

Contribuciones de Alberto Magno y Tomás de Aquino a la noción de *ratio rei*

SANTIAGO ARGÜELLO

Resumen: El presente trabajo indaga la noción de razón real (*ratio rei*) a partir de algunos textos de Alberto Magno y de Tomás de Aquino; o más bien, la posible proyección que de dicha noción pudiera observarse desde la obra de Alberto hacia la de su discípulo Tomás. La profundidad semántica que esta noción conlleva obliga a examinarla desde diversos ángulos epistémicos, tales como la ontología, la gnoseología, la lingüística o la filosofía de la praxis, abarcando a su vez tanto el campo de la filosofía como de la teología. La intención definitiva de este trabajo consiste en mostrar que la famosa triple articulación lingüística dionisiana de causalidad, negación y eminencia únicamente puede entenderse adecuadamente conforme al vínculo que existe entre las *rationes rerum* y el deseo racional.

Palabras clave: Alberto Magno – Tomás de Aquino – *ratio rei* – deseo racional – lenguaje.

Abstract: the present paper examines the notion of *ratio rei* in some passages of the works of Albert the Great and Thomas Aquinas; and it considers the possible influence of Albert on Thomas. The semantic depth of this notion requires the need of studying it from different epistemic points of view, such as ontology, theory of knowledge, linguistics, action theory, as well as theology. The goal of this paper is to show that the famous triplex Dyonisian linguistic articulation of causality, negation and eminence can only be understood considering the link between *rationes rerum* and rational desire.

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6 (2013),
pp. 43-64. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

Key words: Albert the Great – Thomas Aquinas – *ratio rei* – Rational Desire – Language.

La noción de razón real o razón de algo (*ratio rei*) –núcleo significativo de algo, me gustaría traducir libremente– es una de esas nociones que, tanto en Alberto Magno como también en Tomás de Aquino, parecen presentar un carácter fundamental en la estructura de sus especulaciones, filosóficas y teológicas. En lo que respecta al campo de la teología, contamos con excelentes trabajos recientes que destacan la necesidad de comprenderla a fin de abordar con profundidad la cuestión del conocimiento de Dios; sobre todo en relación al entendimiento de la compatibilidad entre simplicidad divina y diversidad de atributos divinos.¹ Me gustaría con este trabajo sugerir la importancia decisiva de retrotraer el estudio al entero campo de la filosofía, persiguiendo algunas significativas investigaciones realizadas por los dos pensadores medievales aludidos acerca de cuál es el significado y alcance de la noción de *ratio rei*.²

- 1 Cfr. Juan José HERRERA, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, UNSTA, San Miguel de Tucumán, 2011; ID., «Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción?», *Scripta mediaevalia* 4, 2 (2012) 45-61; Mercedes RUBIO, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God. An Examination of the Quaestio de attributis*, Springer, Amsterdam 2006; ID., *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- 2 Esta tarea se revela apremiante incluso en vistas de la discusión teológica. Los trabajos de Herrera citados representan, como dije, una excelente contribución a la dilucidación de «la naturaleza de la distinción de razón en la teología de santo Tomás» (J.J. HERRERA, «Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción?», art. cit., 60). Su conclusión es que «la diversidad de razones no se encuentra solamente en el intelecto que las predica, sino también en la realidad divina» (*ibid.*) Siendo esto así, la diversidad o distinción de *rationes* se encuentra *antes* en la realidad divina que en el intelecto que la conoce, independientemente de que este la conozca, y posibilitando así –como causa– nuestro conocimiento de dicha distinción. *Ratio*, pues, antes que intelecto que razona, es un modo de ser, real, al cual no le afecta nuestra intelección de él. Lo dice claramente el Aquinate, y lo cita el mismo Herrera en su art. (*ibid.*,

1. Un punto de partida tomístico: la razón real en la realidad, en la ciencia, en la acción

La perspectiva de mi análisis es la de estudiar a Alberto Magno como posible fuente de las especulaciones al respecto de quien fuera su alumno, Tomás de Aquino. Quisiera, por ello, llamar liminarmente la atención sobre un pasaje del Comentario de Tomás a la *Metafisica* de Aristóteles. Buscando la diferencia entre la potencia racional y la no racional, el Aquinate expone allí que el Filósofo encuentra que, mientras la potencia natural –irracional– guarda relación a un solo término, la racional es principio de opuestos. Y para explicar en qué consiste la relación del ser racional a contrarios, este comentarador medieval se sirve precisamente del término *ratio rei*:

La ciencia, que es potencia racional, es cierta razón de algo (*ratio rei*) sabido en el alma. Ahora bien, la misma razón (*ratio*) manifiesta la cosa y su privación, aunque no de modo similar; porque primero la manifiesta como cosa existente, posteriormente, en cambio, como su privación. Así como mediante la razón (*rationem*) de la vista se conoce propiamente la misma potencia visiva, y secundariamente, en cambio, la ceguera; Por eso, si la ciencia es cierta razón de la cosa (*ratio rei*) en cuanto sabida en el alma, es necesario que la misma sea ciencia de contrarios. De uno, ciertamente, de modo principal y según sí mismo; del otro, en cambio, secundariamente (...) porque también esto, como ya ha sido dicho, es de la razón de la cosa (*ratio-*

57): «est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et hujusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis; et inde veniunt diversa nomina attributorum; quae omnia quamvis significant unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem». (Thomas Aquinas, *In Sent.*, I, d.22, q.1, a.3; el subrayado es mío). Que para Santo Tomás la *ratio* diga orden al entendimiento, no ha de llevar a pensar que para él el entendimiento deba necesariamente comparecer en acto en dicha relación.

ne rei) sabida en el alma, que sea de uno de los opuestos propiamente, y del otro, según accidente. (...) En efecto, de todos los contrarios, uno es como el perfecto, el otro, en cambio, como el imperfecto, y la privación del anterior.

(...) Pero la ciencia es cierta potencia de acción, y principio de movimiento, en razón de que alguien tiene la razón de algo (*rationem rei*) que se pretende hacer, y este principio de movimiento está en el alma. (...)

Y por eso, así como la acción natural procede hacia el efecto, casi como unida a la forma, la cual es principio de acción cuya semejanza es dejada en el efecto, de tal modo el alma mueve por su operación hacia ambos opuestos «a partir de un mismo principio», esto es, a partir de la razón (*ratione*) que es una única de dos opuestos, uniéndose al mismo principio uno y otro movimiento, y terminando ambos respecto al mismo principio, en cuanto se salva la semejanza de aquel principio en ambos de los opuestos producidos en el ser. (...) Y esto es porque un único principio de los opuestos se contiene en la razón científica (*in ratione scientiali*), como se ha dicho.³

A partir de esta exposición, es de notar tres pasos en la consideración de la *ratio rei*: de la realidad a la acción, a través de la ciencia. En efecto, la *ratio rei* es, antes que nada, *principium oppositorum* en el plano real; esto es, principio de opuestos reales. Pues para que algo pueda ser sabido en el alma, es preciso ante todo que sea. El ejemplo que usa el Aquinate es el de la vista, cuya razón alberga tanto la potencia visiva como su contrario, a saber, la ceguera. Y así como esa *ratio rei* contiene principalmente la potencia visiva, y de modo secundario la ceguera, de similar modo la ciencia o conocimiento de esa *ratio* también contendrá dichos opuestos, en la misma forma ordenada: albergará uno de los opuestos *secundum se*, el otro *secundum accidens*. De manera que la *ratio rei scitae in anima*

3 ID., *In Met.*, IX, 2, nn. 1790-1793 (ed. M.-R. Cathala y R.M. Spiazzi: Marietti, Taurini-Romae, 1964).

es la ciencia humana, que es potencia racional —‘idea’, para decirlo platónicamente⁴—. Y esta ciencia es un único principio de opuestos en el plano mental; esto es, principio de opuestos científicos o ideas opuestas en el orden de la especulación. Pero para el Aquinate, la consideración de la *ratio rei* no termina allí, sino que registra todavía un paso más. La *scientia* o *ratio rei scitae in anima*, además de hallarse en el mero plano mental, esto es, ser mera ciencia especulativa, es también *quaedam potentia actionis*, es decir, es también ciencia práctica. Y cuando la ciencia se convierte en acción, dicha ciencia se manifiesta operativamente en las alternativas opuestas o contrarias que albergaba; pero, de nuevo, también de modo ordenado: así, por ej., cuando el médico cura la vista de un paciente, por su posesión de la *ratio visus* y su destreza para accionar mediante ella, entonces no hace sino producir principalmente la potencia visiva en vez que la ceguera. Con todo, a diferencia de la potencia irracional, que obra *ad unum* por necesidad, el agente libre, tal como lo es un médico, no obra por necesidad (la cura del paciente, en su caso), sino que puede producir su opuesto, a saber, la enfermedad. Lo interesante al respecto es que Tomás señala que, en la operación de un agente racional, no sólo se revela el opuesto elegido sino, aunque no necesariamente de modo material sino esencial o racional, también aparece de algún modo el otro opuesto no manifestado. Es decir, dado que el principio racional de acción versa sobre opuestos —la *ratio rei scitae in anima*—, la manifestación de ese principio no puede dejar de ser igualmente opositivo, en caso de que la acción que se sigue de él sea verdaderamente una acción racional. En este caso, tanto en la acción racional cuanto en su resultado racional se pone de manifiesto la perfección de una *ratio* cuanto su privación. Así, cuando el médico reconstituye la potencia visiva en su paciente, en su acción misma de curar va quedando de algún modo de manifiesto la posibilidad que él tiene de producir la ceguera. Y en la misma potencia visiva se incluye por así decir la posibilidad del desorden de los

4 Cfr. *id.*, *In 1 Sent.*, d.36, q.2, a.3, donde se cita como fuente a Dionisio y *Q. de ver.*, q.5, a.1, arg.8, donde se cita a Agustín: «ratio rei in Deo est idea, ut Augustinus dicit in *lib. 83 quaestionum*».

elementos que la producen; lo que daría por efecto la ceguera. O al revés: en la frustración voluntaria de curar la vista de alguien (el motivo de la frustración tiene que ser voluntario para que la alternativa efectuada no deje de contar con un origen racional) se manifiesta también la posibilidad de curar. Y lo mismo ocurre en el efecto en sí mismo considerado: la ceguera de un hombre revela la carencia de algo que debería estar allí, a saber, la vista.

En resumen, en el esquema expuesto se observa el siguiente lineamiento: desde la realidad *extra et ante animam* hasta la realidad *extra sed post animam*, es decir, de la realidad incon siderada por el hombre, aunque posible de ser contemplada por él, hasta su acción racional y consiguiente efecto, a saber, la realidad no ya sólo contemplada sino actuada.

Por lo demás, es fácil de advertir que la consideración de la *ratio rei* junto a su posibilidad de captación por parte de un alma racional, es base imprescindible para profundizar en la cuestión de la libertad en sentido aristotélico; pues en esta concepción de la libertad, o hay opuestos o no hay libertad (no importa, desde luego, que este no sea el aspecto más importante de la libertad, siendo este el del *dominium actus sui*). En definitiva, la captación de lo significativo de la realidad, esto es, de las *rationes rerum*, conduce a una demora contemplativa sobre las cosas, dando, luego y por consiguiente, lugar a todas esas formas del espíritu, únicas desde las que puede surgir una acción verdaderamente racional —rica en significado— y libre. Nunca, a mi juicio, se insistirá bastante en que para llegar hoy en día a una comprensión más profunda de la libertad en sentido tomista, es preciso demorarse en algunas doctrinas metafísicas aledañas a la teoría modal aristotélica, repensando, a su vez, el legado patristico de la doctrina de la *imago et similitudo Dei*. Ahora bien, la predicha consideración tomasiana de la *ratio rei* se halla en el contexto de la filosofía modal, incrustada en una de sus especulaciones más altas sobre la cuestión de la posibilidad racional. Así, en razón de su profundidad y amplitud de alcance, esa estructura parece constituir un oportuno punto de partida para abordar la noción de *razón real*. Por su parte, los aportes de Alberto Magno al entendimiento de dicha noción arrojan luces

para una comprensión más adecuada de aquella estructura. A estos, pues, dedicaremos ahora nuestra atención.

2. Hacia una caracterización albertina de la razón real

a. ¿Realidad en sí desligada del ser causal y el ser categorial?

Significativas contribuciones albertinas sobre la materia se encuentran en el Primer Libro de su *Comentario a las Sentencias*.⁵ El contexto en el que Alberto utiliza allí el término *ratio* como designando un *quid* real, es decir, algo real, es el del conocimiento humano de Dios. Más concretamente, la cuestión al respecto en juego es si los diversos nombres que damos a Dios son en realidad sinónimos o si, por el contrario, denotan realmente distinción. En efecto, tal como aparece en *In I Sent.*, d. 8, a. 3, parecería que términos tales como esencia, substancia, ciencia, sabiduría, bondad, aplicados a Dios no pueden ser más que sinónimos, en razón de la simplicidad del ser divino. A esta impresión, Alberto responderá que a cada uno de los nombres divinos corresponde una razón (*ratio*) distinta. Así, una es la razón de vida, otra la de sabiduría, otra la de esencia, etc. Esto, por supuesto, aclara Alberto, no atenta contra la simplicidad divina, puesto que en Dios es idéntico (*idem*) su ser (*esse*) y lo que es verdaderamente (*id quod res est vere*); en efecto, Dios es cualquier cosa que tiene (*Deus est quidquid habet*). Por tanto, mientras que en Dios cualquier quididad (*esse aliquid*) es Su esencia, no es verdad que incluso en dicha Simplicidad una quididad sea idéntica a otra, al menos en significación. De este modo, esta diversidad de razones entraña diversidad de atributos (*diversitas attributorum*), en identidad de realidad (*identitas rerum*). Se nota, por tanto, la necesidad de distinguir la significación diversa de los atributos entre sí de la identidad de los

5 Para la exposición de este punto, nos ha sido de ayuda el trabajo de Francis RUELLO, *Les "noms divins" et leurs "raisons" selon saint Albert le Grand commentateur du "De divinis nominibus"*, L.P.J. Vrin, Paris 1963, pp. 45-67.

mismos con el ser divino.

La sutileza que hay en esta posición podría llevar a pensar que, cuando menos, la diversidad de atributos y razones divinas es concebida en razón de la multiplicidad de las creaturas, la cual, en tanto que efecto de una única causa simple, le proyectaría o transferiría a esta una diversidad que en verdad no existe en ella como tal. Así, las creaturas serían las causantes de la multiplicidad de razones y, por tanto, la misma concepción de *rationes et attributa* estaría necesariamente ligada a la causalidad divina; es decir, no serían algo propio de Dios en cuanto tal —de su naturaleza—, más allá de su actividad creadora. En este punto Alberto señala⁶ la imposibilidad de que lo posterior —el efecto, la creatura— cause en lo anterior —la causa, Dios— una diversidad de razones que son eternas. Por tanto, en caso de que un nombre divino, que expresa una razón divina, debiera ser caracterizado en necesaria ligazón con la creatura, dicho significado no tendría como término el mismo ser divino, sino que tan sólo significaría a Dios en tanto que actuante (*causa ut causa*).⁷ De ello se desprende que, si Dios no hubiese creado, no sería sabio, ni bueno, etc. (o al menos no podría saberse de ningún modo si lo es). Dios sería incognoscible e innombrable en cuanto tal. Alberto evita este agnosticismo teológico, eludiendo fundar la diversidad de los nombres y razones divinas en la eficiencia divina. «*Esse significativum et esse efectivum diversum est*»⁸, dirá más tarde Tomás, haciendo eco a su maestro renano. Nótese que el agnosticismo combatido por el Coloniense no excluye *a priori* la idea de que a cada nombre divino corresponda una razón diversa, sino la idea de que esas razones diversas se fundan en el mismo ser de Dios. Como observa Ruello, «en este caso, una sola razón respondería en Dios a todos sus nombres: la razón de causa como tal»,⁹ siendo la significación diversa de las restantes razones el resultado de una transferencia de las

6 Cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, Ed. A. BORGNET, Vives, Parisiis, 1893, d.8, a.3, sc.

7 Cfr., *ibid.*

8 Thomas Aquinas, *In Met.*, XI, 3, n. 2197.

9 F. RUELLO, *op. cit.*, p. 47.

creaturas a Dios. La posición de Alberto es justamente la inversa: antes que la creatura sea buena y sabia, hay que decir que Dios es realmente bueno y sabio (*secundum rem per prius de Deo dicuntur, et per posterius de creatura*).¹⁰

De este modo, cada razón designada por un nombre divino es un *aliquid*, distinto e irreductible de suyo a cualquier otro. Esto, por supuesto, no significa negar el hecho de que el punto de partida para que nosotros podamos nombrar a Dios, y, en consecuencia, descubrir en Él distintas razones, sea efectivamente las creaturas. Pero tampoco significa que en dicha operación cognoscitiva nos veamos ineluctablemente imposibilitados de alcanzar en cierta manera, sea la razón en sí, sea a Dios en sí; en efecto, las razones son de algún modo el mismo Dios, en sí —son sus atributos esenciales, y la esencia en Dios es su ser. Por consiguiente, Alberto descarta la perspectiva causal. Su expresión es clara: «y así queda de manifiesto de qué modo el intelecto que compone, tiene algo en las realidades divinas sobre lo que se funda, a partir de las realidades que compone, si se toman según las propias razones».¹¹ En este sentido —cito de nuevo a Ruello—, «la noción albertina de razón de nombre divino está ligada a la naturaleza del nombre considerada bajo su forma positiva».¹² Esto da por resultado una teología de los nombres divinos fundada en lo que el nombre significa de por sí, brindándonos una cierta inteligencia positiva de Dios. De esta manera, puede decirse que Dios es sustancialmente bueno, sustancialmente sabio, sustancialmente justo, aunque sea bueno, sabio y justo según razones distintas; distintas incluso de la razón de sustancia divina, es decir, de aquella razón por la que decimos que Dios es Dios.¹³

10 Cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.8, a.3, sc.

11 *Id.*, *In I Sent.*, d.8, a.4; cfr. *ibid.*, ad 1.

12 F. RUELLO, *op. cit.*, p. 50.

13 En este punto Alberto disiente de Pedro Lombardo y Boecio, que le llega a través del comentario de Gilberto Porretano, de quien también se distancia: al contrario que para estos autores, para Alberto, el predicamento *sustancia* no se define por el hecho de ser sujeto, ni el predicamento de *calidad* por el hecho de inherir en un sujeto. Por el contrario, para él «la razón verdadera de un predicamento reside en aquello que lo diferencia de

Cierto que, luego de haber atajado por así decir el error del agnosticismo, la posición albertina también hace otro tanto respecto de un error de tipo racionalista. En efecto, sostener que uno llega a conocer la naturaleza de Dios en sí misma, más allá de su actividad productora, podría parecer de un entusiasmo racional desmedido. Pero no es así. Concebir, pues, que al nombrar a Dios uno significa realmente lo que Dios es en sí mismo, no implica sostener que uno, entonces, sea capaz de expresar la realidad divina en toda su dimensión trascendente. Así, decir que Dios es sabio o bueno, es un juicio verdadero y habla de la naturaleza divina, mas al mismo tiempo silencia el modo o medida en que tal razón se da en Dios. Con todo, esto no representa más que una aclaración obligada que en modo alguno ha de oscurecer el acento en la predicha positividad de la teología albertina.¹⁴

Una de las objeciones más destacadas a la atribución real de diversas razones a Dios consiste en que el modo de hacerlo implica una composición: la proposición Dios es *tal o cual propiedad* así lo manifiesta. Ahora bien, la realidad de Dios es simple. *Ergo*, parecería que tal tipo de proposiciones no tiene fundamento real en Dios. ¿Cuál es en esta instancia la respuesta de Alberto? «Para hablar de Dios, que es simple, utilizamos los modos de composición y de división en los que el verbo *ser* significa la identidad real de los elementos de la proposición y no un modo de inherencia sustancial o accidental».¹⁵ Así, el predicado *sabio* tiene tanto valor sustancial como el sujeto *Dios*, pues en Dios no hay accidentes: «mayor es la diversidad en esta

todo otro, en su propiedad». F. RUELLO, *op. cit.*, p. 54; cfr., *ibid.*, pp. 51-54; 62-63.

14 F. RUELLO, *op. cit.*, p. 51, en nota, apunta la base aristotélica de la posición de Alberto, al tiempo que la pugna de este contra los *Nominales*, cuyo patrón sería Bernardo de Chartres, que profesaba la *unitas nominis*; también se lo menciona a Alano de Lille, quien se oponía a la introducción en teología de la noción aristotélica de verdad. Ambos autores pertenecen al s.XII y a la Escuela de Chartres. La razón de que Alberto rechace estas posiciones se debe a que según él ellas conciben incorrectamente las exigencias de la simplicidad y trascendencia divinas: cfr., *ibid.*, p. 65.

15 *Ibid.*, p. 55.

composición, el hombre es hombre, que en esta otra, Dios es sabio, o justo», pues en los términos compuestos de la proposición *el hombre es hombre* «se nota una diversidad de realidades, a saber, lo que es y ser»;¹⁶ diversidad que no se da en Dios. Por eso, «cuando con Boecio se dice que una forma simple no puede ser sujeto, se habla de una forma en tanto que sujeto de una cosa, no de una forma en tanto que sujeto de un modo de afirmar».¹⁷ Este punto reviste graves consecuencias a la hora de tratar la propiedad de la relación en Dios y sus implicancias en teología trinitaria. Sabelio (s. III), por ejemplo, por no entenderla correctamente terminó en la herejía;¹⁸ y Prevostino de Cremona (s. XII), en la afirmación de que la relación del Padre al Hijo y al Espíritu Santo es idéntica.¹⁹ En efecto, para Prevostino decir que «la paternidad está en el Padre» es un mero modo de hablar (*modus loquendi*); para Alberto, en cambio, un verdadero modo de atribuir, de suponer, de entender (*modus attribuendi, supponendi, intelligendi*).²⁰ En fin, Alberto entiende que una *razón* puede definirse independientemente de su ser causal, subjetivo o accidental.

b. Plenitud de ser, apertura cognoscitiva, motivación afectiva del lenguaje

Una *ratio divina* es, entonces, para el pensador de Colonia, un en sí real, al margen de su causalidad y su *categorialidad*. Pero ¿qué tipo de realidad es? Más aun: ¿reviste en sí contrariedad, tal como pone luego de relieve su discípulo Tomás? En un

16 Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.8, a.4, ad 3; cfr., *ibid.*, d.4, a.8; F. RUELLO, *op. cit.*, p. 66.

17 *Ibid.*, p. 56; cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.4, a.9, ad 3 y 4.

18 «Réduire la distinction des personnes divines à une distinction de pure raison eût abouti à l'hérésie de Sabellius (*A. I Sent.*, d. 26, a. 6)». F. RUELLO, *op. cit.*, p. 63; cfr., *ibid.*, p. 58.

19 Cfr., *ibid.*, p. 61.

20 «Les expressions *modus attribuendi, supponendi, intelligendi*, rejoignent dans la pensée de saint Albert les expressions *ratio intelligentiae, distinctio per intelligentiae rationem*». *Ibid.*, pp. 59-60.

interesante trabajo dedicado a Alberto, Rubio ha apuntado sugerentes indicaciones al respecto. Esta autora sostiene que para el medieval la consideración de la *razón* propia de una cosa es

La consideración de una realidad en su plenitud de ser —aun siendo finita—, prescindiendo de toda contraposición a lo que ella no es. El conocimiento por conceptos es necesariamente limitado. El conocimiento de la *razón* propia de la cosa lo es también en la práctica, porque [...] todas las *razones* que posee el cognoscente finito proceden de las realidades de su nivel. Sin embargo, esta última noción contiene implícitamente la apertura: no dice límite en el lenguaje de Alberto sino más bien plenitud. Se centra en la afirmación de lo conocido, no en su finitud. Si se despoja a la razón de una cosa de sus connotaciones de objeto se obtiene la posibilidad del conocimiento del ser infinito.²¹

Todo parece indicar que, conforme a la gnoseología albertina, aun teniendo siempre el hombre que manejarse con un conocimiento conceptual, le es dado a su vez —en ese mismo conocimiento— arribar a esa especie de núcleo o corazón del concepto, que es la *ratio rei*.²² Y esta presenta una cara finita y una infinita: la finita, en razón de su distinción de toda otra razón que no sea ella; la infinita, en razón de su radicación o incluso identificación con el ser divino, que es infinito. Por tanto, en el plano ontológico, antes que la semejanza del efecto con su causa a que da lugar la *ratio rei*,²³ la nota característica de mayor relieve que esta noción posee parece ser la de plenitud de ser;²⁴ plenitud que trae como consecuencia, en el plano gnoseo-

21 M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 74; cfr., *ibid.*, p. 28.

22 La diferencia entre una especie inteligible y una *ratio* consiste en que la primera es susceptible de composición con otras nociones, mientras que la *ratio* permanece totalmente heterogénea respecto de cualquier otra noción. Cfr., *ibid.*, pp. 28-29.

23 Cfr., *ibid.*, p. 75.

24 Rubio expone que para Alberto hay dos modos de conocer algo por sus

lógico, la apertura de la mente hacia la fuente de significación de los conceptos y los nombres. Y del plano gnoseológico puede pasarse al lingüístico.

Está claro que —como escribe Alberto en su comentario a la *Metafísica*—, discriminada de algún modo en sus razones, la realidad divina «no se capta según la perfección y eminencia que tiene en sí, sino de modo proporcional a la capacidad del intelecto que la percibe. Y por esto es mejor nombrada por negación de todo que por afirmación; pero cuando se nombra, el nombre se entiende por negación, eminencia y causa». ²⁵ Es decir, nuestro conocimiento no alcanza a comprender la plenitud significativa de una *ratio divinae rei*. ²⁶ Sin embargo, Alberto sostiene al mismo tiempo que puede de algún modo tocarla o alcanzarla (*atingere*). ²⁷ Este *tocar*, en que consiste el conocimiento de una *ratio*, no es, como expone Alberto, «abstracción de la forma a partir de la materia, sino más bien de la especie a partir de aquello de lo que es especie». Este tacto «no exige composición, sino más bien recepción de la intención de la cosa solamente»; ²⁸ y se traduce, a su vez, como se ha observado que

efectos: el primero, conforme a la proporción entre la causa y lo causado; este modo no sirve en el caso de la causa primera del ser, cuyos efectos no guardan proporción alguna con ella. El segundo modo consiste en la consideración de la *ratio* divina de la cual procede lo causado, y que este manifiesta en sí. Este modo sí sirve para conocer algo por sus efectos en el caso de la causa primera, pues salva la trascendencia de esta causa: cfr., *ibid.*, p. 26; Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.3, a.2.

25 *Id.*, *In Met.*, XI, tr.2, c.7, 74-86, p.491 (*editio coloniensis*, Pars II, 1962).

26 «Si se puede pensar en una cosa cuya esencia no tenga contrario por ser infinita y simple, no podrá ser definida y por ello tampoco afirmada plenamente por una inteligencia finita». M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 23.

27 Cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.1, a.15, ad 8. Alberto sigue en esto a Agustín: «unde Augustinus ad Paulinam: *Attingere Deum mente possumus, comprehendere autem minime.*» *Id.*, *In I Sent.*, d.1, a.15, *Dubium*.

28 *Id.*, *In I Sent.*, d.3, a.2, ad 2. «Existe un ejercicio de la abstracción que se realiza en los niveles sensible, imaginativo y estimativo, pertenecientes los tres al ámbito sensible (sobre este tema, cf. DAHNERT, U., *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der 'abstraktion'*. Leipzig, 1934). Sin embargo, en el lenguaje filosófico de Alberto esta

el mismo Alberto añade, en esa famosa triple articulación lingüística descubierta por el Ps.-Dionisio. Debe notarse —como recuerda Rubio— que la connotación de causalidad, negación y eminencia al nombrar una perfección divina

No constituyen momentos sucesivos, sino más bien aspectos distintos de un mismo instante; no puede ser de otro modo, puesto que el conocimiento no es proceso sino acto. Lo que se conoce de Dios, se conoce en acto indivisible, aunque al reflexionar sobre lo que dicen de él sus nombres se descubren estos tres aspectos de la operación cognoscitiva que constituye el nombrar a Dios: se conoce de él que existe en cuanto causa de los entes finitos, simultáneamente es percibido como no siendo ninguna de las cosas que se conocen ni ninguna de las perfecciones que se descubren en las cosas, al menos al modo como están en ellas, y al mismo tiempo la inteligencia cubre esa insuficiencia elevando las perfecciones que se alcanzan a conocer en los seres finitos a un grado máximo, que excede a toda comprensión.²⁹

A la vista de la terminología acuñada por Fabro, los dos primeros *momentos* serían propios de un conocimiento a nivel predicamental; el último, en cambio, se registraría ya en un conocimiento de tipo trascendental. Así, el concepto se manifestaría en cuanto tal en la afirmación y la negación, mientras que el *momento* de la eminencia revelaría la *ratio* en cuanto tal; la cual, sin embargo, como ha sido señalado, en el conocimiento humano no puede desligarse ni entenderse jamás sin su ligazón al concepto.

palabra se refiere principalmente al acto con el cual la mente recibe en sí y posee la cosa conocida pero sólo representativa o intencionalmente, porque *aliud est res, et aliud est intentio ipsius in anima*». M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 28.

29 *Ibid.*, pp. 76-77. Dionisio enseña al respecto que «no sólo lo sin nombre sino también todos los nombres de los entes armonizan con la Causa de todo y que está sobre todo». DIONYSIOS HÓ AREOPAGITES, *Perì tòn theíon onómáton*; ed. castellana: DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, Ed. P.A. CAVALLERO y G. RITACCO, Losada, Buenos Aires, 2005, I, [7] p. 215.

No puede dejar de advertirse que, conforme a esta doctrina, el lenguaje expresa un mayor alcance de la realidad divina que la operada por el simple conocimiento conceptual; y que este mayor alcance del lenguaje sobre Dios se halla motivado por el deseo racional. En efecto, Alberto enseña que si no nos es dado comprender a Dios por la captación intelectual del término de la realidad (*terminus rei*), con todo, siguiendo al Apóstol, si nos es dado comprenderlo en tanto que conseguimos perfectamente la realidad divina como fin. Esta consecución se da principalmente por el afecto.³⁰ Esto significa que si tanto el alcance lingüístico como el de la comprensión afectiva van más allá de la comprensión intelectual, ambos deben guardar alguna relación entre sí. A lo que me parece, la relación es la siguiente. Al alcanzar a tocar nuestro intelecto la plenitud de ser de una *ratio divina*, se despierta en nuestra mente un deseo tal de apresarla que, si tal deseo no llega a hacer estallar nuestros conceptos, sin duda sí que provoca un anhelo de profundización en el dominio del núcleo de los mismos. Es por tal deseo, el cual no se contenta con la limitada realidad que los conceptos le presentan, que se desencadena ese ejercicio lingüístico que incluye no sólo una afirmación de la *ratio rei* relacionada a la causalidad, sino también una remoción y una eminencia de la misma.

Y si preguntásemos a Alberto cuál es el fundamento de esa relación tan fructífera entre lenguaje y voluntad en vistas de alcanzar la realidad divina, su respuesta contendría sin duda como clave las nociones de causalidad ejemplar y semejanza. En efecto, la causalidad ejemplar divina es el eje que articula el conocimiento y el deseo en el ámbito de lo creado,³¹ pues lo que esa causa produce es justamente una semejanza fundamental

30 Cfr. Albertus Magnus, *In I Sent.*, d.1, a.15, *Dubium*.

31 «Todas las cosas proceden de un origen común y a él tienden, tanto en el nivel ontológico como en el gnoseológico: puesto que Dios es causa ejemplar, en él se contienen las razones (*rationes*) de todo lo real». (M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 64; cfr., *ibid.*, pp. 60-68). «Esta presencia en Dios de todo lo creado hace otorgar a la causalidad ejemplar la primacía sobre los demás aspectos de la causalidad divina». *Ibid.*, p. 80.

entre las cosas creadas y Dios, razones divinas mediante; semejanza que fundamenta el deseo de unión de lo ejemplado con el ejemplar, y que se realiza en la imitación de aquel respecto de este, intentando reducir así su desemejanza. Más concretamente, lo que se realiza en dicha imitación es una «unión peculiar entre las ideas divinas y las voluntades creadas [...] en la que entra en juego la libertad».³² Ahora bien, si lo que propiamente mueve a la voluntad es el bien, entonces, en la relación de semejanza, en la que la voluntad es movida a la imitación de su ejemplar, el ejemplar es visto bajo la razón de bien. De este modo, la semejanza que fundamenta la relación entre lenguaje y voluntad es una semejanza de carácter dinámico, no estático. Es decir, es una analogía no como medida fija o proporción, sino como conato o tendencia a la propia perfección.³³ Esta enseñanza albertina se encuentra claramente basada en aquella del Ps.-Dionisio acerca de la mayor universalidad en la causalidad del bien que en la causalidad del ente. En efecto, si la semejanza del deseo es capaz de llegar a más que la semejanza del conocimiento, quiere decir que el bien es una causa más extensa o rica que el ente. Por lo demás, Tomás de Aquino concuerda en este punto, cuando señala que la causalidad del bien alcanza incluso a abarcar lo que no es en acto,³⁴ esto es, el ámbito de la desemejanza entre la perfección del ejemplar y la del ejemplado; mientras que la causalidad del ente en cuanto tal es aquella causalidad eficiente que simplemente produce una proporción o medida fija entre el ejemplar y lo ejemplado, alcanzando así sólo el ente en acto. Por lo demás, sobre la posibilidad de este rescate de un ser inmerso en la *regio dissimilitudinis*, se funda la doctrina

32 *Ibid.*, p. 66.

33 Cfr., *ibid.*, p. 61.

34 «Causalitas autem entis non se extendit nisi ad entia». (Thomas Aquinas, *In De divinis nominibus*, c.IV, lect. 1; ed. C. PERA, P. CARMELLO & C. MAZZANTINI, 1950); «bonum se extendit etiam ad non-ens actu.» (*Ibid.*, c.V, lect. 1); «Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit eius causalitas. [...]. Id autem quod habet rationem causae, primo et universaliter est bonum. Quod apparet duplici ratione: primo quidem, quia bonum habet rationem finis; finis autem, primo, habet rationem causae.» *Ibid.*, c. IV, lect. 1.

tomista de la caridad.

Es por este lado, me parece, que la contribución albertina se conecta con la contribución tomasiana. En efecto, así como Tomás señalaba con Aristóteles la contrariedad de la *ratio rei* —su ser *ad opposita*—, por su parte, con Dionisio, Alberto la señala también al establecer la necesaria presencia de la vía de afirmación y la de negación en el ejercicio de referir cualquier *ratio divinae rei*.³⁵ En el caso de Tomás, la ciencia nos pone ante la libertad y el riesgo de dos alternativas radicales posibles —v.g., curar o enfermar—; en el caso de Alberto, la ciencia que tenemos de Dios también nos pone en la tesitura de afirmar una de dos posibilidades verdaderas, que también son contrarias: *Dios es bueno* o *Dios no es bueno*. Tanto en Tomás como en Alberto, lo que *decide* cuál de las dos alternativas es más real, es la voluntad o deseo racional. Tomás indica que, a imitación de la naturaleza, que obra *ad unum*, es la ordenación al fin por parte de la voluntad lo que determina la realidad de la esencial apertura de la razón. Hay un texto al respecto que no tiene desperdicio, pues señala precisamente el carácter radicalmente decisivo de la voluntad —y por tanto, de la libertad— respecto al hecho de que una *ratio rei* cobre o gane realidad. A la hora de exponer Aristóteles «por qué la potencia racional se reconduzca al acto»,³⁶ Tomás comenta lo siguiente:

Encontrándose la potencia racional al mismo tiempo (*communiter*) respecto a dos contrarios, y de tal modo no procediendo un efecto determinado a partir de una causa común (*communi*), a no ser que haya algo especial que determine la causa común respecto a este efecto más que a

35 Valga advertir que Tomás también desarrolla con Dionisio lo que puede entenderse por *ratio*, cuando comenta el *De divinis nominibus*: c.VII, lect. 5. Allí el Aquinate enumera cuatro sentidos del término (cierta virtud cognoscitiva; causa; computación o disposición de las cosas; algo simple abstraído de muchos), de los cuales el último equivale al de *ratio rei*. Esta exposición, sin embargo, no añade nada significativo a lo que venimos destacando en nuestro argumento.

36 Thomas Aquinas, *In Met.*, IX, 4, n.1820.

aquel otro, se sigue que, aparte de la potencia racional, que es común a dos contrarios, es necesario establecer algo que la especifique (*appropriet*) para realizar uno u otro una vez que procede a actuar. Ahora bien, esto es el apetito o *prohaeresis*, esto es, la elección de cualquiera de los dos, esto es, la elección que pertenece a la razón. Pues lo que alguien considera, eso realiza [...]. De esta manera, es necesario que todo potente racional realice algo cuando desea aquello de lo que tiene potencia, y según el modo que la tiene.³⁷

Se ve a las claras, pues, que es por la intervención de la voluntad que la razón es capaz de detectar y determinar la ordenación de los contrarios incluidos en una *ratio rei*. Por el contrario, una razón sin voluntad, es una razón meramente lógica. Es verdad que aun en una razón meramente lógica ya se revela la libertad de la razón, pero no la libertad en toda su plenitud; es más, si no compareciera la voluntad, dicha libertad se volvería en contra de la razón; pues de tornarse indecisa, se tornaría estéril. Muy distinto, en cambio, es el panorama cuando la voluntad va adjunta a la razón: lo que entonces hay es una razón que contempla la realidad de tal forma que esta se le presenta de forma completa y, por lo mismo, compleja; tiene color y relieve, por así decir; y, en razón de ello, es capaz de ejercer atractivo sobre la razón. Dicho de otro modo, sólo cuando hay voluntad, hay contemplación, razón metafísica, capaz de convertirse en una racionalidad práctica rica en significado. Recién entonces es que la libertad cobra todo su peso y relieve, pues se encuentra ordenada a la dominación de su fin propio, y no meramente enfrentada a la trivial oportunidad de optar por alternativas carentes de trascendencia y significado. En el primer caso se trata de una posibilidad trascendental; en el segundo, de una posibilidad predicamental.

Volviendo a Alberto, por más que por la *via eminentiae* la inteligencia se adentre en la oscuridad del misterio racional, ese camino sirve para guiar a la voluntad —a causa de ese con-

37 *Ibid.*; cfr. *id.*, *C.G.*, I, 15, *Amplius*.

tacto de la mente con la riqueza de significación de las cosas. Entonces la voluntad puede convertirse en guía de la persona toda, incluida su inteligencia, hacia la consecución del fin. Desde luego, no se trata aquí de ningún tipo de irracionalismo, voluntarismo ni emotivismo, puesto que aún en esa guía de la voluntad hacia el fin, es la inteligencia la que en el camino va aclarando el recorrido y desvelando progresivamente las razones que va encontrando en su mayor o menor posesión del fin. Sólo cuando este sucesivo desvelamiento racional acaece es que la posesión del fin se hace necesaria, segura y definitiva. Comentando a Dionisio en torno a las razones de por qué Dios no pueda ser definido, el Coloniense dice que una de estas razones es que «es el fin de todas las cosas, y, según el Filósofo, el fin no es finito: por eso, no hay términos finitos bajo los cuales su esencia resulte confinada, lo cual se exige en la definición».³⁸ Ahora bien, esta infinitud propia del fin no invalida una cierta posesión que pueda tenerse de él, pues como hace ver Rubio, trayendo a colación un texto del Ms. Vat. Lat. 781, fol. 16v col. 2 (publicado en la *editio coloniensis* como *Quaestiones*, 1993), para Alberto, el fin no es en sí finito ni infinito.³⁹ Esto quiere decir que él es susceptible de ser definido progresivamente. Se trata, por consiguiente, de que lo que la voluntad contribuye a determinar *racionalmente* es más bien modesto, pero lo que ayuda a determinar *existencialmente* es muchísimo.⁴⁰ Hasta po-

38 Albertus Magnus, *In Cael. Hier.*, *editio coloniensis*, 1993, c.2, p.27, 20-30.

39 M. RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, ed. cit., p. 72.

40 Este carácter *existencial* de la voluntad podría denominarse también *intelectual*, en tanto que *intelectual* apunte a algo más amplio que *racional*; en efecto, lo existencial humano reviste un carácter necesariamente intelectual. Ruello ha expresado que «cuando nuestro entendimiento se aproxima a él (*venit in illud*) [a Dios], no se fija en él como en algo determinado de lo que examinará los límites de esencia, de virtud, de operación, de propiedad. Lo aborda como una especie de océano infinito en el que aprehende más verdaderamente lo que no es que lo que es». F. RUELLO, «Le commentaire du Divinis Nominibus de Denys par Albert le Grand. Problèmes de méthode», *Archives de Philosophie*, 43 (1980) 595.

dría decirse que lo es todo.

Conclusión

Para indagar la noción de *ratio rei*, se han abordado algunos textos de Tomás de Aquino cuya intención es comprender con Aristóteles la naturaleza del poder racional, y algunos textos de Alberto, que nos entregan reflexiones acerca de la posibilidad humana de conocer a Dios. En ambos casos se ha podido constatar la importancia decisiva del rol de la voluntad.

Consideradas las cosas con más detalle, conforme a los textos examinados, Alberto aborda la cuestión de la *ratio rei* desde un punto de vista ontológico, gnoseológico y lingüístico. Por su parte, en los textos de Tomás que hemos seleccionado, la cuestión también aparece orientada a una filosofía de la praxis en la que quede puesta de relieve la racionalidad, significación y libertad de la misma.

Según Alberto, la *ratio* es un en sí real, no algo meramente ligado a la relación causa-efecto, ni a la de sujeto-accidente. Por esta razón, en el plano entitativo, la *ratio* no sólo indica semejanza del efecto con su causa, sino también plenitud de ser, trascendiendo la limitación del ser formal y la distinción Creador/creatura; por eso tampoco hace alusión a una propiedad que se encuentra ligada a la inherencia categorial propia de un accidente.

Por su parte, en el plano gnoseológico, al no identificarse con el ser conceptual, la *ratio rei* indica apertura intelectual al ser infinito; lo cual se manifiesta finalmente en el plano lingüístico, donde el nombrar una *ratio* conlleva la triple articulación dionisiana de causalidad, negación y eminencia. En esta articulación, la presencia del deseo racional parece ineludible. En efecto, el tocar intelectualmente a Dios produce un anhelo tal de posesión de Él que se traduce luego en su nombramiento como lo que es, lo que no es y lo que está más allá del ser que es. Esto último no puede ser alcanzado por la sola razón, sino tan sólo por una razón a la que le esté adjunta la voluntad. Tampoco, claro, puede ser alcanzado por la sola voluntad, siendo la voluntad el deseo precisamente de una razón. Tanto en Tomás como en

Alberto, el racionalismo es insuficiente, pero el voluntarismo sencillamente no tiene sentido.

El despertar del deseo racional se debe a la existencia en lo creado de su semejanza con un ejemplar incausado. Con su despertar, lo que ese deseo intenta es reducir la desemejanza con su ejemplar. En este sentido, cabe destacar que el dinamismo de esta semejanza/desemejanza propia del deseo racional respecto de su ejemplar es más intenso que la semejanza/desemejanza propia del conocimiento, en la medida en que la causalidad del bien alcanza no sólo el ente —esto es, lo susceptible de conocimiento— sino también el no-ente, esto es, el ser que está más allá del conocimiento y del ente, esto es, del ser en acto.

Para concluir, me gustaría aludir a que si bien nadie puede negar la lucidez del famoso aforismo: «Realismo sin empirismo en filosofía, esto es lo más difícil»,⁴¹ tal vez aun más difícil de realizar sea lo que se desprende de este otro, establecido de modo más reciente: «No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*».⁴² A la vista de lo expuesto, sería difícil no reconocer la filiación de ese pensamiento: para entenderlo de verdad, indudablemente se requiere seguir recobrando y actualizando reflexiones medievales del tipo de las expuestas.

Santiago Argüello es Doctor en Filosofía, Licenciado en Estudios Medievales e investigador del CONICET (Argentina). yagoarg@yahoo.com.ar

Recibido: 30 de septiembre de 2012.

Aceptado para su publicación: 19 de octubre de 2012.

41 Ludwig WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, VI, 23; en ID., *Schriften*, t. VI, p. 325.

42 BENEDICTUS PP. XVI, *litterae encyclicae Caritas in veritate*, n. 30 (disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html#_ednref104)