquel bien determinado’, la determinación no le añade nada de entidad, unidad, verdad y bondad al ser ente, uno, verdadero y bueno <de la cosa en cuestión>». ⁴⁹ Eckhart considera al *suppositum* no como el fundamento necesario de toda la entidad, sino, al contrario, como la razón de la nulidad de lo (meramente) existente. Todo lo real concreto está como tal, nos dice, ‘puesto’ (*positum*) ‘debajo’ (*sub et infra*) de aquello –o de Aquel– que lo ha determinado y determina en tanto que su causa eficiente (*suppositum, positum scilicet sub et infra producentem*). ⁵⁰ Lo concreto define, pues, aquello que no es por y de sí mismo, sino que meramente ‘está ahí’ cumpliendo una cierta función determinada para él por otro en vista a otra cosa distinta de él mismo. Lo concreto es como tal lo ‘funcional’: lo que es querido no en y para sí mismo (*gratia sui*), sino sólo porque sirve ‘para’ –y con ello ‘a’– otra cosa (*gratia alterius*).

Contrariamente a lo que vimos en Alberto Magno, Eckhart insiste en que Dios no es algo concreto, sino lo indeterminado mismo, que precisamente por ello –es decir: por su ser indeterminado– se distinguiría de todo lo demás: «Dios se distingue de todo lo creado –que <como tal> presenta distinción y es algo finito– por su carecer de distinción, por su infinitud». ⁵¹ «¿Hay algo tan distinto <entre sí>», se pregunta Eckhart en este sentido,

«como aquello que carece de distinción y lo que presenta distinción? [...]. [...] Dios, ser carente de distinción, se distingue de todo ente a la manera como el ser carente de distinción se distingue de todo ente, tal y como se dijo más arriba. Todo lo creado presenta –precisamente por ello, porque es algo creado– distinción». ⁵²

El ser factual o existente de los entes, resultado de la actividad creadora de Dios en tanto que causa eficiente (*Quod factum est*), no constituiría el ser auténtico de las cosas, sino que éste habría que situarlo en el ser de las mismas en Dios anterior a la Creación, es decir: indepen-

49 Maestro Eckhart, *Prologus in Opus propositionum*, n. 4, ed. de Weiß, K. (Recensio CT), en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, Stuttgart, 1937–1964 (reproducción 1988), p. 168,2–5; ed. de Sturlese, L. (Recensio L), en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,2, Stuttgart, 1987ss. (en curso), p. 43,4–6: «cum dico hoc ens aut unum hoc aut unum illud, verum hoc et illud, bonum hoc et illud, li hoc et illud nihil prorsus addunt seu adiciunt entitatis, unitatis, veritatis aut bonitatis super ens, unum, verum, bonum»; cf. *Ibid.*, n. 15, vol. 1,1, p. 176,3–5 (Recensio CT); vol. 1,2, p. 49,23–25 (Recensio L); *Expositio libri Genesis*, n. 173, ed. de Weiß, K. (Recensio CT), en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, p. 318,1–3; ed. de Sturlese, L. (Recensio L), vol. 1,2, p. 203,16s.

50 Cf. Maestro Eckhart, *Liber parabolarum Genesis*, n. 62, ed. de Weiß, K. (Recensio CT), en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), pp. 529,7–530,4; ed. de Sturlese, L. (Recensio altera), en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 368,20–26.

51 Cf. Maestro Eckhart, *Expositio libri Exodi*, n. 117, en *Die lateinischen Werke*, vol. 2, Stuttgart, 1954–1992, p. 112,7–12: «Rursus etiam nihil tam dissimile et simile coniunctim alteri [...] quam deus et creatura. Quid enim tam dissimile et simile alteri quam id, cuius dissimilitudo est ipsa similitudo, cuius indistinctio est ipsa distinctio. Deus autem sua indistinctio, sua infinitate distinguitur ab omni creato, distincto, finito, ut patet p. I q. 7 <a. 1> ad 3. Sic ergo, quia <in>distinctioe distinguitur, dissimilitudine similatur, quanto dissimilius, tanto similius».

52 Maestro Eckhart, *Expositio libri Exodi*, n. 113, en *Die lateinischen Werke*, vol. 2, o.c. (nota 51), p. 110,7; 11–13: «quid tam dissimile quam indistinctum et distinctum? [...] [...] deus indistinctus <distinctus> est ab omni ente, sicut et ipsum esse indistinctum <distinctus> est a quolibet ente, ut supra dictum est. Creatum vero omne hoc ipso, quod creatum est, distinctum est». La expresión ‘distinctus’ que añado dos veces entre paréntesis (<distinctus>) es, en mi opinión, necesaria para hacer el texto comprensible.

diente de toda acción eficiente divina. Se trata de una tesis que Eckhart expresa normalmente a través de su particular interpretación de Jn. 1,3 (*Quod factum est, in ipso vita erat*): ‘Lo factual (lo que está ahí, lo existente, lo que ha sido hecho <por Dios en tanto que causa eficiente>), era en Dios vida’.⁵³ Todo es –sí es auténticamente– en Dios, de modo que el mundo como tal, es decir, en su mera estancia o existencia fuera de Dios no es (auténticamente):

«Hay que indicar que las cosas por y en el primero de los modos de ser <discutidos más arriba, a saber: por su ser en Dios> tienen verdad y son verdaderamente aquello que son, constituidas esencialmente según el ser plenamente en el sentido del género y la especie, indiviso y sin mezcla de cualquier tipo con algo ajeno. Fuera <de Dios> carece una cosa de su ser pleno, indiviso y sin mezcla. Por ejemplo: Si hablamos del oro, significamos la especie completa del metal que se llama ‘oro’, sólo esta especie completa <sin mezcla de otra cosa que no sea ella misma>. Tal especie completa no está ni se encuentra entre las cosas reales existentes de hecho, que realizan la especie en determinados supósitos singulares, ya que en este caso la especie se encuentra siempre dividida, de modo que el oro <que existe concretamente de hecho> no es puro y está siempre mezclado con algo que no es oro, siendo de este modo no verdadero».⁵⁴

En el sentido de esta tesis interpreta Eckhart Jn. 1,1 (*In principio erat verbum*), es decir: El ser auténtico de la cosa real no hay que buscarlo en la existencia concreta de la misma, sino en el deber-ser eterno en Dios, expresado por el concepto abstracto o absoluto, el cual es la ‘luz’, dice Eckhart, es decir: la causa –*nota bene*: causa formal y ejemplar, que no eficiente⁵⁵–, sin la que las cosas reales mismas, que en sí mismas son ‘tinieblas’, es decir: una pura nada, ‘lucen’, esto es: son (auténticamente):

«Jn. 1: ‘Al principio era el Verbo’ –el texto griego reza: λόγος, esto es, ‘razón’ (‘concepto’). Y así, el concepto siempre es anterior a la cosa real misma, luciendo en ésta, sin ser comprendido por ésta, sino comprendiéndola él mismo a ella, tal y como leemos en

53 Cf. Maestro Eckhart, *Sermón latino 17*, n. 173, en *Die lateinischen Werke*, vol. 4, ed. de Benz, E., Decker, Br., y Koch, J., Stuttgart 1937–1956 (reproducción 1987), p. 164,4–6: «*Mors*. Psalmus: ‘mors peccatorum pessimā’. Augustinus *Soliloquiis*: ‘a deo exire mori est’, ‘in ipso manere vivere est’, ‘ad ipsum redire reviviscere est’, quia Ioh. 1: ‘quod factum est in ipso vita erat’»; *Expositio libri Sapientiae*, n. 32, ed. de Fischer, H., y Koch, J., en *Die lateinischen Werke*, vol. 2, o.c. (nota 51), pp. 352,9–353,9: «Et notandum quod in qualibet octo expositionum praemissarum littera debet ordinari secundum communem acceptionem, ut dicatur quod deus fecit *omnia, ut essent*, id est ut haberent esse extra in rerum natura, quamvis ab aeterno in ipso fuerint et aeternaliter secundum suas rationes, ut sunt intelligere et intellectualiter, et similiter in deo fuerint res omnes, ut sunt vivere aut vita, secundum illud Ioh. 1: ‘omnia per ipsum facta sunt’, et infra: ‘quod factum est in ipso vita erat, et vita erat lux hominum’. Sensus est quod ‘facta’, id est creata – aeterna enim facta non sunt – ‘facta’ vero, creata scilicet, ‘per ipsum’, deum scilicet, ‘sunt’, id est habent esse formale extra in rerum natura sub formis propriis quibus sunt. Sed in ipso nondum sunt, ut sunt, puta leo, homo, sol et huiusmodi, sunt autem in ipso non sub ratione esse talium rerum, sed sub ratione vivere et intelligere. Et hoc est quod ait Iohannes: ‘in ipso vita erat’, quantum ad rationem vitae vel vivere, ‘et vita erat lux hominum’, quantum ad intelligere. Vita enim hominis, ut homo, est intelligere et intellectus».

54 Cf. Maestro Eckhart, *Liber parabolarum Genesis*, n. 53, en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), p. 521,1–9 (Recensio CT); *Die lateinischen Werke*, vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 365,12–19 (Recensio altera): «Quantum vero ad praesens notandum quod res ex primo et in primo modo habent veritatem et sunt vere id quod sunt, essentialiter constitutae ex generibus suis et speciebus plene esse indiviso et impermixto omni alieno quomodolibet. Extra vero non habent esse plenum, indivisum et impermixtum. Exempli causa: li aurum significat totam speciem et ipsam solam huius metalli quod dicitur aurum. Tale autem non est nec invenitur in rebus extra factis sub specie in suppositis singularibus, ubi semper et dividitur, ut non sit plenum, et permiscetur, ut iam non sit verum. Propter quod in omni creato differt suppositum et natura, ut docet Thomas in secundo *Quolibet*».

55 Sobre esta distinción, que es fundamental tanto para Eckhart y como para Enrique de Gante, cf. Quero Sánchez, «*Libertas enim filiorum...*», o.c. (nota 35), «4.1: Die Annahme des bloß währenden Daseins als Verzicht auf die währendlose Freiheit des Wesentlichen».

Jn. 1: 'La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la comprendían'. La 'luz' denomina, como digo, el concepto de la cosa real, mientras que las cosas reales mismas son las 'tinieblas'. Porque, en general, el concepto de la cosa real, en tanto que principio y causa superior, es 'luz'; la cosa real misma, empero, en tanto que causada e inferior, pertenece a las 'tinieblas'. Porque ninguna cosa inferior tiene como tal perfección o luz alguna de sí misma, sino todo esto lo tiene completamente gracias a su principio causal superior. Lo inferior es como tal totalmente pasivo, vacío y carente de forma, mientras que lo superior, por contra, es «por sí mismo rico», influyente y forma otorgante luz».⁵⁶

Si una cosa real existente no satisficiera el ser que define su concepto 'imperfectible' en Dios como el deber-ser de la misma –si un hombre concreto, por ejemplo, no fuera como se tiene que ser para ser verdaderamente humano, es decir, si no se comportarse como el ser racional que 'imperfectiblemente' debe ser para ser humano–, entonces sería algo estante sin entidad.

La misma posición que acabamos de ver en el Maestro Eckhart la defiende Teodorico de Freiberg: «'Lo factual <lo existente, lo estante; lo que ha sido creado (por Dios) en tanto que causa eficiente>, era vida en Dios'. Y por ello las cosas tienen un ser más verdadero, más real y más esencial en Dios que en sí mismas» («*Quod factum est, in ipso vita erat*». *Et ideo res verius et realius et essentialius esse habent in Deo quam in se ipsis*).⁵⁷ Considerado en sí mismo es lo existente concreto –lo 'efectuado'– en tanto que tal 'defectuoso'⁵⁸, es decir, 'está caído' de su concepto, 'ha renegado' de aquello que debe ser para ser auténticamente lo que es:

«Y ya que la esencia divina en tanto que causa esencial y determinada es todo ente de un modo más noble y más originario –y por ello de un modo más verdadero– que un ente cualquiera es en sí mismo, y como la esencia divina misma siempre está presente a sí misma en su eternidad, no sólo desde el punto de vista del conocimiento, sino más incluso desde el punto de vista del ser en tanto que tal, es por ello todo lo existente concreto defectuoso <= está caído = ha renegado>; 'defectuoso', digo, respecto de la perfección por la que todo es en Dios, porque todo le es siempre presente a Dios, tanto según el ser como la certeza del conocer».⁵⁹

⁵⁶ Maestro Eckhart, *Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24,23–31*, n. 38, ed. de Fischer, H., y Koch, J., en *Die lateinischen Werke*, vol. 2, o.c. (nota 51), p. 265,4–13: «Ioh. 1: 'in principio erat verbum' – Graecus habet logos, quod est ratio – et sic ratio semper est prior ipsa re, in re ipsa lucens, non comprehensens rem ipsam, Ioh. 1: 'lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt'. 'Lux', inquam, ratio rei dicitur; res sunt 'tenebrae' ipsae. Universaliter enim ratio rei, utpote principium et causa superior, 'lux' est; res autem ipsa, utpote causata et inferior, 'tenebrae' est. Nihil enim habet inferius ut sic perfectionis aut lucis ex se, sed totum et se toto habet a suo principio causalium superiori. Inferius enim ut sic se toto est passivum, nudum et informe; superius e converso «per se dives» est et influens et forma lucens».

⁵⁷ Cf. Teodorico de Freiberg, *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatorum*, ed. de Steffan, H., en *Opera omnia*, vol. 2, Hamburgo, 1980, p. 177,24–33: «Ex ea sequitur tertia differentia, scilicet quod ea, quae cadunt sub logica consideratione, sunt proprie multa sub una formali intentione, secundum quam ea, quae sunt multa, habent esse potentiale. Sed secundum quod cadunt in consideratione divina quantum ad illam universalitatem, quam attendimus in Deo, sic colliguntur, ut sint unum ampliore formalitate et realitate et unitate, quam sint res in se ipsis; alioquin non haberet rationem causae respectu rerum. Et quia habet rationem causae essentialis respectu rerum, idem est essentialiter ipsae res secundum aliud nobilium esse, secundum quod convenit Deo, secundum quod scriptum est: «*Quod factum est, in ipso vita erat*». Et ideo res verius et realius et essentialius esse habent in Deo quam in se ipsis»».

⁵⁸ El término latino usado por Teodorico es, como vamos a ver inmediatamente, *defectuoso*, el cual pertenece al mismo grupo semántico que el verbo *deficere* y significa, entre otras cosas, 'caer', 'renegar'; 'ser infiel'; 'abandonar', 'dejar en la estacada'. El término puede ser traducido naturalmente también con la expresión española 'defectuoso'.

⁵⁹ Teodorico de Freiberg, *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatorum*, en *Opera omnia*, vol. 2, o.c. (nota 57), p. 179,94–101: «Et quia essentia divina modo causae essentialis et modo talis causae

Alberto Magno, por contra, critica abiertamente el Platonismo radical, que él denomina ‘Estoicismo’⁶⁰, y su afirmación de que el ser auténtico de las cosas concretas sería un ser separado (*separatum*), fuera de las mismas. Tal tesis, escribe, «destruye las formas en su calidad de principios del ser y del conocer <de las cosas>, ya que para ello es necesario que estén presentes en la cosa real misma y que formen parte del ser de la cosa real misma».⁶¹ A su metafísica le interesaría, nos dice, «la esencia según su realidad actual en aquello que es, es decir, en algo concreto o en un supuesto determinado».⁶² Como también hará Santo Tomás de Aquino, subraya Alberto Magno el carácter actual o incluso activo del ser, que pone de manifiesto ya la forma lingüística –verbal– del término ‘ser’; pero tampoco en este contexto se olvida de mencionar que tal acto solo acontece en lo existente concreto: «Este ‘es’ significa el ser en tanto que acto debido <ya> al significado característico del verbo. El ser en tanto que acto se da, empero, sólo como ser de un supósito, y no en su significado absoluto».⁶³

III. LA (SUPUESTA) ‘ESCUELA DE ALBERTO’ Y EL AVERROÍSMO

Kurt Flasch ha mantenido –y mantiene– la tesis según la cual existiría una continuidad fundamental entre la posición metafísica de Averroes, Alberto Magno, Teodorico de Freiberg y el Maestro Eckhart.⁶⁴ ¿Qué dicen los textos mismos al respecto?

A. Averroísmo

No cabe duda de que Alberto conoce muy bien las traducciones latinas de Averroes, que a menudo incorpora textualmente en sus comentarios de Aristóteles.⁶⁵ Cuando Sturlese

est omne ens nobiliore et altiore et propter hoc veriore modo, quam quodcumque ens sit in se ipso, et ipsa essentia divina semper sibi praesens est in sua aeternitate non solum secundum rationem cognoscendi, sed magis secundum rationem essendi inquantum huiusmodi, hinc est, quod, qualitercumque se res habeant in sua propria et secundum hoc defectuosa natura, defectuosa, inquam, ab illa perfectione, qua sunt in Deo, semper tamen realiter praesentes sunt Deo secundum realitatem essendi et secundum certitudinem cognoscendi».

60 Cf. por ejemplo Alberto Magno, *Metaphysica*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 16,1, o.c. (nota 43), p. 150,1–6. Cf. De Libera, A., «Épicurisme, stoïcisme, péripatétisme. L’histoire de la philosophie vue par les latins (XII^e-XIII^e siècle)», en: Hasnawi, A., Elamrani-Jamal, A., y Aouad, M. (eds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Lovaina/París, 1997, pp. 343–364, aquí p. 358: «Albert fait du stoïcisme la position platonicienne par excellence».

61 Alberto Magno, *Metaphysica*, en *Opera omnia*, editio Coloniensis, vol. 16,1, o.c. (nota 43), p. 136,53–56: «Sed ista disputatio destruit formas in hoc quod sunt principia essendi et cognoscendi, quia sic oportet ipsa esse in re et aliquid esse rei».

62 Cf. Alberto Magno, *Super I^{um} Sententiarum*, dist. 3, art. 33, en *Opera omnia*, ed. Borgnet, vol. 25, o.c. (nota 38), p. 138b,17–19: «essentia secundum actum quem habet in ipso quod est, id est, in hoc aliquid, vel in isto supposito».

63 Alberto Magno, *De bono*, ed. de Kühle, H., Feckes, K., Geyer, B., y Kübel, W., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 28, Münster, 1951, p. 17,88–91: «Li ‘est’ enim significat esse ut actum propter naturam verbi. Esse autem ut actus non est nisi in supposito, cuius est esse, et non in simplici intentione entis».

64 Cf. Flasch, K., «Nachwort», en Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, München, 2007, p. 150: «El hombre noble –esto se refiere a la razón, tal y como Eckhart la entiende partiendo de la filosofía aristotélico-averroísta, de acuerdo con la interpretación de Alberto <Magno> y Teodorico de Freiberg»; Id., *Die Geburt der ‘deutschen Mystik’* ..., o.c. (nota 9), p. 91: «El pensamiento de Eckhart se muestra hoy como una continuación original de la línea Averroes-Alberto-Teodorico».

65 Cf. Geyer, B., «Ad Metaphysicam Alberti Magni prolegomena», en Alberto Magno, *Metaphysica*, *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 16,1, o.c. (nota 43), pp. VII–XX, aquí p. VIII: «Albertus commentum Averrois semper ante oculos habet»; Hoßfeld, P., «Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften», en: Meyer / Zimmermann (eds.), *Albertus Magnus* ..., o.c. (nota 18), pp. 195–204, aquí pp. 197s.; pp. 200–202.

y Flasch hablan del ‘Averroísmo de Alberto Magno’, se refieren con ello, fundamentalmente, a la clara diferenciación que éste habría establecido entre la investigación estrictamente racional y el ámbito propio de la fe.⁶⁶ Sin embargo, este en modo alguno es el sentido más importante del término. En lo que sigue, vamos a centrarnos en un aspecto decisivo de la posición ‘averroísta’, que en la discusión, no obstante, no siempre juega el papel central que debería. No me estoy refiriendo a la denominada ‘Teoría de la doble verdad’, la cual, si hacemos caso a Alain de Libera, no habría sido más que un constructo –malintencionado– de Etienne Tempier,⁶⁷ ni tampoco a la tesis de la unicidad de la razón, ni a la de la eternidad del mundo, ni a aquella que identifica la felicidad del hombre con el saber filosófico.⁶⁸ El término ‘Averroísmo’ va a referir en lo que sigue justamente la reducción de lo ente a lo existente concreto; por así decirlo: de lo ‘ente’ a lo ‘estante’. Tal reducción resume precisamente la crítica de Averroes a Avicena, que los denominados Averroístas del S. XIII, por ejemplo, y como vamos a ver a continuación, Sigerio de Brabante, asumirán sin tapujos. «Avicena cometió un gran error», escribía Averroes, «considerando que lo uno y lo ente significaban momentos añadidos a la esencia de la cosa real. [...] Nosotros afirmamos, empero, que no son momentos añadidos a la esencia, sino que significan una y la misma cosa que la esencia, haciéndolo, no obstante, de modo distinto».⁶⁹ Averroes está criticando aquí la diferenciación establecida por Avicena entre ‘lo real’ (*res*) y ‘lo ente’ (*ens*),⁷⁰ es decir, la tesis mantenida por el filósofo persa, según la cual la ‘entidad’ no estaría constituida por la mera ‘realidad’ de la

66 Cf. Flasch, *Die Geburt der ‘deutschen Mystik’ ...*, o.c. (nota 9), pp. 67s.; Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter ...*, o.c. (nota 12), p. 356. La literatura sobre las relaciones de Alberto Magno y el Averroísmo es muy numerosa: Masnovo, A., «Alberto Magno e la polemica averroistica», en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 24 (1932), pp. 162–173; Salman, D., «Albert le Grand et l’averroïsme latin», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24 (1935), pp. 38–64; Grabmann, M., «Die Lehre des heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus», en: *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, München, 1936, pp. 287–312; Miller, R., «An Aspect of Averroes’s Influence on St. Albert», en *Mediaeval Studies* 16 (1954), pp. 57–71; Hödl, L., «Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), pp. 171–204; Id., «Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert», en: Möller, J., y Kohlenberger, H. (eds.), *Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, pp. 251–275; Zimmermann, A., «Albertus Magnus und der lateinische Averroismus», en: Meyer / Zimmermann (eds.), *Albertus Magnus ...*, o.c. (nota 18), pp. 465–493; Sturlese, L., «L’averroísmo nella cultura filosofica tedesca medievale», en: Niewöhner, Fr., y Sturlese, L. (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, pp. 114–129, aquí pp. 116–119.

67 Cf. De Libera, A., *Penser au Moyen Âge*, París, 1991, pp. 122–129 («Le mythe de la double vérité»); Bazán, Carlos B., «Radical Aristotelism in the Faculties of Arts. The Case of Siger of Brabant», en: Honnefelder, L., Wood, R., Dreyer, M., y Aris, M.-A. (eds.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster, 2005, pp. 585–629, aquí pp. 589s.

68 Cf. Kuksewicz, Z., «Der lateinische Averroismus im Mittelalter und in der Früh-Renaissance», en: Hoenen, M.J.F.M., Schneider, J., y Wieland, G. (eds.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden/Nueva York/Colonia, 1995, pp. 371–386, aquí p. 371.

69 Averroes, *In Metaphysicam*, en *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. 8, Venecia, 1562 (reproducción Francfort d.M., 1962), fol. 67ra, 16–19; 40–43: «Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit, quod vnum & ens significant dispositiones additas essentiae rei. [...] Nos autem diximus, quod significant eandem essentiam, sed modis diversis, non dispositiones diversas additas».

70 Cf. Avicena, *Liber de scientia divina sive de philosophia prima*, ed. de Van Riet, S., Lovaina, 1977/1980/1983 (3 vols.) (Avicenna Latinus 3–5), p. 34, 50s.; pp. 34, 55–35, 58; 63f.: «Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones; [...] [...] unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, [...] [...] unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quiditas»; *Ibid.*, p. 336, 84–87: «scilicet, iam scis quod finis ponitur res et ponitur ens, et differentia est inter rem et entem, quamvis res non sit nisi ens, sicut differentia quae est inter aliquid et eius comitans; sed hoc tibi iam verificatum est».

cosa misma, es decir, no por la ‘esencia’ en el sentido de la forma propia de la cosa, sino que le sobrevendría a lo real desde fuera, como un momento ontológico –la entidad– dado a la cosa por otro.

La Escolástica tradicional interpreta la tesis de Avicena en el sentido de la teoría de la diferencia real del ser (= existencia) y la esencia, como si la entidad Aviceniana, pues, refiriera la existencia de lo real concreto, dada al mismo por otro, a saber: por Dios en tanto que causa eficiente. Pero Avicena tiene *in mente* más bien a Dios en tanto que causa formal y ejemplar del ser de las cosas, significando con ello, pues, lo siguiente: Lo que lo real concreto es (auténticamente) no lo es por su forma propia, sino por el ser mismo de Dios. El ser auténtico de lo real no es, paradójicamente, su propio ser, sino el ser de otro. Este es justamente el sentido que Averroes critica y que Sigerio de Brabante, quien asume bis à bis la crítica de Averroes,⁷¹ interpreta de manera adecuada. Avicena habría establecido, nos dice Sigerio, que «la razón por la que algo es <auténticamente>, no es la misma que la razón por la que algo es una cosa real» (*ratio essendi est alterius rationis quam ratio rei*),⁷² de modo que haría falta «una certificación (*certificatio*) de la esencia de la cosa real por medio del ser <auténtico y situado fuera de la cosa real misma>» (*certificatio quidditatis rei est per esse*).⁷³ Ello no sería cierto, prosigue Sigerio, manteniendo la misma posición aristotélica que ya había hecho suya Averroes, ya que «lo mismo es ‘un hombre’ y ‘un hombre ente’. Estas dos expresiones no refieren dos cosas diferentes» (*idem est homo et ens homo, et non significat aliquid diversum apud dictionem repetitam: ‘homo’ et ‘est homo’*).⁷⁴ El ser real del hombre concreto, que le otorgaría su forma o esencia propia, no se distinguiría, pues, de su entidad auténtica (de su ser <auténtico>); es decir, la esencia no se distinguiría en modo alguno del ser.⁷⁵

A quien afirmare que con su identificación de esencia y ser Sigerio estaría negando que la cosa real fuera algo creado –a saber: porque la tesis supone que el ser de lo real es su ser propio, que no le estaría dado por otro–, responde Sigerio distinguiendo entre el ‘qué’ (que lo real es por sí mismo) –esto es, la esencia de la cosa que él identifica con el ser de la misma–; y el ‘que’ o la existencia (que lo real es por la acción de otro en tanto que causa eficiente):

«Hay que contestar que aquí se da una equivocación, ya que ‘por’ (‘ex’) es una expresión causal, y una causa puede significar muchas cosas diferentes, tal y como se dice en el libro Vº de la *Metafísica*. Y Avicena erró al no darse cuenta del significado equívoco de la expresión ‘por’. Porque cuando decimos: ‘la cosa real es por sí misma’, puede este ‘por’ estar usado en el sentido de la causa formal o en el sentido de la causa eficiente. El hombre es por otra cosa, si este ‘por’ se toma en el sentido de la causa

71 Cf. Sigerio de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, introductio, q. 7, ed. de Dunphy, W., en *Quaestiones in metaphysicam. Édition revue de la Reportation de Munich. Texte inédite de la Reportation de Vienne*, Lovaina, 1981, p. 47,92s.: «Avicenna erravit credendo esse et res significare essentias diversas quia significant modo diverso»; cf. *Ibid.*, pp. 45,45–46,54.

72 Sigerio de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, introductio, q. 7, en *Quaestiones in metaphysicam...*, o.c. (nota 71), p. 42,30s.

73 Sigerio de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, introductio, q. 7, en *Quaestiones in metaphysicam...*, o.c. (nota 71), p. 42,34s.

74 Sigerio de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, introductio, q. 7, en *Quaestiones in metaphysicam...*, o.c. (nota 71), p. 43,71s. Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, 1003b26–35; Averroes, *In Metaphysicam*, o.c. (nota 69), fol. 66vbM,35–67ra,6.

75 Sobre este tema consúltese Maurer, A., «*Esse and essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant*», en *Mediaeval Studies* 8 (1946), pp. 68–86 (reproducción en *Id.*, *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Toronto, 1990, pp. 119–135).

eficiente. Y aquí radica el error. Por lo que en los *Segundos analíticos* leemos que el modo principal de decir ‘por sí mismo’ se refiere al ser que algo tiene por su forma propia. Por ello puede algo causado muy bien ser por sí mismo (por su propia forma), y, sin embargo, tener <a la vez> una causa eficiente que no es él mismo». ⁷⁶

Este texto significa, en última instancia, que la identificación promovida por Sigerio entre el ser y la esencia –referida, como acabamos de ver, únicamente al ‘qué’ de las cosas–, en modo alguno es incompatible con la tesis de la distinción real, que refiere precisamente la distinción existente entre el ‘qué’ y el ‘que’ de lo real. Incluso se podría llegar a afirmar que, en el sentido hasta ahora explicado, la posición de Sigerio no es otra que la de Alberto Magno y Tomás de Aquino.

El debate acerca de la primordialidad de lo absoluto eterno o de lo existente concreto puede ser reducido a la siguiente cuestión central en el periodo histórico que nos ocupa: ¿Es la proposición: ‘El hombre es un ser animado’ verdadera también en el caso de que no existiera hombre concreto alguno? (*Utrum haec sit vera: ‘Homo est animal’ nullo homine existente*).⁷⁷ Sigerio de Brabante es, sin duda, coherente con su realismo radical, cuando escribe al respecto lo siguiente:

»Ellos <sc. los representantes de la posición idealista, fundamentalmente Avicena> decían que aun no existiendo hombre concreto alguno, el hombre, empero, sería todavía, en el sentido del ser esencial; y como el ser esencial, que define lo que algo es, determina que el hombre es un ser animado, sería la proposición: ‘El hombre es un ser animado’ verdadera, mientras que la proposición: ‘El hombre es (= existe)’ sería, por contra, falsa, ya que este ‘es’, usado aquí como verbo en sentido absoluto <es decir, no meramente como cópula>, predica del sujeto la existencia actual. Pero tal argumentación no es correcta, porque no continúa siendo el hombre en el sentido del ser esencial, si no continúa siendo en el sentido de la existencia actual, ya que el ser esencial del hombre necesita de la existencia actual para ser». ⁷⁸

Lo mismo piensa Boecio de Dinamarca,⁷⁹ quien llega incluso a afirmar que no habría ninguna verdad necesaria referente al hombre: «Ya que, por tanto, ‘hombre’ y ‘ser animado’

⁷⁶ Sigerio de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, introductio, q. 7, o en *Quaestiones in metaphysicam*..., o. c. (nota 71), p. 44,96–06: «Dicendum quod hic est aequivocatio ex eo quod ‘ex’ importat circumstantiam causae, et causa multipliciter dicitur, ut habetur V^o *Metaphysicae*; et Avicenna deceptus fuit per aequivocationem de ly ‘ex’. Cum enim dicitur ‘res est ex seipsa’, potest ‘ex’ denotare circumstantiam causae formalis vel efficientis. Tunc dico quod ista simul stant: homo est homo per se, secundum quod ly ‘per’ dicit circumstantiam causae formalis; et tamen homo per aliud est homo secundum quod ‘per’ denotat circumstantiam causae efficientis; et sic est hic deceptio. Unde in libro *Posteriorum*: primo modo dicendum per se, illud est tale quod est tale per suam formam: unde potest aliquod causatum esse per se formaliter, et tamen causam efficientem habet aliam». Cf. Aristóteles, *Analytica posteriora*, 73a34–37.

⁷⁷ Sobre este véase Zimmermann, A., «Eine anonyme Quaestio: Utrum haec sit vera: Homo est animal, homine non existente», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1967), pp. 183–200; Ebbesen, St., y Pinborg, J., *Studies in the Logical Writings attributed to Boethius of Dacia* (= *Cahiers de l’Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 3 [1970]); Sigerio de Brabante, *Quaestio utrum haec sit vera: Homo est animal, nullo homine existente*, ed. de Bazán, B., en *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*, Lovaina/París, 1974, pp. 53–59.

⁷⁸ Sigerio de Brabante, *Quaestio utrum haec sit vera: Homo est animal, nullo homine existente*, en *Siger de Brabant, Écrits de logique* ..., o.c. (nota 77), p. 54,52–59: «[...] dixerunt quod ipsa esset vera, sed isti diversimode dixerunt, quia dixerunt quod, quamquam nullus homo sit in esse actuali, homo tamen est in esse essentiae, et quia esse essentiae et definitivum ponit animal de ipso, vera est haec: homo est animal; falsa tamen ista: homo est, eo quod ‘est’, secundario adiacens, praedicatur esse actuale. // Sed hoc non valet, quia non potest remanere homo in esse essentiali quin remaneat in esse actuali, nam ad esse essentialis hominis pertinet actualitas essendi».

⁷⁹ Cf. Boecio de Dinamarca, *Quaestiones super Sophisticos Elenchos*, q. 94, ed. de Ebbesen, St., en *Studies in the Logical Writings* ..., o.c. (nota 77), p. 32,97–102; *Ibid.*, p. 33,135–138.

refieren algo variable y perecedero [...], se sigue de ello que partiendo de tales cosas, a saber: del hombre y del ser animado, no se puede fundar verdad alguna que sea invariable, ni tampoco necesaria». ⁸⁰ Si los hombres dejaran de ser, sería la proposición: 'Todo hombre es necesariamente un ser animado' ('*Omnis homo de necessitate est animal*') simplemente falsa; ⁸¹ incluso la proposición: 'El hombre es hombre' ('*Homo est homo*') sería entonces falsa, «porque», afirma Boecio, «la proposición expresaría sólo una composición lingüística a la que no correspondería ninguna composición real en las cosas». ⁸²

B. La capacidad real de Dios (el poder-ser) es el fundamento real de lo ideal: el realismo albertiano

San Alberto Magno no mantiene la posición averroísta en la forma tan radical que acabamos de conocer en Boecio de Dinamarca: «Es evidente», escribe al respecto en su tratado *Sobre la razón y el objeto racional* (*De intellectu et intelligibili*) «que la proposición: 'El hombre es un ser animado' (así como otras del mismo tipo) sigue siendo verdadera aunque no exista hombre particular alguno». ⁸³ Tal afirmación parece indicar claramente que Alberto piensa que la esencia tendría un ser propio independiente de toda existencia concreta; sin embargo, no es así.

En diferentes pasajes de sus obras distingue Alberto entre tres tipos de universales. ⁸⁴ Los dos primeros no son en modo alguno por sí mismos o absolutamente, sino siempre dependientes de la existencia real concreta de otra cosa. Se trata, en efecto, de (i) 'el universal presente en lo real' (*universale in re*), v.g. la humanidad que encontramos en los diferentes

⁸⁰ Cf. Boecio de Dinamarca, *Sophisma Omnis homo de necessitate est animal*, en *Studies in the Logical Writings ...*, o.c. (nota 77), p. 13,12–17: «Cum ergo homo et animal sint res transmutabiles et corruptibiles et non sit in eis incorruptibile nisi materia, quae est penitus incorruptibilis, ut probatum est in libro *Physicorum*, per quam materiam non verificatur haec propositio 'homo de necessitate est animal', sequitur quod ex hiis rebus scilicet homine et animali non causatur veritas intransmutabilis nec etiam necessaria».

⁸¹ Cf. Boecio de Dinamarca, *Sophisma Omnis homo de necessitate est animal*, en *Studies in the Logical Writings ...*, o.c. (nota 77), p. 14,44–46.

⁸² Cf. Boecio de Dinamarca, *Sophisma Omnis homo de necessitate est animal*, en *Studies in the Logical Writings ...*, o.c. (nota 77), pp. 15,92–16,95: «dico quod ista 'homo est homo' nullo homine existente non solum potest esse falsa, sed est falsa, quia haec est solum compositio sermonis, cui nulla in re respondet compositio».

⁸³ Alberto Magno, *De intellectu et intelligibili*, en *Opera omnia*, ed. de Borgnet, A., vol. 9, París, 1890, p. 494b,47–49: «patet quod nullo existente homine particulari, adhuc est vera, homo est animal, et huiusmodi aliae locutiones»; cf. *Peri hermeneias*, en *Opera omnia*, ed. de Borgnet, A., vol. 1, París, 1890, p. 383b,16–22; *Analytica posteriora*, en *Opera omnia*, de Borgnet, A., vol. 2, París, 1890, p. 37a,28–41.

⁸⁴ Cf. Alberto Magno, *De causis et processu universalitatis a prima causa*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 17,2, o.c. (nota 41), p. 9,19–28; *Ibid.*, p. 116,44–80; *De anima*, ed. de Stroick, Cl., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 7,1, Münster, 1968, p. 8,81–90; *Metaphysica*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 16,1, o.c. (nota 43), pp. 285,6–286,23; *Ibid.*, p. 149,79–88; *ebd.*, vol. 16,2, o.c. (nota 36), pp. 372,48–373,67; *De V universalibus*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 1,1A, o.c. (nota 36), p. 24,20–72; *Super Ethica*, ed. de Kübel, W., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 14,1, Münster, 1968, p. 25,1–20; *De sex principiis*, ed. de Meyer, R., en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 1,2, Münster, 2007, p. 4,30–48. Sobre este tema véanse los siguientes estudios: Wieland, *Untersuchungen ...*, o.c. (nota 38), pp. 41–46; De Libera, A., «Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981), pp. 55–74; *Id.*, *Albert le Grand et la philosophie*, París, 1990, pp. 179–213; *Id.*, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, París, 1996; *Id.*, «Albert le Grand et le Platonisme. De la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel», en: Bos, E.P., y Meijer, P.A. (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden/Colonia/Nueva York, 1992, pp. 89–119; Santos Noya, M., «Die Universalienlehre der 'Nominales' in der Darstellung Alberts des Großen», en: Senner, W. (ed.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlín, 2001, pp. 171–194, aquí pp. 187–194; Wéber, É.H., «Un thème de la philosophie arabe interprété par Albert le Grand», en: Senner (ed.), *Albertus Magnus ...*, o.c. (nota 84), pp. 79–90.

hombres concretos existentes realizada siempre de una manera distinta y determinada; y (ii) ‘el universal posterior a lo real’ (*universale post rem*), que la razón es capaz de abstraer de las diferentes cosas concretas que lo realizan de una manera determinada, para constituir un objeto de conocimiento válido universalmente: el concepto de ‘humanidad’, por ejemplo, común a todos los hombres concretos, pero que en tal universalidad sólo existe en la razón cognoscente, no en la realidad, en la que, no obstante, sí que tiene un *fundamentum*. El tercer tipo de universal del que habla Alberto parece tener un ser que precede a toda existencia concreta, es decir, un ser absoluto, tal y como la denominación elegida ya parece indicar: (iii) ‘el universal anterior a lo real’ (*universale ante rem*). Se trata de una entidad esencial no realizada en ente concreto alguno, sino caracterizada precisamente por su ‘aptitud’ para existir en una pluralidad de entes concretos (*aptitudo essentiae ad existendum in pluribus*).⁸⁵

Sigerio de Brabante conoce y critica tal propuesta Albertiana.⁸⁶ Sin embargo, se equivoca al hacerlo. Considerada con atención, no es la propuesta de Alberto muy distinta de la de Sigerio, como trataré de mostrar a continuación.

Su posición la desarrolla Alberto en el marco de la discusión de la tesis aristotélica según la cual ‘nada empieza a ser que no hubiera sido ya antes posible’ (*Nihil incepit esse quod prius non fuerit in possibilitate*). La tesis no se refiere a la mera posibilidad lógica, definida por la ausencia de contradicción de los términos componentes de la definición de una cosa, sino a la posibilidad real, esto es, al ser en potencia de algo en tanto que su capacidad real para llegar a ser actualmente algo determinado. Un árbol, por ejemplo, no podría haber llegado a ser, si no hubiera sido antes en potencia o realmente posible, es decir, si no hubiera existido una semilla que potencialmente ‘ya era’ árbol. Tal tesis parece contradecir la idea cristiana de creación a partir de la nada. Pero Alberto logra conciliar Aristotelismo y Cristianismo por medio de una diferenciación entre dos formas diferentes de cómo algo puede ser realmente posible o en potencia:

- (i) Si hablamos de procesos naturales, es entonces la materia el sujeto fundante de la posibilidad de los mismos. Todo lo que llega a ser actualmente algo concreto había sido antes ya realmente posible gracias a la existencia de una materia que ya era potencialmente lo que ahora ha llegado a concretarse de forma actual. Todo lo que llega a ser era ya potencialmente –estaba ya ‘incoativamente’, dice Alberto⁸⁷– en la materia posibiliteante de los procesos naturales en general.
- (ii) Pero también lo creado a partir de la nada alcanza su actualidad (su existencia concreta) a partir de una posibilidad real previa. La posibilidad o potencia que caracterizaba a lo creado antes de la creación –es decir: la posibilidad o potencia de lo creable en tanto que tal– no es, empero, de lo creable mismo, sino que «es sólo», escribe Alberto, «la potencia (la fuerza, la capacidad) de la causa eficiente (*potentia efficientis tantum*)».⁸⁸ De sí mismo no es lo creable, pues, nada; su creabilidad se identifica con la capacidad, la fuerza, la

85 Cf. Alberto Magno, *De intellectu et intelligibili*, en *Opera omnia*, ed. Borgnet, vol. 9, o.c. (nota 83), p. 494b,36–38.

86 Cf. Sigerio de Brabante, *Quaestio utrum haec sit vera: Homo est animal, nullo homine existente*, en *Siger de Brabant, Écrits de logique* ..., o.c. (nota 77), pp. 55,89–56,10.

87 Cf. Quero Sánchez, *Über dem das Dasein* ..., o.c. (nota 2), 2ª parte, cap. 5: «Die von außen gegebenen Formen werden nach den Verdiensten der Materie (*secundum merita materiae*) gegeben: Alberts Korrektur am platonischen Idealismus im Sinne der aristotelischen Lehre der Anfänglichkeit der Form in der Materie (*inchoatio formae in materia*)».

88 Alberto Magno, *Super I^{um} Sententiarum*, dist. 42, art. 9, en *Opera omnia*, ed. de Borgnet, A., vol. 26, París, 1893, p. 372b,38s. Véase la nota siguiente, en la que el citamos el pasaje completo.

potencia de Dios para crearlo. Todo lo que ha sido creado y ahora es, ya era posible en el sentido explicado, con lo que el mencionado principio aristotélico seguiría teniendo validez dentro de una metafísica cristiana, si bien el mismo Alberto es consciente de que este segundo significado de 'potencia' o 'posibilidad (real)' no es estrictamente hablando el sentido aristotélico:

«Y por ello se admiten éstas <a saber: las creaturas> como algo posible sólo por la potencia (la fuerza, la capacidad) de la causa eficiente, si bien la potencia de la causa eficiente es en un sentido menos propio posibilidad <que cuando hablamos de la materia como posibilidad de las transformaciones naturales>».⁸⁹

Lo que a nosotros nos interesa ahora es lo siguiente: También la esencia *ante rem* es, según Alberto Magno, en última instancia dependiente de la existencia de un ser concreto, en este caso, de la existencia de Dios y de su capacidad creadora. El ser creable de lo creado tampoco era un ser propio del mismo, de modo que si no existiera Dios, lo creado no sería absolutamente nada: «Porque no es por sí mismo, sino por la potencia y la fuerza del Ser primero <a saber: de Dios>; por sí mismo no es nada».⁹⁰ Naturalmente quiere Dios hacer aquello que conoce que es bueno, pero lo bueno que conoce como tal no tiene un ser en sí mismo o absoluto que fuera independiente de la existencia concreta de Dios en tanto que Aquel capaz de conocerlo y de traerlo a la existencia. Justamente esta posición la volveremos a encontrar años después no sólo en Tomás de Aquino⁹¹, sino también en Egidio Romano⁹², Godofredo de Fontibus⁹³ y Roberto Cowton,⁹⁴ mientras que Enrique de Gante se apoya en Avicena para

89 Cf. Alberto Magno, *Super I^{um} Sententiarum*, dist. 42, art. 9, en *Opera omnia*, ed. Borgnet, vol. 26, o.c. (nota 88), p. 372b,30–40: «Quaedam autem ordinantur secundum potentiam fiendi tantum sub potentia divina, sicut mundum possibile est fieri, et Angelum possibile est fieri, et omne creatum possibile: et in his non supponitur possibilitas nisi obedientiæ voluntati Creatoris non cum aliquo disponente in contrarium: et ideo conceduntur illæ possibiles potentie efficientis tantum, licet minus proprie potentia efficientis dicatur possibilitas».

90 Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, en *Opera omnia*, ed. Coloniensis, vol. 17,2, o.c. (nota 41), p. 81,67s.: «Non enim secundum seipsum est, sed a potentia et virtute primi. Secundum autem seipsum nihil est».

91 Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 37, en *Opera omnia*, ed. Leonina, vol. 13, Roma, 1918, p. 354a26–b5: «Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam præcedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quæ per motum essendi principium sumunt: eo quod motus est *actus existentis in potentia*. Possibile autem fuit ens creatum esse, antequam esset, per potentiam agentis, per quam et esse incoepit».

92 Cf. Egidio Romano, *Quæstiones disputatæ de ente et essentia*, q. 9, ed. de Venecia, 1503 (reproducción Francfort d.M., 1968), fol. 21va,34–37: «constat quod essentia creature quantum est de se habet non esse [...]. Si autem habet esse hoc est ex potentia creatoris producentis ipsam ad esse».

93 Cf. Godofredo de Fontibus, *Quodlibet IX*, ed. de Hoffmans, J., en *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Lovaina, 1924, q. 2, p. 203,14–20: «Et sic intelligit Anselmus quod creatura nihil aliud est quam ipsa creatoris essentia, cum scilicet non est creatura secundum se ipsam. Et sic est dicendum quod creabile, antequam creetur, si consideretur quantum ad quancumque entitatem quæ sibi nata est secundum se et in propria natura competere sive secundum esse essentia sive secundum esse existentia nec est aliud a Deo nec est etiam ipse Deus; quia ut sic nihil est in actu, sed solum potest esse potentia creatoris».

94 Cf. Roberto Cowton, *In I^{um} Sententiarum*, dist. I, q. 2, ed. de Quero Sánchez, A., en Id., *Über dem das Dasein ...*, o.c. (nota 2), Apéndice: «Quando igitur quaeritur an res antequam crearetur a Deo in esse actuali habuerit aliquod esse reale, dicendum quod non nisi in potentia et causa sua efectiva et exemplari, in quantum suum esse reale virtualiter continebatur in eadem causa ab aeterno. Sicut homo generandus ultra esse cognitum non habet esse reale nisi in suis causis, id est in materia et virtute generantis, ita et natura creanda ultra eius esse cognitum non habet aliquod esse reale nisi in sola virtute agentis».

argumentar en favor de la tesis idealista contraria,⁹⁵ que, como vamos a mostrar a continuación, es igualmente característica de Teodorico de Freiberg y el Maestro Eckhart.

B. El deber-ser válido por sí mismo (absoluto) es el fundamento ideal de lo divino: el idealismo del Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg

1. La primacía del deber-ser ideal según el Maestro Eckhart

La concepción idealista del ser esencial la encontramos claramente formulada en el *Libro de las Parábolas del Génesis* del Maestro Eckhart, sobre todo en su interpretación de Gn. 1,3-4 («Dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas»⁹⁶ Se trata de un pasaje exquisito, que Nicolás de Cusa conoce y llega incluso a citar.⁹⁷ Eckhart se opone aquí claramente al Averroísmo, tomando sin soslayos partido en favor de la metafísica idealista de Enrique de Gante, a quien se refiere como «uno entre los autores más reconocidos de nuestros tiempos» (*unus ex famosis modernis*), quien «afirma la eternidad de las esencias de las cosas» (*essentias rerum ponit aeternas*).⁹⁸ Por medio de su interpretación de los versículos mencionados quiere Eckhart mostrar que se equivocan quienes afirman, escribe, «que la luz y todo lo demás que Dios ha producido y traído al ser carecía de todo ser <propio> antes de ser producido fuera, en la naturaleza».⁹⁹ Ello no sería correcto, prosigue Eckhart, en la medida en que «no se puede decir que alguien ve la luz antes de crearla, si la luz no tiene <ya> una cierta entidad antes de ser creada».¹⁰⁰ Aquello que Dios trae a la existencia por medio de la creación ha tenido que ser ya antes de algún modo.¹⁰¹

95 Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet VI*, ed. de Wilson, G., en *Opera omnia*, vol. 10, Lovaina, 1987, q. 3, p. 43,43-45; 60-44,66; 75-88: «Et sic etiam attribuitur Deo posse aliquid super creaturam active, quia creatura est in se possibilis ad recipiendum in se actionem creatoris. // [...] [...], ideo dicit Avicenna in VI^o *Metaphysicae*: «Omne quod incipit esse, antequam sit, necesse est ut sit possibile in se. Si enim non fuerit possibile in se, illud non erit ullo modo», quia etiam non est potentia activi in respectu ad passivum, nisi quia passivum habet respectum sua potentia ad ipsum. Ideo continuo subdit: «Non est autem possibilitas sui esse eo quod agens sit potens super illud, quia agens non est potens super illud cum ipsum non fuerit possibile in se» [...]. // Et secundum hoc Deus non dicitur posse super creaturam aliquid, nisi quia simpliciter est potens in se et quia ipsa est potens respectu eius, et ipsa non dicitur potens respectu eius nisi quia simpliciter est potens in se».

96 Cf. Maestro Eckhart, *Liber paraboliarum Genesis*, nn. 47-72, en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), pp. 514,1-538,6 (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), pp. 362,16-371,28 (Recensio altera).

97 Cf. Quero Sánchez, A., «Das pantheistische Verständnis der 'Mystik'. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues über die Nichtigkeit des Bedingten», en *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 6 (2009), pp. 86-110, aquí p. 97.

98 Cf. Maestro Eckhart, *Liber paraboliarum Genesis*, n. 68, en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), pp. 534,3-535,2 (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 370,14-20 (Recensio altera).

99 Cf. Maestro Eckhart, *Liber paraboliarum Genesis*, n. 58, en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), p. 526,4-7 (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 367,12-15 (Recensio altera): «Postremo, quia multi luctabuntur, ut aestimo, cum verbo quod dictum est iam supra, quod lux et cetera producta in esse non erant <et erant> absque omni esse antequam foris in natura producerentur, declaretur hoc, quamvis praeter hic intentum, primo ratione, secundo ex sacro canone, tertio ex dictis sanctorum et doctorum». La expresión entre paréntesis, «<et erant>», es necesaria para una correcta comprensión del texto.

100 Cf. Maestro Eckhart, *Liber paraboliarum Genesis*, n. 60, en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), p. 527,7-13 (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), pp. 367,25-368,2 (Recensio altera): «Praeterea secundo sic: obiectum intellectus et quod primum omnium cadit in intellectu est ens. Igitur non potest dici quod quis videt lucem, ut fiat, si lux nullum ens est, antequam fiat. // Tertio sic: si lux produenda est nihil, antequam producatur, igitur ipsam videns, ut producat, vidit nihil. Sed »nomina et verba transposita idem significant«. Ergo videns ipsam, nihil videt sive non videt; et sic, a primo ad ultimum, videns lucem non videt lucem, et videns non videt».

101 Cf. Maestro Eckhart, *Liber paraboliarum Genesis*, n. 61, *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), p. 528,3-8 (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 368,5-9 (Recensio altera): «Quinto sic in exemplo: domus

El ejemplo preferido de Eckhart en el contexto que nos ocupa es la Santidad. La esencia de la misma no depende de la existencia actual concreta de santo alguno, sino que ocurre precisamente lo contrario: un determinado ente existente es un santo sólo en la medida en que su ser factual concreto se acomoda a la Idea de la Santidad. A Dios mismo le habría resultado imposible crear un santo, si la Santidad misma no hubiera sido ya antes de la creación del mismo, la cual presenta, pues, un ser que es anterior a (e independiente de) el ser de todo santo existente concreto: un ser absoluto.¹⁰² Eckhart concluye entonces: «Se sigue de ello que la Santidad tiene un cierto ser en sí misma, para que así pueda hacer a los santos ser santos».¹⁰³

Si no existiera santo alguno que satisficiera las exigencias definidas por el concepto eterno de la Santidad, entonces no dejaría de ‘ser’ el concepto –tal y como pretendía Boecio de Dinamarca¹⁰⁴–, sino que seguiría siendo en tanto que exigencia normativa para una realidad ‘defectuosa’, ‘caída’ de su concepto, ‘renegada’ de su autenticidad, porque, nos dice Eckhart, citando a Juan Crisóstomos, «los santos no fueron antes que la Santidad, sino la Santidad antes que los santos».¹⁰⁵ La esencia es, pues, anterior a la realidad concreta, «por lo que si la cosa real varía o perece, no varía o perece el concepto mismo».¹⁰⁶ La cosa real es, ciertamente ‘perfectible’ –es decir: puede llegar a ser algo acabado, pasado–, el concepto, empero, es ‘imperfectible’, expresando con ello una autenticidad que jamás acabará, jamás pasará.

También Eckhart se plantea la cuestión acerca de si la proposición: ‘El hombre es un ser animado’ seguiría siendo verdadera, aunque no existiera hombre concreto alguno (*Utrum haec sit vera: ‘Homo est animal nullo homine existente’*). Veamos su respuesta, claramente crítica de la posición averroísta que expusimos más arriba:

«Que el hombre sea <= exista>, o que un ser animado sea <= exista>; esto es algo que les sucede gracias a otro. Pero que el hombre sea un ser animado, o corporal, o substancial: esto no lo tiene por otro, sino por sí mismo: o bien no se trata de un hombre, o, si se trata de un hombre, entonces <necesariamente> se trata de un ser animado. Por ello es la proposición: ‘El hombre es un ser animado’ verdadera independientemente de qué exista y qué no exista (o de qué se piense como existente o como no existente). Porque los lógicos establecen que las predicaciones en las que la expresión ‘es’ es usada como cópula no afirman la existencia de la cosa, sino sólo la inherencia de los términos <que la cópula une, a saber del sujeto y del predicado>. Por lo que aunque no

producta ab artifice aliis et ab aliis non videretur, nisi prius esset facta ab aliquo. Ipsa tamen non potest esse facta ab illo nec extra ipsum, nisi prius, antequam sit facta ab eo, aliquo modo habuerit esse sive aliquod esse. Alioquin non esset arte, sed sorte, nec esset simile a simili. Et hoc est quod communiter dicitur, quod creaturae se habent ad creatorem sicut artificia ad artificem».

102 Cf. Maestro Eckhart, *Liber paraboliarum Genesis*, n. 69, en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), p. 535,4–7 (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 370,22–24 (Recensio altera).

103 Cf. Maestro Eckhart, *Liber paraboliarum Genesis*, n. 69, en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49) p. 535,8–12 (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 370,25–28 (Recensio altera): «Praeterea secundo: sanctus ut sic non potest esse nec fieri sanctus nisi sola sanctitate, sicut non album non potest esse nec fieri album nisi sola albedine formaliter. Quae si non sit nec esse habeat, nihil faceret album. Igitur pari ratione sequitur sanctitatem habere aliquod esse in se ipsa, ut faciat sanctos esse sanctos».

104 Cf. más arriba, pp. 1126.

105 Maestro Eckhart, *Liber paraboliarum Genesis*, n. 68, en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), p. 535,1s. (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 370,19s. (Recensio altera): «Chrysostomus super Matth. 23 sic ait: «non sancti ante sanctitatem fuerunt, sed sanctitas ante sanctos»».

106 Cf. Maestro Eckhart, *Liber paraboliarum Genesis*, 59, en *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), p. 526,8–12 (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 367,16–19 (Recensio altera): «Primum sic: ratio, qua producitur in esse leo, est alia et distincta a ratione equi. Haec autem ratio non est nihil nec ipsa producitur, sed est ante rem, cuius est ratio, et secundum ipsam res producitur, tota in re producta et tota extra. Propter quod re mutata vel corrupta ipsa non corrumpitur nec mutatur. Hoc ex Augustino».

existiera hombre alguno no dejaría de ser verdadera la proposición: ‘El hombre es un ser animado’. Otro es el caso cuando hablamos de la existencia de las cosas o de su ser <existente concreto>. Esto sí que tiene una referencia a una causa <eficiente> exterior que le da el ser». ¹⁰⁷

Tal tesis idealista es aplicable, naturalmente, no sólo al ‘ser animado’ del hombre, sino igualmente al ‘ser racional’ del mismo:

«Más aún: No es un hombre quien no vive de acuerdo con la razón. Porque el hombre es un ser racional. [...]. Además: No es un hombre quien no subordina todo lo inferior <esto es, las afecciones sensibles, a los dictámenes de la razón, que constituye su ser superior propio>, de acuerdo con el Salmo: ‘¿Qué es el hombre?’ (Ps. 8,5), a lo que sigue como respuesta: ‘Todo lo pusiste bajo sus pies’. Debajo de los pies están las afecciones <sensibles> del hombre. Por lo que al primer hombre creado o formado se le dijo: ‘¡Llenad la tierra, subordináosla y reinad!’ ‘sobre todos los seres vivos sobre la tierra!’ (Gen. 1,28)». ¹⁰⁸

El ser auténtico de las cosas es, pues, el ser de las mismas de acuerdo con su concepto ‘imperfectible’: Sólo ‘es’ aquello que ‘es auténticamente’. ¹⁰⁹

El Idealismo del Maestro Eckhart afirma la primacía del Deber-ser sobre el Poder-ser: No es el poder-ser de las cosas definido por la capacidad o posibilidad real ‘dada’ la medida última de todo lo que es, sino que ocurre lo contrario: el Deber-ser es una exigencia para la capacidad o el poder de todo lo que es, incluso para el poder de Dios mismo, quien dejaría de ser tal –dejaría de ser Dios mismo–, si no actuara en el sentido del Deber-ser eterno: «¿Qué es la verdad?», se pregunta Eckhart en el *Sermón alemán 26*, respondiendo a continuación: «La verdad es algo tan noble, que si Dios pudiera alejarse de la verdad, yo querría adherirme a la verdad y querría abandonar a Dios». ¹¹⁰ La razón, pues, no es propiedad de Dios, sino que más

107 Cf. Maestro Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, n. 20, en *Die lateinischen Werke*, vol. 2, o.c. (nota 51), pp. 341,6–342,4: «Adhuc autem tertio in argumentum huius Avicenna dicit quod res id quod est non habet ex alio. Quod enim homo sit aut animal sit, habet ab alio: quod autem homo sit animal aut corpus aut substantia, a nullo prorsus habet nisi a se ipso: aut enim non est homo aut est animal, si est homo. Unde haec est vera: ‘homo est animal’ quocumque extra subtracto, etiam per intellectum, quia secundum logicos tales praedicaciones, in quibus ‘est’ est tertium adiacens praedicati, non praedicant rei existentiam, sed terminorum inhaerentiam. Unde nullo homine existente est haec non minus vera: ‘homo est animal’. Secus autem est de rerum existentia sive de ipso esse rerum. Hoc enim respicit causam extra ut sic. Et hoc est quod hic dicitur: *creavit enim, ut essent omnia*».

108 Cf. Maestro Eckhart, *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, n. 95, ed. de Christ, K., Decker, Br., Koch, J., Fischer, H., Sturlese, L., y Zimmermann, A., en *Die lateinischen Werke*, vol. 3, Stuttgart, 1936–1994, p. 82,8–16: «Rursus homo non est qui secundum rationem non vivit. Homo enim animal rationale est. Adhuc autem omnem hominem illuminat, licet non omnis illuminetur, sicut omnibus loquitur, licet non omnes audiant, sicut dicit Augustinus, tractans illud Ioh. 8: ego ‘principium, qui et loquor vobis’. // Praeterea homo non est qui omnia inferiora subiecta sibi non habet. Psalmus: ‘quid est homo?’ Et sequitur: ‘omnia subiecisti sub pedibus eius’. *Pedes* <corrjase: *Sub pedibus*> affectiones hominis sunt. Unde creato sive formato primo homine dictum est: ‘replete terram et subicite eam, et dominamini’ ‘universis animantibus quae moventur super terram’».

109 Cf. Maestro Eckhart, *Prologus in opus propositionum*, n. 10, *Die lateinischen Werke*, vol. 1,1, o.c. (nota 49), p. 171,8–10 (Recensio CT); vol. 1,2, o.c. (nota 49), p. 45,19–21 (Recensio L): «Non enim est quod non vere est, nec unum quod non vere unum est, nec bonum quod non vere bonum est. Nec enim aurum est quod non vere aurum est, et sic de singulis». Cf. Quero Sánchez, «Sein als Absolutheit ...», o.c. (nota 46), p. 189, nota 2.

110 Cf. Maestro Eckhart, *Sermón alemán 26*, ed. de Quint, J., en *Die deutschen Werke*, vol. 2, Stuttgart, 1968–1971 (reproducción 1988), pp. 24,10–25,3: «Waz ist diu wårheit? Wårheit ist als edel, wære, daz sich got gekêren môhte von der wårheit, ich wólte mich an die wårheit heften und wólte got lâzen, wan got ist diu wårheit, und allez, daz in der zît ist, oder allez, daz got ie geschuof, daz enist diu wårheit niht»; cf. además el *Sermón alemán 6*, ed. de Quint, J., en *Die deutschen Werke*, vol. 1, Stuttgart, 1968–1971 (reproducción 1988), p. 103,1s.: «Den gerehten menschen den ist alsô ernst ze der gerechtheit, wære, daz got niht gereht wære, sie enaheten eine bône

bien es Dios quien es propiedad de (pertenece a) la razón absoluta.¹¹¹ En la *Cuestión parisiense I* dice Eckhart por ello que Dios «es ‘pensar (racional)’ (*intelligere*), y que el ‘pensar (racional)’ es fundamento del ser mismo de Dios» (*fundamentum ipsius esse*).¹¹²

2. La tesis de la identidad del ser y la esencia según Teodorico de Freiberg

El centro de la metafísica de Teodorico de Freiberg lo constituye el concepto de ‘esencia’, que él no entiende de la misma manera que Alberto Magno o Sigerio de Brabante –es decir, no como el ser dado a lo existente concreto por su forma propia–, sino refiriendo el ser incondicionado o absoluto de algo.¹¹³ Lo que ‘es’ en el sentido de su esencia o esencialmente no tiene otra causa de su ser que no sea su ser esencial mismo,¹¹⁴ el cual, como señalamos más arriba, no es el ser propio del ente concreto en el sentido de su forma propia, sino su ser más auténtico ‘imperfectible’ en Dios. Aquello que es como es por la acción de causas distintas de su esencia no es en sentido propio o absoluto ‘ente’ (*ens <simpliciter>*), sino sólo, nos dice Teodorico, un mero ‘ente natural’ (*ens naturae*).¹¹⁵

En el marco que acabamos de exponer debe ser entendida la tesis de Teodorico según la cual el ser y la esencia de todo lo que es serían una y la misma cosa, que en su tratado *Sobre la visión beatífica* formula de la siguiente manera:

«En todas las cosas es primordial –tanto desde el punto de vista de la realidad como del conocimiento– aquello por lo que la cosa deja de ser una nada; y tal momento lo constituye solamente la esencia y el ser de la cosa en el sentido de la esencia. «Lo primero entre lo creado es el ser» <*Libro de las causas*, prop. 4>», el cual es propio de la esencia en tanto que esencia, como dice Agustín en el libro *Sobre la inmortalidad del alma*, cuando escribe que «decimos ‘esencia’, porque ‘es’ (*essentia dicitur eo, quod est*)»; y en el capítulo 10 del libro VII° de *La Trinidad* dice: «La relación en la que está la sabiduría respecto del saber, la potencia respecto del poder, y la eternidad respecto del ser eterno, es la misma en la que está la esencia respecto del ser mismo». Y <Anicio Manlio Torcuato Severino> Boecio dice en su tratado sobre *La Trinidad* lo mismo, incluso establece allí de manera más amplia la tesis según la cual la esencia de la cosa es el mismo ser <de la misma>.¹¹⁶

niht ūf got» («Para los hombres justos es la justicia una cosa tan seria, que si Dios no fuera justo, no les importaría Dios un bledo»).

111 Cf. Quero Sánchez, A., «El hombre, ‘propiedad de la libertad’: La metafísica de la libertad del Maestro Eckhart», en *Revista española de filosofía medieval* 11 (2004), pp. 11–27.

112 Cf. Maestro Eckhart, *Quaestio Parisiensis I*, ed. de Geyer, B., en *Die lateinischen Werke*, vol. 5, o.c. (nota 16), p. 40,6s.: «Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse».

113 Cf. Quero-Sánchez, *Über dem das Dasein ...*, o.c. (nota 2), 1ª parte, cap. I.C.1.a: «Das Wesentliche als das Absolute».

114 Cf. Teodorico de Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, ed. de Sturlese, L., en *Opera omnia*, vol. 3, Hamburgo, 1983, p. 140,114–117: «Quaecumque igitur absolute secundum rationem essentiae insunt enti, haec circumscripta omni causa extrinseca insunt; et propter hoc proprie loquendo huiusmodi causam realem non habent nisi eius rei, cui insunt, essentiam».

115 Cf. Teodorico de Freiberg, *De accidentibus*, ed. de Pagnoni-Sturlese, M.-R., en *Opera omnia*, vol. 3, o.c. (nota 114), p. 100,19–22: «Quiditas enim vult esse aliquod principium intrinsecum rei secundum suam essentiam absolute secundum se, inquantum est ens, a quo circumscribuntur omnes causae extrinsecae, quibus constituitur res non inquantum ens, sed inquantum ens naturae».

116 Cf. Teodorico de Freiberg, *De visione beatifica*, ed. de Mojsisch, B., en *Opera omnia*, vol. 1, Hamburgo, 1977, p. 91,29–36: «In omni enim re prius natura et intellectu attenditur hoc, quo distat a nihilo, et hoc non est nisi essentia et esse rei inquantum huiusmodi. Prima enim rerum creaturarum est esse, quod proprium est essentiae

Sólo es auténticamente, pues, aquello que es en sentido de la esencia o esencialmente, a saber: lo que es en conformidad con su concepto (*et hoc non est nisi essentia et esse rei inquantum huiusmodi*).

La discusión de Teodorico en su tratado *Sobre el ente y la esencia* muestra coincidencias con textos de Sigerio de Brabante en los que éste defiende la identidad del ser y la esencia. Ruedi Imbach llega incluso a afirmar la equivalencia de las posiciones de Teodorico y Sigerio,¹¹⁷ interpretando con ello la tesis de Teodorico en sentido ‘averroísta’. La misma interpretación la suscriben Kurt Flasch y Martin Hoenen.¹¹⁸ Ello es, sin embargo, erróneo, porque la innegable identidad de las formulaciones usadas por ambos autores no fundamenta en modo alguno la identidad de la posición metafísica mantenida por cada uno de ellos. Para el Averroísmo, la autenticidad de lo esencial es dependiente de la existencia real de entes concretos que lo realizan, mientras que según Teodorico de Freiberg sería justamente el caso contrario correcto: sólo es auténticamente aquello que es esencialmente, es decir, aquello que satisface el ser esencial ‘imperfectible’.

La diferenciación que acabamos de establecer es crucial a la hora de entender correctamente el siguiente texto central del mencionado tratado de Teodorico *Sobre el ente y la esencia*, en el que critica a los defensores de la tesis de la diferencia real del ser y la esencia, en concreto el argumento que estos –por ejemplo Tomás de Aquino,¹¹⁹ pero también Egidio Romano¹²⁰– usan afirmando que sería posible pensar la esencia sin a la vez estar obligados a pensar la existencia de entes concretos que la satisficieran. «Este argumento falla», escribe Teodorico,

«ya en la premisa fundamental en la que se basa, a saber: ‘que toda esencia puede ser concebida sin concebir nada que tenga que ver con su ser actual; ya que es posible concebir qué sea el hombre, etc.’ Tal premisa es la causa de que el argumento sea erróneo».¹²¹

Si se entiende tal pasaje en el sentido averroísta que encontramos en Sigerio, significaría lo siguiente: No es posible concebir la esencia sin concebirla a la vez como existente, porque sólo ‘es’ la esencia de aquello que alguna manera existe, es decir, porque la autenticidad del concepto depende en última instancia de la existencia real de entes concretos que lo realizan.

inquantum essentia, sicut dicit Augustinus libro *De immortalitate animae*, ubi dicit, quod essentia dicitur eo, quod est, et *De trinitate* l. VII c. 10, ubi dicit: «Quod enim est sapientiae sapere et potentiae posse et aeternitati aeternam esse, hoc est essentiae ipsum esse». Et Boethius *De trinitate* idem dicit sententialiter, immo amplius determinat ibi essentiam rei esse ipsum esse».

117 Imbach, R., «Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia», en: Maierù, A., y Paravicini Bagliani, A. (eds.), *Studi sul XIV secolo in onore di Anneliese Maier*, Roma, 1981, pp. 299–339, aquí p. 325 (reproducción en: Cheneval, Fr., Ricklin, Th., Pottier, Cl., Maspoli, S., y Mösch, M. (eds.), *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel*, Friburgo (Suiza), 1996, pp. 209–250).

118 Hoenen, «Dietrichs von Freiberg *De ente et essentia* ...», o.c. (nota 30), p. 397; *Ibid.*, p. 420. Cf. Flasch, *Dietrich von Freiberg* ..., o.c. (nota 10), p. 387.

119 Cf. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, cap. 4, en *Opera omnia*, ed. Leonina, vol. 43, Roma, 1976, p. 376b,94–103.

120 Cf. Egidio Romano, *Theoremata de ente et essentia*, ed. de Hocedez, E., Lovaina, 1930, p. 150,1–11.

121 Teodorico de Freiberg, *De ente et essentia*, ed. de Imbach, R., en *Opera omnia*, vol 2, o.c. (nota 57), p. 38,16–19: «Sed ista ratio deficit in suo fundamento, quod assumit, scilicet quod »omnis essentia potest intelligi sine hoc, quod intelligatur aliquid de suo esse actuali. Possum enim intelligere, quid est homo» et cetera. *Istud assumptum est causa deceptionis in dicta ratione*». La crítica de Teodorico no se referiría principalmente a Santo Tomás mismo, sino sobre todo a Egidio Romano y Juan Quidort; cf. Imbach, R., «Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P.», en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979), pp. 369–425, aquí p. 396 (reproducción en: *Quodlibeta*, o.c. [nota 117], pp. 153–207).

Tal interpretación entraría, no obstante, en contradicción con las tesis idealistas características de la metafísica de Teodorico en general. Lo más natural sería interpretar el pasaje en el sentido de tales posiciones idealistas básicas de Teodorico, a saber: Teniendo en cuenta que sólo aquello que es en conformidad con su concepto –es decir: aquello que es o está ahí siendo como debe ser– ‘es’ (auténticamente), no es posible concebir nada que no sea ya –justamente por el hecho de ser concebido– actualmente. Y ello es así, porque el concepto mismo constituye ya –independientemente de que exista realidad alguna que de alguna manera concreta lo satisfaga o no– la entidad actual misma de todo lo que es auténticamente. Un sujeto cualquiera puede, naturalmente, imaginarse cosas que son o no son, pero con ello nos movemos en el ámbito de meras ‘representaciones subjetivas’. Aquello, por contra, que es concebido objetivamente –el verdadero ‘concepto’– ‘es’ por sí mismo, independientemente de que existan cosas concretas que estén ahí y realicen de hecho el Deber-ser objetivo definido por el mismo. De ahí que, nos dirá siglos más tarde Kant en este sentido, «no disminuya en nada el grado en que puede ser exigida a todo hombre la sinceridad pura en la amistad, aunque no hubiera habido hasta ahora amigo alguno sincero».¹²² La Amistad, pues, ‘es’, aun cuando no haya existido nunca amigo auténtico alguno; es decir: el ser actual de la amistad no es otro que la esencia misma de la misma, por lo que no es posible concebir la amistad no concibiendo a la vez el ser actual de la misma. La argumentación de los defensores de la tesis de la diferencia real del ser y la esencia falla, entonces, en la medida en que identifica el ser de las cosas con la mera existencia concreta de las mismas, con aquello, pues, que ciertamente está más allá del concepto, y precisamente por ello, al sentir de Teodorico, más allá del ser auténtico de la cosa:

«Es falso aquello que asumen como premisa, a saber, que ‘toda esencia puede ser concebida <sin concebir nada que tenga que ver con su ser actual; ya que es posible concebir qué sea el hombre>, etc.’. Porque cuando concibo al hombre, lo pienso en el sentido de su ser actual, del modo que fue explicado más arriba con ayuda de Agustín, a saber: que «toda esencia es tal sólo porque ‘es’». De acuerdo con esto, no es posible concebir la esencia del hombre, si no es concibiendo <a la vez> su ser actual».¹²³

Decisivo para la correcta comprensión de este texto es la traducción adecuada de la expresión latina ‘*secundum actum suum <sc. essentiae> in rerum natura*’, la cual debe ser naturalmente entendida en el marco de la posición metafísica defendida por Teodorico en general, de modo que no se refiera, pues, a la mera existencia factual, sino al ser auténtico de las cosas en conformidad con su concepto absoluto. Un hombre, por ejemplo, que no viviera de acuerdo con la razón, no sería *actu*, sino sólo *potentia* un hombre: él podría vivir de acuerdo con las exigencias de la razón, pero mientras no lo hiciera, no sería actualmente, es decir, no sería auténticamente: no sería un hombre auténtico. En este contexto habría, entonces, que entender el siguiente pasaje crucial en el Tratado *Sobre el ente y la esencia* de Teodorico:

«Y por ello, si un hombre concreto no existe auténticamente, entonces la proposición: ‘El hombre es hombre’ es falsa. No es sólo la proposición: ‘El hombre es’ falsa, sino también son falsas las proposiciones: ‘El hombre es hombre’ y ‘el hombre actúa

122 Cf. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Kant's gesammelte Schriften*, ed. de la Academia Prusiana de las Ciencias, vol. 4, Berlin, 1903; 1911 (reproducción 1968), pp. 407s.

123 Teodorico de Freiberg, *De ente et essentia*, en *Opera omnia*, vol 2, o.c. (nota 57), p. 38,21–26: «*falsum est, quod assumitur, scilicet quod ‘omnis essentia potest intelligi’ et cetera. Quando enim intelligo hominem, intelligo hominem secundum actum suum essendi in rerum natura, secundum quod supra dictum est de sententia Augustini, scilicet quod ‘omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est’. Secundum hoc ergo non possum intelligere essentiam hominis, nisi intelligam esse actuale eius*».

racionalmente', si el hombre no existe auténticamente, como también la proposición: 'El hombre se comporta humanamente' (suponiendo que fuera posible transformar en tal proposición la proposición: 'El hombre es hombre') sería falsa, si el hombre no existiera auténticamente».¹²⁴

Si se entendiera la expresión latina '*existere*', que Teodorico usa en el texto citado, como refiriendo el mero 'existir', habría que entender el pasaje en el sentido averroísta explicado más arriba, de manera parecida a como hemos visto en Boecio de Dacia: Si no existiera hombre concreto alguno, sería entonces incluso la proposición: 'El hombre es hombre' falsa, ya que el concepto 'hombre' carecería de todo *fundamentum in re*. Pero tal tesis no sería en modo alguno compatible con la posición metafísica idealista básica de Teodorico. Lo más natural es otra vez, pues, entender el término '*existere*' en el sentido de 'existir (o ser) auténticamente', y, de este modo, no como mero existir o estar ahí factualmente de la manera o al precio que sea. El pasaje es entonces perfectamente comprensible: Si el hombre no existe auténticamente (*homine non existente*), entonces no es el hombre (concreto existente) un hombre (auténticamente existente): *Et propter hoc homine non existente ista est falsa 'homo est homo'*. Quien, pues, entendiese el texto de Teodorico de una manera meramente histórico-filológica 'correcta', sin atender al contenido filosófico aún comprensible –e incluso defendible– para el pensamiento actual –y futuro–, aprehendería la mera identidad de las formulaciones averroístas y de Teodorico, y perdería, con ello, la 'verdad' filosófica del texto. Tanta pureza histórico-filológica nos alejaría –al menos en ocasiones– de la verdad filosófica de los textos medievales. No se trata de pedirle al Historiador de la Filosofía que deje de hacer lo que hace, sino una cierta humildad en su trato con lo otro, en este caso en su trato con el Filósofo y su interés por lo 'imperfectible' como tal. Porque la humildad es una virtud. Y nos hace mejores.

Andrés Quero Sánchez
quero-sanchez@t-online.de

Recibido: 25 septiembre 2011

Aprobado: 12 octubre 2011

124 Teodorico de Freiberg, *De ente et essentia*, en *Opera omnia*, vol 2, o.c. (nota 57), p. 39,51–55: «Et propter hoc homine non existente ista est falsa 'homo est homo', et non solum illa 'homo est', sed etiam ista 'homo est homo', sicut ista est falsa 'homo ratiocinatur' homine non existente, sicut etiam ista, si sic liceret hanc, scilicet 'homo est homo', resolvere in istam 'homo hominat', esset falsa homine non existente».