

FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ALBERTO MAGNO*

ANTHROPOLOGICAL-PHILOSOPHICAL FUNDAMENTALS OF THE ALBERTO MAGNO POLITICAL PHILOSOPHY

JOSÉ RICARDO PIERPAULI**
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

Resumen: Propósito del presente estudio es examinar la doctrina de la inteligencia en la obra de Alberto Magno y sus proyecciones hacia el razonamiento práctico. El intelecto humano es para Alberto el lugar concreto en el que se unen el Tiempo y la Eternidad. La reconstrucción de la estructura propia del intelecto, así como su estructura y su relación con la doctrina de los universales permitirá comprobar la importante relación sistemática que mantiene la Filosofía Política de Alberto Magno, con su Antropología Filosófica y con su tesis del *intellectus adeptus*.

Palabras clave: Alberto Magno. Filosofía Política. Antropología.

Abstract: It is the purpose of the present paper to examine the doctrine of the Intellect in the work of Albert the Great and his projections towards practical thinking. The human intellect is for Albert the Great the concrete place where Time and Eternity meet. The reconstruction of the Intellect structure as well as its structure and its relation with the doctrine of universals will allow to check the important systematic relation with the political philosophy of Albert the Great along with his philosophical anthropology and with the the thesis of the *intellectus adeptus*.

Keywords: Albertus Magnus. Political Philosophy. Anthropology.

* Artigo recebido em 04/03/2019 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 12/07/2019.

** Doutor em Filosofia pela Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Professor Adjunto Ordinário da Faculdade de Direito da Universidade de Buenos Aires, Argentina. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/5581150329829129>. E-mail: joserocardopierpauli@yahoo.com.ar

1. INTRODUCCIÓN

El preciso lugar en el que se unen el Tiempo con la Eternidad es el intelecto humano, tema capital de una Antropología Filosófica realista como la de Alberto Magno. En efecto, la doctrina del *intelecto adquirido*¹, elaborada por los árabes en el siglo X, especialmente por Al Farabi², atraviesa la totalidad de las obras de Alberto³. Ese concepto constituye el punto de partida del Comentario a la Política del *Doctor universalis*. El mismo nos ofrece la clave hermenéutica para comprender el paso ordenado desde una Metafísica del Ser y del Bien a una Filosofía Práctica fuertemente aristotélica. Podría afirmarse, en la terminología actual que se trata, en el caso del *intelecto adquirido*, del núcleo de la Antropología Filosófica de Alberto Magno y del punto de partida de su Filosofía Práctica. Esa doctrina le confiere a la Filosofía Política una fundamentación tanto metafísica, como teológica y ético-filosófica. En el caso de Alberto, tuvo lugar una corrección del concepto de *Intelecto Adquirido* elaborado en el siglo X por Al Farabi, a partir de la recepción de los textos de Aristóteles-περί ψυχῆς-*De anima*⁴.

La ruptura operada por la Psicología Racional Moderna y Contemporánea respecto del modelo de Alberto Magno, a propósito de la Antropología Filosófica, puede comprobarse en el hecho siguiente: A saber, el punto de partida de la labor del intelecto, y la constitución de los *universales*, en el caso del *Realismo* del *Doctor universalis*, proviene desde fuera y, no, como en el caso del Racionalismo y sus derivaciones en el Progresismo actual desde una cierta *intuición originaria* (Descartes-Kant-Schelling-Fichte-Rosmini-Scheler-Rahner) cuyo precedente remoto podría encontrarse en las doctrinas antropológicas de Al-Farabi. Para Alberto el *intellectus adeptus* es, además de una perfección del intelecto especulativo, el hábito de los primeros principios y la posesión de los conceptos universales. Así pues, el presente estudio se propone reconstruir la doctrina de la antropológica de Alberto Magno del *intellectus adeptus* (intelecto adquirido) y su proyección hacia la Filosofía Política. Para ello, examinaré

¹ Si bien el intelecto adquirido posee en la obra de Alberto una significación específica, conviene, ante todo, explicar muy sucintamente qué cosa se debe entender por intelecto. *Intellectus*, palabra compuesta por *Intus*, y que posteriormente se entiende como *inter-legere* o *intus-legere*, leer dentro, leer en el interior de las cosas. El intelecto lee las esencias, como aquí se dirá. Esta palabra suele usarse como sinónimo de *Entendimiento* y de *Razón*, y se la comprende como la facultad de conocer lo abstracto y universal que hay en el interior de cada objeto de conocimiento. Cfr. ARNÁIZ-ALCALDE, *Diccionario Manual de Filosofía*, 374.

² Cfr. E. GILSON., *Le texte latin medieval du Intellectu d'Alfarabi*, en: Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du moyen age, 108-141.

³ El intelecto adquirido es una elevada perfección de la inteligencia. En particular lo es del llamado intelecto especulativo. En virtud de la posesión del intelecto adquirido-*intellectus adeptus*-el hombre puede comprender el orden de la Creación, dentro de las limitaciones de la propia condición humana.

⁴ Cfr. J. R. PIERPAULI, *Racionalismo-Globalización y Teoría del Estado Islámico*, 119-151.

en primer lugar, el origen, la estructura y las operaciones propias del intelecto humano. Posteriormente, reconstruiré la doctrina formulada por Alberto a propósito de los conceptos universales, subrayando su relevancia como criterios de legitimidad de los conceptos pertenecientes a la Filosofía Política y como causa de cohesión político-comunitaria.

2. ORIGEN, ESTRUCTURA Y OPERACIONES PROPIAS DEL INTELECTO HUMANO

2.1. El punto de vista histórico-filosófico

Con posterioridad a su Comentario al *De anima* de Aristóteles, Alberto elaboró un tratado breve titulado *De intellectu et intelligibili* (1257) con la finalidad de completar sus tesis, anticipadas, tanto en el Comentario al *De anima*, como en *De homine* (1242) En ese tratado-*De intellectu et intelligibili*- el *Doctor universalis* examina acerca del origen y de la constitución del intelecto humano, acerca del objeto del intelecto, lo inteligible, y finalmente, acerca de sus operaciones, vale decir, de lo que hoy conocemos como Teoría del Conocimiento. Esta Teoría del Conocimiento culmina primariamente, en la constitución de la *scientia*, y posteriormente, mediante la configuración del *intellectus adeptus*. En otros términos, el *Doctor universalis* estudia allí acerca de la unidad espiritual entre lo inteligible y el intelecto humano. En el punto de partida, Alberto subraya la armónica unidad y, por tanto, la relación de fundamentación que existe entre los saberes especulativos y los prácticos. Para el *Doctor universalis* es relevante completar sus estudios acerca del intelecto humano, pues, como lo reconocerá años más tarde en el Comentario a la Política de Aristóteles (1264) el intelecto adquirido constituye nuestra más alta perfección y el principio de nuestra felicidad⁵. En el intelecto y en virtud de sus operaciones específicas, se unen, bajo diferentes puntos de vista, el Tiempo y la Eternidad. Por ello, no solo para Alberto, sino para la posteridad, la doctrina de la inteligencia constituye uno de los más importantes capítulos de la Filosofía⁶.

Según Alberto, hay en el intelecto humano *algo de divino*, a saber, la luz participada por Dios. Ese algo divino no es una cierta intuición *a priori*, según lo pretenden las diversas expresiones del personalismo actual, sino nada más, pero tampoco nada menos, que la capacidad concreta de asir las esencias de las cosas y sublimarlas de modo espiritual, haciéndolas vivir en nosotros. Hay también algo de divino en el hombre en la medida en que

⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri VIII*, 6.

⁶ Cfr. J. LE ROHELLEC., *Problèmes Philosophiques. La Connaissance humaine. Les Fondaments de la Morale*, 3-96 y 163-190.

nuestras operaciones morales y políticas, guiadas por el intelecto adquirido, pueden acercarnos hacia la auténtica felicidad. La capacidad de conocer las esencias y el orden de las esencias en el todo de la Creación, según que conocemos, nos hace en cierto modo, semejantes a Dios, pues de ese modo, no solo conocemos, sino que somos dueños de nuestras propias operaciones voluntarias. El intelecto, que se perfecciona hasta tornarse intelecto adquirido, según que conoce las esencias y según que inicia el ascenso filosófico hacia Dios, nos permite conocer a Dios, a diferencia de los brutos animales.

A propósito de la presencia del intelecto como potencia superior en el alma humana, debemos recordar la disputa de Alberto con los monopsiquistas árabes. En efecto, el *Doctor universalis* se plantea la siguiente cuestión: Digamos ahora que la naturaleza que posee la potencia de conocer, vale decir, la del hombre y la de los Ángeles, la puede poseer, o bien por sí mismo, o por virtud de otro. Concluye naturalmente, que no podemos poseer esa capacidad por nosotros mismos, sino en virtud de otro, pues, en el primer caso, seríamos perfectos en cuanto al conocimiento y no limitados como de hecho somos los hombres⁷. Veamos en la resolución de esta importante cuestión, de qué modo une el *Doctor universalis* la Eternidad de Dios con la temporalidad del hombre, siempre por vía de participación. Esta unión en la distinción se da de dos modos. A saber, en cuanto Dios crea al hombre con la capacidad de entender, participándole para ello, la luz natural de la inteligencia, y también, en cuanto desarrollamos nosotros mismos esa capacidad de conocer, actualizando y perfeccionando nuestra potencia intelectual mediante el acto espiritual y psicológico del conocimiento.

Así por tanto, dice Alberto, el hombre posee de Dios la capacidad de conocer. Alberto subraya este aspecto, a fin de poner en evidencia que el hombre conoce por sí mismo y no como creían los monopsiquistas, valiéndose del *intelecto agente único* para todos los hombres. Con ello pretende demostrarnos, que los hombres somos siempre enteramente responsables por la rectitud del conocer y naturalmente, por la orientación del obrar. Ahora bien, Alberto distingue dos modos de poseer el intelecto participado y, por tanto, de entender por nosotros mismos. O bien lo poseemos según la *causa formal*, o bien, según la *causalidad eficiente*. En el primer caso, conocemos mediante la participación siempre actual, de la luz natural en nuestro intelecto agente. En efecto, el intelecto agente confiere forma específica

⁷ *Dicamus ergo omnem naturam quae habet potentiam aliquid cognoscendi, aut a seipsa virtutem cognitionis habere, aut ab aliqua natura quae est ante ipsam. Constat autem quod non habet a seipsa; sic enim esset principium cognitionis in omnibus aliis, et esset sua virtus cognitiva non imperfecta, sed perfecta; neque esset passiva, sed activa; quae omnia non convenire animabus animalium, clarum est per ea quae in libro de Anima declarat.* ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibile*, 478.

al acto de conocer, en la medida en que capta con certeza las esencias de los objetos de conocimiento. En el segundo caso en cambio, en virtud de la causa eficiente, Dios nos crea, dotándonos del intelecto y, a partir de allí, nosotros mismos somos causa eficiente de nuestro propio conocer. Así pues, el intelecto adquirido no es solo una perfección del intelecto especulativo, sino también del intelecto agente.

En el marco de las presentes distinciones, se destaca un rasgo común, a saber, la presencia siempre actualísima de la luz participada por Dios en nosotros. Alberto es un científico del orden de la naturaleza. En virtud de ello, nos ofrece una hermosa imagen tomada del mundo físico, a fin de patentizar dos cuestiones. En primer lugar, la presencia de la luz de Dios en nosotros a los fines del conocimiento práctico y especulativo. En segundo lugar, Alberto pone de relieve, no obstante, la infinita distancia que separa el intelecto humano del Divino. El *Doctor universalis* dice que la diversidad de los modos humanos e imperfectos de conocer se asemeja a la diversidad en la intensidad y nitidez de los colores, que la luz diáfana provoca, toda vez que se proyecta y en cierto modo, se mezcla, con la opacidad de ciertos objetos corpóreos. Analogamente, concluye, desde la perfección y diafanidad Divina, fluye todo conocimiento y toda capacidad de conocer, pero la misma, *una vez participada* y actualizada en la naturaleza del hombre, adquiere una mayor o menor opacidad, que la aleja más o menos, de la diafanidad divina⁸. Así pues, la opacidad de nuestros conocimientos se debe a la multiforme obnubilación, que tiene lugar cuando la Luz Divina se participa en nuestra imperfecta naturaleza. Se trata de la misma doctrina expuesta por Alberto en el Prólogo de su Comentario a la Política de Aristóteles. En efecto, cabe reiterarlo ahora, el intelecto adquirido le permite al hombre conocer e orden de la Creación, no como Dios lo conoce, sino tan solo dentro de los límites del intelecto propiamente humano.

La luz participada en el intelecto humano, la más elevada perfección del hombre desde el punto de vista de Dios Creador, es examinada por Alberto desde dos nuevos puntos de vista. En primer lugar, desde el punto de vista teológico y, en segundo lugar, desde el punto de vista cosmológico, o bien, según el orden de la naturaleza. El principio de fundamentación cosmológico lo debe Alberto, como queda claro en numerosos pasajes de sus obras, y en especial de su Comentario a la Política de Aristóteles, a Platón, cuyo Timeo leyó a través de la traducción de Calcidio. En efecto, Alberto observa, que para Platón, la

⁸ *Omnis enim diversitas colorum causatur a luce, et diversitas colorum provenit ex multiformi permixtione opaci et terminati corporis cum diaphano, cuius per se actus est lumen. Similiter igitur ab eo quod perfectissime est cognitivum, fluit omnis cognitio, et diversitas cognitionum provenit ex multiformi obumbrativo cognitivi hominis irradiantis super ea quae sunt cognitiva in diversitate animalium.* ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibile*, 480.

potencia intelectual del hombre, la sensibilidad de los brutos animales, y la vida vegetativa, fluyen por vía de participación, de los motores celestes, que operan como causas segundas en el orden del Cosmos. Platón ofrece tres importantes razones, a los fines de la argumentación buscada por Alberto. En primer lugar, todo lo que es último en el orden de las causas, fluye de una causa primera y a través de las causas segundas. La segunda razón; esas causas segundas o medias, que en especial los árabes, llamaron inteligencias celestes, mueven el orbe, según el plan de una inteligencia superior y primera, y, al imprimirse en el alma humana, vivifican los cuerpos. Por último, la tercera razón; de este modo, en el horizonte de un universo jerárquico, así como el cuerpo vivificado por el alma intelectual, se somete, en cuanto es cuerpo, al movimiento de las esferas celestes, ese cuerpo se somete a la inteligencia propia de cada hombre, para su recto gobierno⁹.

Resumidamente; partiendo del principio cosmológico tomado del Timeo de Platón, despliega Alberto la dimensión también cosmológica de la Luz participada. En virtud de ese principio cosmológico y según mi intención actual en vistas de la Filosofía Práctica, la inteligencia perfeccionada como inteligencia adquirida, está en el hombre en tres momentos. El primero; antes de considerar la vida moral, según que poseemos la capacidad de inteligir las esencias. El segundo momento; la inteligencia está en nosotros durante y a los fines concretos del gobierno del todo virtual, que es el orden político, según que consideramos el orden político, no desde el punto de vista de la autoridad, sino según que lo consideramos en su estructura, según la perspectiva del orden natural precedente. La perspectiva del orden natural en Alberto es inescindible de su recepción del Timeo de Platón. Por último-el tercer momento-la inteligencia adquirida está en nosotros a los fines de nuestras operaciones morales y políticas, pues, dice Alberto, al poseer esta dignísima bondad participada, que es el intelecto, deseamos, conocemos y obramos en orden a nuestra felicidad. A propósito de esta última distinción, cabe destacar que el *Doctor universalis* unió a las tesis de Platón, la que recogió de San Dionysio el Aeropagita, como lo muestra en el Comentario a la Política de Aristóteles¹⁰.

2.2. El punto de vista sistemático en la constitución del intelecto adquirido.

⁹ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibile*, 481.

¹⁰ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibile*, 482. *Unde in I Ethicorum dicit Aristoteles quod bonum est, quod omnia appetunt. Et addit Dionysius, et propter illud agunt, quidquid agunt.* ALBERTUS MAGNUS, *Politicorum libri VIII*, 7.

Examinemos de qué modo se integran los textos de Aristóteles y las de Platón en el pensamiento del *Doctor universalis*. Para ello, debemos partir de los tres niveles de organización del alma delineados por Aristóteles. En efecto, distinguimos el alma puramente vegetativa, del alma sensitiva y ambas, del alma intelectual, que es la forma superior de organización, el *motor* y el centro que le confiere unidad al alma misma... *anima est instrumentum intelligentiae, secundum quod lumen animae intellectivae est movens*... El alma es instrumento de la inteligencia, según que la luz del alma intelectual es la que mueve¹¹. El *Doctor universalis* identifica aquí la inteligencia con la idea de *lux*. Sin embargo, aclara que en rigor, dicha luz debe identificarse en propiedad, con el llamado *intelecto agente*¹² al que debe el alma su propia existencia: ... *anima non habet esse intellectualis nisi per intellectum agentem*... El alma no posee intelectualidad, a no ser por virtud del *intelecto agente*¹³.

El *intelecto agente*, cuya función es esencialmente activa, ofrece al llamado *intelecto posible*¹⁴, el resultado de su actividad. De este modo, a la función activa del intelecto agente, le corresponde la función pasiva del intelecto posible. El intelecto agente es una primera perfección del intelecto posible. Entre el intelecto posible y el agente hay una relación análoga a la que hay entre potencia y acto¹⁵. Es mediante la dinámica de ambas operaciones del intelecto, que puede desplegarse en primer lugar, el acto espiritual del conocimiento y, en segundo lugar, puede alcanzarse aquel hábito intelectual al que Alberto denomina *intelecto adquirido*. Este último constituye la segunda perfección del intelecto posible. Además de la existencia del intelecto posible y del agente, el alma intelectual posee dos funciones operativas, a saber, la de intelecto especulativo y la del práctico. En la medida en que el objeto es conocido en su dimensión meramente teórica, el intelecto se vale de su función especulativa. En cambio, cuando nos orientamos hacia el objeto, según las mociones hacia un cierto bien, nos valemos del intelecto práctico. Dichas funciones, la especulativa y la práctica, caracterizan lo que podríamos llamar la dimensión operativa de la inteligencia, en cuanto que el intelecto posible y el agente, caracterizan la dimensión *quasi*-estática de la

¹¹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, 121-59.

¹² Según Alberto Magno, el *intelecto agente* es la parte formal del alma intelectual. El intelecto agente es como la luz de la inteligencia que permite abstraer la forma de los objetos de conocimiento, completamente desprendido de la materia. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 399-18.

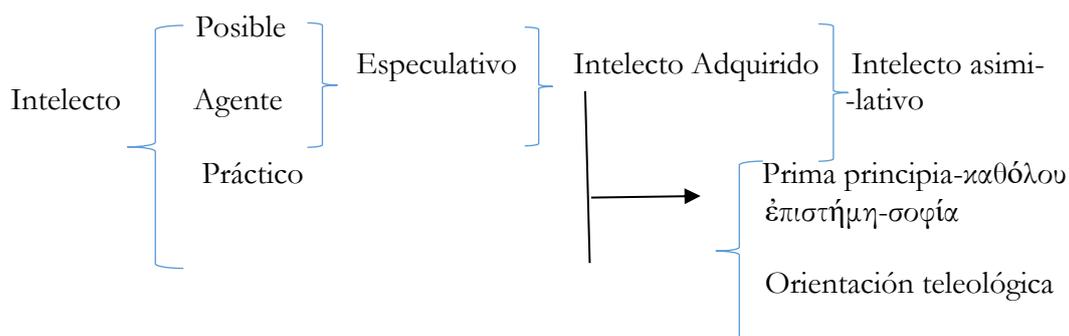
¹³ ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 134 y 135

¹⁴ El intelecto posible es como la materia respecto del intelecto agente que es la forma. Es de carácter pasivo y actúa por moción del intelecto agente a fin de adquirir la forma de los objetos de conocimiento de modo inmaterial. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 287-29.

¹⁵ A los fines de señalar la relación potencia acto que hay entre el intelecto posible y el agente, Alberto se apoya en la tesis de Alejandro de Afrodisia en su obra *De intellectu et intelecto*, ed. Théry, p. 74-76. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 396-10.

inteligencia. El intelecto adquirido es pues, ante todo, la más elevada perfección del intelecto especulativo. Cuando el hombre opera regido por el intelecto adquirido, comienza a asemejarse a Dios, y desarrolla en esa perspectiva, lo que Alberto denomina el *intelecto asimilativo*.

Clasificación del Intelecto Humano



En síntesis; no hay dos intelectos, sino dos funciones de una misma potencia¹⁶. Tampoco hay separación entre el intelecto agente y el posible, sino que cada hombre posee ambas funciones en su propia inteligencia. Acerca de esta importante cuestión, que era candente entre los maestros averroístas de la Universidad de París en tiempos del magisterio de Alberto, discurre el *Doctor universalis* en su tratado *De unitate intellectus* (1250 aprox.)¹⁷ Polemiza allí frente a treinta tesis de origen árabe que, cada una a su modo, postula la separación del intelecto agente respecto del posible. Habría según los árabes, un único intelecto agente y tantos posibles, como hombres. Así el acto del conocimiento sería el resultado de la coparticipación de ambos intelectos. Ello sin duda, conlleva la afirmación contraria a la *Regula Fidei*, a saber, que con la muerte, muere el alma definitivamente, pues solo es intelecto posible. No hay vida del alma más allá de la muerte.

¹⁶ Mientras el intelecto especulativo es esencialmente pasivo y no mueve, pues se limita a recibir las formas, el práctico es activo, pues mueve a la ejecución de las obras. Se trata de un único intelecto que en su modo receptivo, se denomina especulativo, pero posteriormente, se extiende a la acción en su orientación motora. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 295-72. *Supra dictae divisiones sunt divisiones analogi...sunt enim illae partes ordinatae ad unum sicut ad intellectum speculativum, et agens ordinatur ad ipsum ut efficiens, possibilis autem ut recipiens. Ille vero quem Avicenna vocat in habitu, ordinatur ad ipsum ut praeparans, illus quem Alkindius vocat demonstrantem, consequitur ipsam sicut actus consequitur habitum. De homine*, 398-22. Cfr. también *De homine*, 399-38 y 399-47.

¹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De unitate intellectus* 4 y sgts.

3. *APPREHENDERE EST ACCIPERE FORMAM*. EL ACTO DE CONOCER COMO UNIDAD ESPIRITUAL ENTRE EL INTELLECTO HUMANO Y LA ESENCIA DEL OBJETO DE CONOCIMIENTO

Ahora bien, en cuanto a la organización del intelecto humano y a sus operaciones propias; o el objeto del conocer puede ser forma pura, o bien es un compuesto de materia y forma. En otros términos, si bien mi actual preocupación versa acerca del conocimiento de los objetos compuestos de materia y de forma, no excluyo por ello, la posibilidad de conocer objetos inmateriales. Dios y los Ángeles, no poseen materialidad y sin embargo, como queda dicho, son humanamente cognoscibles. Pero, dado que nuestra intencionalidad es principalmente política, me ocuparé tan solo de subrayar la relevancia del ente concreto, compuesto de *materia* y *forma*, y de su orientación teleológica hacia la verdad del ente y hacia un cierto bien. Desde el punto de la Teoría del Conocimiento, la materialidad del objeto es el primer centro de referencia de los *sentidos exteriores*. Posteriormente, a fin de profundizar progresivamente el camino hacia las esencias, disponemos de los sentidos interiores.

A la materialidad del objeto le corresponde el nivel sensible de organización del alma humana y a la forma que fluye desde el interior del objeto de conocimiento, le corresponde la organización intelectual del alma humana. A continuación, veamos un ejemplo adecuado al conocimiento político. Conocer la estructura y los símbolos exteriores del Estado, así como sus circunstancias históricas y actuales, su gente y sus costumbres, es en principio, tarea de nuestros sentidos exteriores. En cambio, el conocimiento del orden estatal y la estimación del mismo, en términos de Justicia o Injusticia, queda reservado al intelecto especulativo y al práctico respectivamente, pues aquellos símbolos exteriores solo adquieren su verdadero significado en vistas de su reducción hacia aquel centro unificador al que llamamos, no sin cierta impropiedad, la esencia del todo político. Conocer pues el *ordo politicus* mediante el *intellectus adeptus* es conocer su esencia y su disposición funcional en el *ordo creationis*.

¿De qué modo es posible el *acto de conocer*, sin perder de vista, que es a partir de ese acto que se constituye finalmente la verdadera ciencia-en nuestro caso la *scientia política-De anima* 1260-1261-?¹⁸ La constitución de la *scientia* política es el resultado de la labor del intelecto adquirido. Ante todo, señala Alberto aquello que es característico del intelecto humano: *...inspicere simplicem quidditatem rei est hominis, sicut in quo terminatur eius*

¹⁸ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, 101-62 y sgts.

congitió. . . Investigar la simple quiddidad de la cosa es propio del hombre, así como el término de su conocimiento¹⁹. Nuestros *sentidos exteriores* se orientan radicalmente hacia los datos perceptibles. La *θεορία* y la *σοφία*, que es su perfección, parte siempre, por vía inductiva, del dato sensible *δι' ἐπαγωγῆς ἢ δι' αἰσθήσεως*²⁰. Hay en este primer momento, lo que podría denominarse un *contacto meramente material* entre la capacidad sensitiva y la materialidad del objeto²¹. Sin embargo, para Alberto *apprehendere est accipere formam*, aprender es recibir la forma²². El movimiento natural del espíritu humano, que comenzó mediante la actividad de los sentidos, *no se detiene aquí*, en la pura materialidad, pues *naturalmente*, cabe subrayarlo, *busca por naturaleza trascender*. Debemos resolver para ello, es decir, para allanar el camino de ascenso del intelecto, el siguiente problema ¿Cómo es posible unir lo que es materia y forma con lo que, como nuestro intelecto, es forma? El único modo posible de tornar compatible la aprensión y la unión del intelecto inmaterial con un objeto real de conocimiento, que es materia y forma y que se nos ofrece primariamente como pura materialidad, es proceder a la *des-materialización* de dicho objeto.

Ese proceso espiritual-cognoscitivo de desmaterialización tiene por finalidad allanar la tarea del intelecto en su ascenso purificador. Dicha des-materialización se produce de conformidad con *cuatro pasos sucesivos*²³. En el primero de ellos los sentidos captan una primera expresión de la forma, pero aún unida a la materia. Dicho de otro modo, los sentidos captan un objeto compuesto de materia y forma, aun cuando la forma no hubiera sido enteramente separada de la materia. Se trata, si se quiere, de la primera visión del objeto, que operamos a través de uno de los sentidos exteriores o de la combinación de varios. En el segundo paso, corresponde la primacía a la tarea de las potencias imaginativas, mediante la constitución de la representación del objeto en el interior de la psiquis humana, vale decir, lo que llamamos *φάντασμα-phantasma*, que es, según el Filósofo, la persistencia en nosotros de la impresión sensible-esto es, *μονη του αισθήσις τις ασθενές*-una sensación debilitada. *Τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματα ἐστὶ, πλὴν ἄνευ ὕλης*²⁴.

Una vez constituido el *fantasma* tiene lugar, en un tercer momento-según la original doctrina de Alberto- la captación de *ciertas cualidades* propias del objeto, que no son alcanzadas

¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, 134-46.

²⁰ *Τὸ γὰρ μὴ στίλβον ἐγγύς ἐστὶ: τοῦτο δ' εὐλήφθω δι' ἐπαγωγῆς ἢ δι' αἰσθήσεως*. ARISTOTELES, *ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ Α.*, 78 a 34-35.

²¹ Cfr. A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen, Nach den Quellen dargestellt*, 88 y sgts.

²² ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, 101-62.

²³ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, 101-68.

²⁴ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, ΠΕΡΙ ΠΥΧΗΣ Γ, 432 a 9-10.

por la pura sensibilidad. Tal es el caso de cualidades como la afabilidad, la amistad y la delectación. Recién en un cuarto momento procede el *intelecto agente* a captar la *forma pura*, desprendida de toda materialidad. De este modo, queda constituida, en el recinto del intelecto, la *specie* o *intentio*. La *specie* constituye la representación intelectual de la esencia, o forma del objeto de conocimiento, siendo finalmente este tipo de aprensión la que da origen al auténtico conocimiento. Ese conocimiento es solo propio del hombre²⁵. Es recién en este momento cuando nace lo que llamamos *una cierta unión íntima y espiritual entre el objeto de conocimiento y el sujeto cognoscente*²⁶ que finalmente culmina mediante la constitución del intelecto adquirido. Luego, conocer el Estado, tarea de una *Theoría* del Estado inspirada en las tesis de Alberto Magno, no consiste apenas en conocer sus formas históricas de realización, ni solo sus instituciones jurídicas, sino conocer su esencia, a saber, su *orden constitutivo*, su causa formal, según que la misma fluye de aquellas circunstancias histórico-temporales, así como la forma fluye desde la materia, y su disposición en el orden de la Creación.

Mientras que el *realismo*²⁷ conoce la esencia del Estado, partiendo de sus notas exteriores y de sus circunstancias histórico-políticas, el Racionalismo y el Iluminismo, al no reconocer las esencias en línea de principios, *las crea* desde el interior de la inteligencia, para luego *imponerlas* mediante la voluntad, más allá de todo condicionamiento temporal. Luego, dado que las esencias son el centro referencial de la verdad política (en nuestro caso) que el intelecto propone como resultado exitoso del acto de conocer, al desaparecer las esencias y, al ser sustituidas por el dato, que se encuentra *a priori* en la *autoconciencia*, he aquí el *principio de inmanencia* como punto de partida de la llamada *experiencia trascendental*-es recién en virtud de la proyección de ese *a priori* que nace la *verdad* acerca de las cuestiones políticas. El nuevo criterio de verdad política, que en rigor deberíamos llamar δόξα, nace desde la πρᾶξις, por tanto, no la precede, ni la orienta bajo la forma de ἀγαθός-Bien. Por tanto, no hay pues *norma universal* de ningún tipo, que pueda regular la vida práctico-política y moral.

4. LA DOCTRINA DE LOS UNIVERSALES COMO CRITERIO DE JUSTIFICACIÓN Y DE LEGITIMIDAD DE LOS CONCEPTOS DE

²⁵ Cfr. A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen, Nach den Quellen dargestellt*, 185.

²⁶ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, citado por A. Fries, 134-136.

²⁷ El Realismo ofrece la solución al controvertido problema medieval de los conceptos universales. Dicha posición filosófica se opone al Nominalismo. El Realismo postula que en la naturaleza de los objetos de conocimiento hay una esencia que es el verdadero objeto de conocimiento, por medio de la forma. En el ente concreto hay pues, un universal, reflejado en su esencia que es la forma, y un singular, es decir, la individuación que tiene lugar en la materia. ARNAIZ-ALCALDE, *Diccionario Manual de Filosofía*, 533-534.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA. BREVE CONTRAPUNTO CON LAS TESIS DE KARL RAHNER Y DE ANTONIO ROSMINI

4.1. El estado de la cuestión. Realismo *versus* Personalismo

Cornelio Fabro ha examinado con detenimiento, en dos importantes obras suyas, el caso de lo que el mismo ha llamado la *svolta antropologica* operada por el *Progresismo Católico* en la huella de Karl Rahner. La segunda obra que aquí refiero, es la dedicada al estudio del caso de Antonio Servais Rosmini, por especial encargo del entonces Papa Pablo VI. Este último trabajo, sin perjuicio de ser el examen más riguroso que se haya escrito acerca de las tesis personalistas y ontologistas de Rosmini, dio por cabalmente probado el juicio negativo que sus tesis merecen, así como la responsabilidad que le cabe a Rosmini, igual que a Rahner, en la aparición y consolidación del Progresismo Católico de nuestros días. Cabe a la Teología de Rahner la misma crítica, que a las tesis de Rosmini. Ambos sistemas de pensamiento católico hacen converger los errores del Racionalismo, del Iluminismo y del idealismo, con sus consecuencias totalitarias. Su tratamiento aquí es por tanto enteramente pertinente y justificado, pues esas posiciones se articulan en las antípodas del realismo filosófico político de Alberto Magno y de Tomás de Aquino.

Veamos en primer lugar, el caso Rahner. El teólogo Rahner ha destruido la hermenéutica tomista desde sus raíces. Mientras que para Alberto Magno y para Tomás de Aquino, *conocer* no implica en absoluto el despliegue de un proceso trascendental-crítico y constructivo, sino un proceso predicamental, vale decir, no un *a priori*, sino un *a posteriori*, para Rahner, deudor de Heidegger y de Kant, la *verdad* del ente es, antes que un predicado, un *a priori*, vale decir, un *juicio preexistente* en nuestro intelecto, que en verdad se comporta como fundamento del ente real. Tal proceso de inversión del acto de conocer, tiene lugar en la llamada *conversio ad phantasmata*.

En la tesis realista, según vimos, una vez constituido el fantasma, el intelecto agente *abstrae* la forma. En cambio, en la tesis del progresismo rahneriano, y dado que poseemos un cierto *Vorgriff*.-un *a priori* en el entendimiento-solo se trata de proyectar ese *a priori*,²⁸ esa *intuición* completa del ser al fantasma, *para constituirlo* como objeto real concreto. Análogo es el caso de Antonio Rosmini, a quien con razón Fabro le ha dedicado en su obra, un capítulo

²⁸ C. FABRO, *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica*, 304-313.

que lleva el título de *L'antitomismo della filosofia rosminiana*²⁹. Hay en Rosmini dos tesis enteramente solidarias. La primera en relación al *esse* y la segunda en relación al *cognoscere*. En cuanto a la tesis metafísica del *esse*, Rosmini es, según Fabro, claramente hegeliano. En efecto, *el ser inicial se ve en la idea así como el entero orden ideal del que es inicio es en el mismo ser generado y de él se toma*³⁰ La tesis solidaria en sede antropológica se enuncia entonces como la proyección del *a priori*, de la intuición originaria del *esse* en el intelecto, a la realidad, como en Rahner, por vía de la sensibilidad.

No obstante, hay aun algo más grave. En efecto, veamos ahora de qué modo se traduce el Ontologismo rosminiano al plano de la Antropología Filosófica y posteriormente, al de la Filosofía Práctica. Como en el caso de Alberto Magno, Rosmini advierte la presencia de un *algo* dado por Dios al intelecto humano. Ahora bien, mientras que como vimos, ese algo que Alberto adjetiva como *divino*, se da en nuestro intelecto, según el *Doctor universalis*, solo por vía de *participación*, para Rosmini *ese algo es propiamente divino* y no se da por participación, sino que constituye la presencia misma de Dios *en nosotros, antes* que todo conocimiento de la realidad. Obsérvese que, como en el caso de Rahner, la *intuición* del Ser y del Bien, sin referencia a lo real, vale decir, como un radical apriorismo, los aproxima a ambos al corazón de la *forma mentis* moderna y atea. En virtud de tales intuiciones, es el hombre quien en verdad, construye los absolutos en Moral, en Política y en la Teología Sobrenatural. Dos tesis de Rosmini confirman lo dicho.

1- En la esfera de lo creado se manifiesta inmediatamente al intelecto humano cierta cosa divina en sí misma, es decir, tal que pertenece a la divina naturaleza (Teosofía; Vol. IV, No. 2, p. 6)³¹

2- Con la palabra divino de la naturaleza, no pretendo significar un efecto no divino de una causa divina. Por la misma razón, no es mi intención hablar de un divino que sea tal por participación (Teosofía, Vol. IV, No. 2, p. 6)³²

Mediante ambas tesis, Rosmini torna patente su Ontologismo panteísta y justifica por ello, las críticas de Cornelio Fabro, que la Iglesia anterior al Concilio Vaticano II hizo suyas en defensa de la auténtica Filosofía Cristiana. Rosmini habla, como Hegel, y como Rahner,

²⁹ C. FABRO, *L'enigma Rosmini*, 245-254.

³⁰ C. FABRO, *L'enigma Rosmini*, 247. ROSMINI A., *Teosofía*, Lib, I, N, 287. Allí dice Rosmini: *El Ser inicial es, por consiguiente, inicio tanto de lo cognoscible como de lo subsistente... Cuadernos de la Teosofía de Rosmini*, 177.

³¹ C. FABRO, *L'enigma Rosmini*, 231.

³² *Ibidem*, 232.

de una clara *intuición ideal originaria*. Tal intuición que *emana* de Dios, está tomada en Rosmini, del emanantismo neo-platónico como el propio Rosmini lo destaca en su carta a Manzoni. Observa Farbo que esta explícita referencia de Rosmini al emanantismo neo-platónico fue omitida en una edición posterior de su obra, llevada a cabo por Naz de Gray. En síntesis, la perfección de la inteligencia-vale decir, el intelecto adquirido- no se manifiesta, ni en la captación de los universales, ni obviamente en la de los *prima principia*, mediante una reflexión, sino como un cierto constructivismo, que es en rigor, una profundización de lo divino en nuestra mente, para apropiarse de nuestra inteligencia y luego realizarse en la experiencia. Análogamente a lo que ocurre con el apriorismo rahneriano, no es extraño afirmar que alguien puede ser católico, aunque no lo sepa, pues Dios está presente con Su Divinidad *en todos los hombres* y en todos los *procesos creativos* de su inteligencia. Así pues, hay también en Rosmini una manifiesta identificación entre el ser y el pensar, a la que Farbo denomina *principio de inmanencia*.

5. LA DOCTRINA DE LOS CONCEPTOS *UNIVERSALES-KAΘÓΛΟΥ* COMO CRITERIO DE JUSTIFICACIÓN Y DE LEGITIMIDAD DE LOS CONCEPTOS DE LA *ΘΕΟΠΙΑ* POLÍTICA

Así pues, como queda claro, los conceptos universales son, en las tesis de Rahner y de Rosmini, un cierto *Vorgriff*, un *a priori*. En cambio, en el caso de Alberto Magno, la doctrina metafísica de la *Participación* ofrece ahora el debido sustento ontológico para el desarrollo de la tesis de los *Universales*. El lugar por excelencia en donde esa doctrina se encuentra es el *Super Porphyrium*. La constitución de los conceptos universales es ya un camino de perfección que conduce a la inteligencia hacia el intelecto adquirido. *De V universalibus*, obra que corresponde a los años 1251-1252. En términos generales, el problema radicaba, antes de Alberto y aun después, en saber si era o no posible, en nuestro actual estado de vida terrenal, conocer directamente los objetos singulares materiales, sin valernos para ello, o bien, sin reconocer en ellos un universal, que precede a todo conocimiento y por tanto, posee la primacía. Obsérvese que en la respuesta que ofrecimos a esa cuestión, radica la posibilidad misma de la ciencia en general, o bien, del conocimiento espiritual especulativo en el que toda ciencia digna de ese nombre se constituye. Alberto y Tomás reconocieron los universales no como un *a priori*, sino *en las cosas*, según que los mismos se expresan en sus esencias. En cambio, desde la tradición iluminista pre-moderna que inaugurara Pedro

Abelardo (1079-1142) el hombre, al poseer una inteligencia enferma, solo puede conocer mediante la presencia actual de la luz Divina en su inteligencia³³. Mientras que para Alberto y para Tomás esa luz Divina desciende por participación, primeramente como luz natural, para Abelardo en cambio, es solo determinante la presencia siempre actual de la Luz Divina.³⁴ Sin perjuicio de indicar que la doctrina formulada por Pedro Abelardo constituye el precedente del *terminismo* de Guillermo de Ockham, y, en cierta medida, del personalismo, conviene destacar, que la misma se encontraba también, con sus matices diferenciadores, en la obra *De intellectu et intelligibili* de Alfarabi, que Alberto leyó, no sin operar importantes modificaciones.

La constitución de los *universales* en nuestro intelecto marca el acabamiento del acto psicológico del conocimiento. Dicho de otro modo, la constitución de un concepto universal en nuestro intelecto indica la concreción de esa unión espiritual entre el objeto de conocimiento y el cognoscente. Lo que antes expresé mediante la fórmula *apprehendere est accipere formam* encuentra en los *universales post rem* su última y más acabada formulación. Según el *Doctor universalis*, el *universal* puede considerarse de dos modos, a saber, según la esencia considerada *como un todo*, o bien, según la esencia considerada solo *ut pars essentialis*, vale decir, en cuanto potencia, o bien, según el acto³⁵. Si consideramos la esencia en cuanto potencialidad, entonces hallamos en la misma el *esse per incohabitionem*, vale decir, el *genus*. Por ejemplo, consideramos la *κοινωνία*-comunidad- como *género* en el que se encuentra incoada la *πόλις*³⁶. Al considerar la esencia como totalidad, no reparamos primariamente en la *πόλις*, sino en la *κοινωνία*.

En síntesis, *κοινωνία* y *πόλις* están en la propia esencia de diverso modo, pero no poseen una realidad completamente autónoma de la esencia, ni menos aun, son realidades emergentes del intelecto del cognoscente, como porpondrán el Racionalismo, el Iluminismo y más tarde, el positivismo jurídico contemporáneo. Considerando la *essentia sicut pars*, como parte, podemos determinar, como dije, por un lado, el *género* y la *especie*. La especie de la *κοινωνία* es la *πόλις*. El género *κοινωνία* se participa en la *πόλις*. Pero, si consideramos esa *pars essentialis*, ya no como *potentia*, sino ahora como *actus*, hallaremos bajo esa nueva

³³ Cfr. B. PATAR., *Dictionnaire abrégé des philosophes médiévaux*, 186-187.

³⁴ Cfr. G. MANSER. O.P., *La esencia del tomismo*, 193-194.

³⁵ *Praedicabile autem sic acceptum, prout est universale quod multis inest et est de multis, aut inest essentialiter aut accidentaliter, sive ut essentia vel ut accidens. Si autem inest ut essentia, aut inest ut tota essentia, aut ut pars essentialis.* ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium. De V universalibus*, 17-50/53 y 18-1/2.

³⁶ Επειδή πασαν πόλιν ὀρωμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πασαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεγκεν συνηστησῆσαν (του γὰρ εἶναι δοκουντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες) ARISTOTELES, ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α, 1252 a 1, 1.

perspectiva, lo que Alberto llama las *diferencias-differentiae*. La especie inferior participa necesariamente del género, pero adquiriendo en esa participación sus diferencias características. Cuando una especie inferior es participada por el género, adquiere también su *orden debido*³⁷. Una comunidad política es diferente, que la comunidad familiar. No es igual el orden de la comunidad política, que el orden familiar. Ambas son ciertamente comunidades, pero hay entre estas una manifiesta *diferenciación*, que atañe a su esencia y no solo a sus accidentes³⁸.

La segunda gran división tiene que ver con el estudio del universal según los accidentes, *accidentaliter*. Según los accidentes, Alberto distingue dos puntos de vista. Ellos son, en primer lugar, los accidentes que emergen de la naturaleza común desde la que los mismos emanan. La Comunidad Política es una comunidad perfecta comparada con las comunidades inferiores, pero es imperfecta, pues emana y es causada por la naturaleza humana. Lo que es *proprium* de los accidentes de la naturaleza es, en este caso, la *imperfeción humana*. En cambio, en una determinación aún más precisa, podemos considerar-en segundo lugar- los accidentes como lo *proprium individui*, lo propio de cada individuo en concreto. Así, los bárbaros, siendo hombres como los griegos, son naturalmente menos perfectos, pues no son aptos para gobernar sus propias conductas³⁹. El texto del Libro I de la Política de Aristóteles sirve de modelo para esta última determinación, pero también resulta apropiado observar la comparación que el Filósofo realiza entre las comunidades políticas, en el Libro II y en parte, en los sucesivos. La comunidad de los bárbaros es diferente, que la de los griegos. La de los lacedemonios, no es exactamente igual, que la de los cretenses y así sucesivamente. La doctrina de los universales se aplica, en este caso, a fin de determinar y justificar la mejor constitución política y jurídica posible.

Obsérvese en los ejemplos y en las determinaciones precedentes el rol analogante, que Alberto le asigna al concepto universal *κοινωνία*-comunidad. La *κοινωνία* es el *primer término analogante* de toda la serie de comunidades menores. El concepto universal, estando de modo pleno en el término analogante primero, está *analogado* en los demás términos de la serie. Resumidamente; los cinco universales determinados por Alberto en la clasificación aquí

³⁷ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium. De V universalibus*, 55-32.

³⁸ ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν οὐ καλῶς λέγουσιν... ταῦτα δ' οὐκ ἀληθῆ. ARISTOTELES, ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α, 1252 Α 1/16, 1.

³⁹ ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. ARISTOTELES, ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α, 1254 Β 8, 8.

ofrecida son⁴⁰: 1-Género, 2-Especie, 3-Diferencia, 4- Diferencias propias según la naturaleza común y, por último, 5-las diferencias individuales. El criterio de legitimidad de toda la serie no es otro que, mirando el ejemplo considerado, el concepto universal-καθόλου- de κοινωνία. Alberto se preocupa por aclarar que, en rigor, la distinción de cinco universales no implica la existencia de cinco realidades diferentes, sino que en verdad se trata de conceptos, todos ellos implicados en la propia *sustancia*, sea que se la considere, como dije, según la totalidad de la esencia, según la potencia incoativa, o finalmente según el acto y los accidentes. Podría incluso darse el caso, que las diferencias individuales fueran tales, que el objeto singular en cuestión ya no pudiera clasificarse como κοινωνία. Consideremos a continuación, un ejemplo de interés filosófico político. Veamos pues en adelante, cuáles son algunas de las conclusiones que el intelecto adquirido podría ofrecer para la *scientia política*.

El *Estado Moderno*, estructurado a partir del individuo y no de la persona, de la sociedad, pero no de las comunidades, no es una comunidad de comunidades, como la κοινωνία, sino en todo caso, una *supra-sociedad*. Cabe aquí una conclusión lapidaria; *el Estado Moderno en su actual y cruda realidad totalitaria no es compatible con la sustancia que es la persona humana*. Ello debido a que, en este caso, las diferencias individuales son tan notables entre sociedad y comunidad, que en rigor, el Estado es apenas una superestructura jurídico-política, pero no una comunidad de origen, ni de fines en sentido estricto. Rafael Gambra ha observado, teniendo como horizonte la importante obra de F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) que la comunidad es un cierto acuerdo de los hombres, que solo puede comprenderse, si se mira la estructura psicológica de la persona humana. El querer del hombre total conlleva la vida comunitaria. En el universal *comunidad*, ese todo, esa estructura total, que es la propia comunidad, es anterior a las partes que son los hombres. El hombre se siente tal cuando está con los suyos, con los consanguíneos, con los connacionales, con los que creen en la misma Fe. En cambio, en la sociedad se entra como si se tratara de algo ajeno⁴¹.

6. LA DOCTRINA DE LOS UNIVERSALES COMO FACTOR DE COHESIÓN POLÍTICO-COMUNITARIA

⁴⁰ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium de V universalibus*, 121 y sgts.

⁴¹ GAMBRA R., *La unidad religiosa y el derrotismo católico. Estudio sobre el principio de las sociedades y en particular sobre el catolicismo en la nacionalidad española*, Sevilla, 47 y sgts.

Pero la doctrina de Alberto puede ofrecernos aun otra ventaja. En efecto, no apenas entre los analogados y el analogante puede observarse la presencia del universal y por tanto, una cierta analogía, sino que también entre los mismos analogados hay, por poseer todos los cinco universales, otro modo concreto de analogía. He aquí la utilidad que la doctrina de los *cinco universales* formulada por Alberto puede tener, a los fines de la Teoría del Estado, en el marco del iusnaturalismo de base metafísica que vengo reconstruyendo. A propósito de ello, Alberto ofrece un interesante pasaje en su *De V universalibus*. Dice allí que, en virtud de la analogía, que hay entre los términos analogados de una serie, la serie *κοινωνία* por ejemplo, puede afirmarse, que en la *πολιτική κοινωνία*-comunidad política, hay ante todo, una *comunidad de origen* respecto del primer analogante, que posee en sí como un todo, un concepto universal. Por ejemplo, los romanos, la comunidad de los romanos, es tal debido a que todos sus integrantes son descendientes de Rómulo. Por ello precisamente, se unen en la comunidad de los romanos. Pero, agrega Alberto, hay entre ellos una unidad aun más estrecha, que esta remota, a saber, que los analogados de esa serie, la comunidad de los romanos, son también procedentes de un origen más propio y específico. En efecto, cada romano es hijo de un *padre concreto*, que es el *paterfamilia* en la comunidad de los romanos⁴².

La *Nación-ἔθνος*- el lugar donde todos los romanos han nacido, es aún más que nación, *Patria*, pues sus miembros proceden de un padre común, que es padre de todos. Así, nuestras patrias son patrias porque estamos vitalmente adscriptos a una familia que, junto a otras familias, descienden de los padres de la Patria y, en línea de la Creación, de un Padre Común, que es Dios, dador de todas las Gracias y de toda naturaleza. *Entre los términos analogados de la κοινωνία hay un cierto orden*. La presencia de los universales participados, en nuestro caso, el ciudadano, en los términos de esta serie *κοινωνία* hace posible la misma realización histórica de la vida política comunitaria. El *Doctor universalis*, da a entender, tanto en el tratado que ahora comento, como en el tratado juvenil *De natura boni*, que la participación del universal en la especie le confiere a la sustancia una cierta belleza. Según que el *esse* está en las cosas, vale decir, según que el *esse* se individua por vía de participación, confiere una cierta perfección, que recibe también el nombre de pulcritud y de felicidad⁴³. Una comunidad política bien ordenada es feliz y se dice bellamente de la misma, que es en rigor, una comunidad política⁴⁴.

⁴² Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium de V universalibus*, 41-39.

⁴³ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium de V universalibus*, 54-54 y sgts.

⁴⁴ Αυτῆ δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ κοινωνία ἢ πολιτική, ARISTOTELES, ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α, 1252 a 6, 1.

7. CONCLUSIONES

La doctrina de la tesis de la inteligencia adquirida elaborada por Alberto Magno pone en evidencia la unidad sistemática que une la Metafísica del Ser y del Bien con la Antropología Filosófica y con la Filosofía Política. En punto a la clasificación del saber articulada por el *Doctor universalis*, esa Filosofía Política se potencia según que se incluye en el todo de orden que es la Filosofía General. Tal vez, en ningún otro concepto como en el de *intelecto adquirido* pueda comprobarse con más claridad el rigor sistemático de Alberto Magno. Toda su obra puede comprenderse a partir de la tesis del *intelecto adquirido*. De lo dicho surge con claridad el beneficio que se sigue, para una Filosofía Política. En efecto, la misma es una disciplina subalternada por la Antropología Filosófica. De otro modo, la completa Filosofía Política de Alberto es incomprensible sin las tesis de esa Antropología Filosófica.

En relación con las operaciones propias del intelecto humano, el acto del conocimiento de las esencias es el punto de partida de toda *scientia política* realista. Ese acto psicológico y espiritual, unido a la constitución de los conceptos universales en nuestro intelecto, le entrega a la Filosofía Política dos importantes resultados. En primer lugar, la doctrina de los universales le ofrece a la *scientia política* su más alto criterio de legitimidad. La *πόλις* no es tal, si ante todo no es *κοινωνία*. En segundo lugar, en la doctrina de los universales encuentra la Filosofía Política un factor de cohesión que garantiza la existencia y perdurabilidad de la vida político-comunitaria. La formación de los universales, el hábito de los *prima principia* y la constitución de la *scientia política* son los resultados de la posesión del intelecto adquirido que Alberto recibió de los árabes, en especial, de Al-Farabi.

REFERENCIAS

I. Fuentes

- ALBERTUS MAGNUS (1890) *De intellectu et intelligibile*, en B. Alberti Magni, *Parva naturalia*, ed. A. Borgnet, V. 9, París.
- ALBERTUS MAGNUS (1891) *Politicorum libri VIII*, ed. A. Borgnet, V. 8, París.
- ALBERTUS MAGNUS (1972) *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. Colon., Opera Omnia, Tomus XXXVII, ed. Aschendorff, Münster.
- ALBERTUS MAGNUS (2008) *De homine*, ed. Colon., Tomus XXVII, Pars II, Anzulewicz-Södler, ed. Aschendorff, Münster.
- ALBERTUS MAGNUS (1975), *De unitate intellectus*, ed. Colon., Tomus XVII-Pars I, Alfonsus Hufnagel, ed. Aschendorff, Münster.
- ALBERTUS MAGNUS (1968) *De anima*, ed. Colon., Tomus VII, Pars I, Stroick O.M.I., ed. Aschendorff, Münster.
- ARISTOTELES (1960) ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ Α., Aristoteles opera, ed. I. Bekker, Darmstadt, ed. Wissenschaftlicher Buchgesellschaft WBG.
- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ (2004), ΠΕΡΙ ΠΥΧΗΣ Γ, Aristoteles opera, ed. I. Bekker, Darmstadt, ed. WBG, 1960.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium. De V universalibus*, ed. Colon., Manuel Santos Noya, Tomus, I, pars IA, ed. Aschendorff, Münster.
- ARISTOTELES (1957) ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α, 1252 a 1, ed. de W. Ross, Oxford, 1957.
- ROSMINI A. (2003) *Teosofía*, Lib, I, N, 287. *Cuadernos de la Teosofía de Rosmini*, ed. de Calixto Camilloni, Córdoba, Argentina, ed. El Copista.

II. Literatura secundaria

- ARNAIZ-ALCALDE (1927) *Diccionario Manual de Filosofía*, ed. Talleres Voluntad, Madrid.
- FABRO C. (1971) *Kabrl Rabner e l'ermeneutica tomística*, en: Divus Thomas, Piacenza, Collegio Alberoni, Italia.
- FABRO C. (1988) *L'enigma Rosmini*, ed. De la Crisalde, Edizioni Scientifiche Italiane, Milan.
- FRIES A., (1987), *Albertus Magnus. Ausgewählte Texte. Lateinisch-Deutsch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- GAMBRA R. (1965) *La unidad religiosa y el derrotismo católico. Estudio sobre el principio de las sociedades y en particular sobre el catolicismo en la nacionalidad española*, Biblioteca Católica Española, Sevilla.
- GILSON E. (19309) *Le texte latin medieval du Intellectu d'Alfarabi*, en: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen age, Ed. J. Vrin, París.
- LE ROHELLEC J. (1932) *Problèmes Philosophiques. La Connaissance humaine. Les Fondaments de la Morale*, Pierre Téqui Libraire Editeur, París.
- MANSER G. O.P. (1953) *La esencia del tomismo*, trad. García Yebra, Madrid.

PATAR B. (2000), *Dictionnaire abrégé des philosophes médiévaux*, voz: Pierre Abélard, Quebec, 2000.

PIERPAULI J. R. (2018), *Racionalismo-Globalización y Teoría del Estado Islámico*, ed. Círculo Azul, Buenos Aires.

SCHNEIDER A. (1903) *Die Psychologie Alberts des Grossen, Nach den Quellen dargestellt*, Aschendorffschen Buchhandlung, Münster.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



PIERPAULI, José Ricardo. Fundamentos antropológico-filosóficos de la Filosofía Política de Alberto Magno. **Synesis**, v. 11, n. 1, jul. 2019. ISSN 1984-6754. Disponível em:
<<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1630>>
