

La providencia en san Alberto Magno

David Torrijos-Castrillejo

I. Introducción

La actualidad de la temática de la providencia ha sido resaltada por el filósofo y medievalista R. Brague, quien encuentra en la exposición medieval de este concepto una propuesta valiosa para orientarnos en medio de la confusión a la que puede abocarnos el mundo contemporáneo:

La concepción medieval de la providencia presupone un Dios que entrega. Lo hace sin esperar nada a cambio, pues, ¿de qué tendría Él necesidad? No entrega cierto suplemento a unas cosas ya acabadas del todo, este don coincide con la naturaleza misma de cada cosa creada, naturaleza que le es confiada. Dios da a cada criatura lo que necesita para alcanzar su bien según su naturaleza propia. No realiza el bien de la criatura en su lugar [...]. Cuando [la naturaleza] le es confiada al hombre, Su providencia —en un juego de palabras etimológico del todo deliberado— se convierte en prudencia [...]. Es ahí donde se reúnen la sensatez de Dios y la sensatez del hombre¹.

Artículo recibido el día 18 de septiembre de 2017 y aceptado para su publicación el día 20 de octubre de 2017.

¹ “Un moyen d'en rendre intelligible le contenu [de la visión medieval de la armonía entre la sabiduría del mundo y la sabiduría revelada] serait de prendre au sérieux l'idée de providence. Non pas telle qu'on se l'imagine trop souvent de nos jours : Dieu se mettant à notre place pour nous rattraper par les bretelles. Mais telle qu'elle est pensée par les Médiévaux. J'espère écrire un jour là-dessus dans un livre pour lequel j'ai déjà, au moins, un titre : *A chacun selon ses besoins*. La conception médiévale de la providence suppose un Dieu qui donne. Et sans rien attendre en retour, car de quoi aurait-il besoin ? Il ne

En un artículo anterior, he puesto de manifiesto que para santo Tomás de Aquino la obra de la providencia se caracterizaba, efectivamente, no por poner en orden un mundo previamente organizado sino por entregar a cada una de las cosas del mundo una naturaleza determinada inteligente y benévolutamente². En este trabajo pretendo volver la mirada al célebre maestro de santo Tomás que previamente ya se había ocupado de esta temática y seguirá haciéndolo tras el deceso del Doctor Angélico. Aunque me parece que los análisis del Aquinate son más profundos que los de Alberto, de todos modos es verdad lo que ha afirmado Palazzo, uno de los estudiosos que más atención ha prestado a este aspecto de su doctrina: “La reflexión de Alberto Magno sobre el hado representa un episodio crucial en este prolongado debate sobre el destino y la libertad de arbitrio”³. Por otra parte, según este mismo autor, las enseñanzas de Alberto sobre el destino nos introducirían de lleno en el corazón de su pensamiento: “La doctrina de Alberto sobre el hado es la piedra angular de su proyecto filosófico”⁴. No es extraño que así sea cuando el concepto de “providencia”, íntimamente ligado con el de “hado”, constituye —según Alberto— el corazón del significado del mismo término “Dios”⁵.

Tan privilegiada posición en el paisaje del pensamiento albertino explica por qué Alberto le ha otorgado tanta importancia a esta enseñanza, pues,

donne pas à des choses déjà toutes faites quelque supplément. Ce don coïncide avec la nature même de chaque chose créée, nature qui lui est confiée. Dieu donne à chaque créature, selon sa nature propre, ce dont celle-ci a besoin pour atteindre son bien. Il ne fait pas le bien de la créature à sa place. Et plus on s'élève, du minéral au végétal, du végétal à l'animal, de l'animal à l'humain, plus Dieu délègue, plus Il confie le soin de soi-même à la créature. Lorsqu'elle est confiée à l'homme, Sa providence, en un jeu de mots étymologique très conscient, devient la prudence, non pas le simple fait de regarder devant soi, mais toute cette sagesse pratique qu'Aristote appelait *phronèsis*. C'est là que sagesse de Dieu et sagesse de l'homme se rejoignent” (R. BRAGUE, en CH. CERVELLON, “Entretien avec Rémi Brague”, 35-36).

² “Cette disposition divine se reflète dans la nature des choses faites par Lui. La constitution même des choses et leurs énergies innées constituent une organisation divine [...] l'orientation providentielle de toutes les choses vers leur propre fin inclut également la nature même qui caractérise chacune d'elles, elle n'est seulement l'organisation d'une suite d'entités présumées par le plan lui-même” (D. TORRIJOS-CASTRILLEJO, “La providence chez Saint-Thomas d'Aquin comme compréhension de la totalité”, 296).

³ “Albert the Great's reflection on fate represents a crucial episode in this longstanding debate [sc. about fate and freedom of will]” (A. PALAZZO, “Albert the Great's doctrine of fate”, 65).

⁴ “Albert's teaching on fate is the keystone of his philosophical project” (A. PALAZZO, “The Scientific Significance of Fate...”, 77).

⁵ Cf. *Sententiae*, I, d. 2, a. 11, ed. Borgnet, 64-67.

como ha manifestado Anzulewicz, “se puede reconocer que no atribuye a esta cuestión un significado marginal porque no sólo la ha tocado en algunas digresiones, sino que además la ha expuesto extensamente en dos investigaciones específicas”⁶. En efecto, son bastantes los lugares que podríamos enumerar donde Alberto dedica su atención a esta materia⁷. Ha habido cierto número de publicaciones que han estudiado con detenimiento algunos de estos pasajes⁸, aunque han recibido menos atención los desarrollos más extensos elaborados por Alberto sobre la providencia y los problemas vinculados con ésta en sus obras sistemáticas⁹. Por este motivo, voy a centrarme en estos textos, que considero bastante importantes.

II. Comentario a las *Sentencias*

El estudio de la providencia en el *Comentario a las Sentencias* se ciñe a la leve aparición que la temática de la providencia tiene en el trabajo de Pedro Lombardo, como un capítulo de la cuestión del conocimiento de Dios. Se estudia primeramente la presciencia divina (*Sententiae*, I, dd. 35, 38),

⁶ “Daß er dieser Frage nicht bloß eine marginale Bedeutung beimaß, läßt sich daraus ersehen, daß er sie neben einigen Digressionen zweimal in speziellen Untersuchungen ausführlich erörterte” (H. ANZULEWICZ, “*Fatum*: Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus”, 509).

⁷ Cf. *De natura boni*, §125; *Summa de creaturis* (*De IV coaequaevis*), tr. 3, q. 18, a. 1; *Sententiae*, I, dd. 35-36, 38-41; II, d. 15, aa. 4-5; *De divinis nominibus*, c. 4, §§223-225; c. 7, §§1-4; *Physica*, l. 2, tr. 2, cc. 19-20; *De interpretatione*, l. 2, tr. 2, cc. 1-6; *De fato*; *De animalibus*, l. 20, tr. 2, c. 2; *Eth.*, l. 1, tr. 7, c. 6; l. 3, tr. 1, c. 17; *De causis*, l. 1, tr. 4, c. 6; *De XV problematibus*, pp. 3-4; *Summa Theologiae*, I, tr. 15, q. 61; tr. 16, q. 63; tr. 17. Algunos de estos pasajes están indirectamente ligados con la cuestión del destino y la providencia, al tratarse la presciencia y la predestinación divinas.

⁸ Cf. B. B. PRICE, “The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus”, 155-185; H. ANZULEWICZ, “Der Einfluß der Gestirne auf die sublunare Welt und die menschliche Willensfreiheit nach Albertus Magnus”, 263-277; id., “Alberts des Grossen Stellungnahme zur Frage nach Notwendigkeit, Schicksal und Vorsehung”, 141-152; id., “*Fatum*: Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus”, 507-534; PALAZZO, “The Scientific Significance of Fate...”, 55-78; S. BALDNER, “Albert’s Physics”, 173-188; H. D. RUTKIN, “Astrology and Magic”, 476-483.

⁹ Primordial atención merece a este respecto la monografía de Goergen (1932), de obligada consulta en esta materia: cf. J. GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg*. Más recientemente, pero con menor detalle, PALAZZO ha examinado el hado y la providencia en las obras sistemáticas de san Alberto en su estudio “Albert the Great’s doctrine of fate”, 65-95.

término que designa el conocimiento divino de aquello que todavía no ha sucedido. Cuando se pregunta si Dios conoce las cosas contingentes (*Sententiae*, I, d. 36, a. 7), cita al Pseudo-Dionisio para afirmar que Dios conoce estas cosas de manera necesaria. Se trata de un aspecto de la doctrina sobre la providencia de Proclo, determinada por Jámblico, que será integrada por dicho autor cristiano. También Boecio conoce bien la doctrina de Proclo y procura explicar que el conocimiento cierto de Dios de los futuros contingentes no impone necesidad en ellos¹⁰.

Boecio es citado en otro artículo en que se pregunta si la presciencia divina es causante de cuanto sucede (d. 38, a. 1). En este artículo, Alberto proporciona tres razones en contra de la imposición de necesidad sobre los futuros contingentes¹¹. La primera es que la causa ha de ser o mutable o inmutable. Si es una causa inmutable, produce inmutablemente cuanto produce, luego no habría nada contingente. Por consiguiente, la ciencia divina no es causa inmutable de lo contingente. La segunda es que, como se ha demostrado antes, en la ciencia divina se encierran cosas que Dios puede hacer, pero no va a hacer jamás; luego no todo conocimiento divino produce cosas con necesidad. Según Alberto, la tercera argumentación es más contundente: si algo precede a otra cosa, pero no aporta a ésta nada propiamente suyo, entonces no es su causa; esto se prueba al considerar que la causa necesaria hace que el efecto sea necesario y la causa contingente hace que sea contingente. En segundo lugar, la presciencia divina antecede a los futuros contingentes, pero éstos no tienen nada propio de la ciencia divina, pues son, en efecto, contingentes y temporales, no inmutables y eternos como la ciencia divina.

En el cuerpo del artículo distingue entre ciertos futuros contingentes de los cuales es causa la ciencia divina y otros que no son sus efectos. Sin embargo, no aprueba el recuso empleado por algunos para explicar esto (en realidad, se trata de una distinción de Pedro Lombardo mismo), a saber, apelar a una “noticia simple” distinta de la “presciencia” propiamente dicha¹². Es mejor admitir sólo un tipo de conocimiento; ahora bien, este conocimiento, la presciencia, no sería causa de todo cuanto sucede, pues no es causa de los males. Además, aunque sea causa de lo contingente tanto

¹⁰ Cf. R. SHARPLES, “Fate, Prescience and Free Will”, 216. Sobre la importancia de Proclo para el Pseudo-Dionisio: cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, “The Pseudo-Dionysius”, 457.

¹¹ Cf. *Sententiae*, I, d. 38, a. 1, s.c., ed. Borgnet, 280.

¹² Esta doctrina había sido antes enunciada en *Sententiae*, I, d. 36, a. 11.

como de lo necesario, se sirve de causas próximas que determinan que sus efectos sean contingentes o necesarios. En las respuestas explica, pues, que para que algo sea causa de algo no basta con la antecendencia temporal y una cierta proporción entre ambas cosas, sino que también hace falta que se establezca una verdadera eficacia entre ellas, pero esto no sucede en el caso de la presciencia divina (ad 1). Es verdad que Dios es causa de todo ente en cuanto creador, pero no es causa del mal en cuanto tal, puesto que éste se debe más bien a un defecto de una causa segunda y no al propósito divino (ad 2). De igual modo, la presciencia de Dios no proporciona a las cosas todos los rasgos que la caracterizan a ella, porque no son capaces de recibirlos y porque además estas cosas dependen de otras causas; incluso las causas necesarias no logran siempre provocar necesariamente sus efectos porque pueden ser obstaculizadas por otras causas próximas (ad 5).

Más adelante se pregunta si la presciencia divina impone necesidad a las cosas que conoce, ya que no se equivoca nunca (*Sententiae*, I, d. 38, a. 4). Alberto mismo reconoce que las fuentes que le proporcionan una guía en este dilema son Ambrosio y Boecio (sol.). Cita literalmente un pasaje de la *Consolación de la filosofía*¹³, donde Boecio establece la distinción entre la necesidad absoluta y la necesidad hipotética: si alguien es hombre, entonces es necesariamente mortal; además, en el ámbito del conocimiento, se dice que, si uno ve a alguien caminando, eso se debe a que esa persona camina. Es necesario que dicha persona camine *si* la proposición sobre la visión del observador es cierta. Ahora bien, esto no significa que esté caminando *necesariamente*. De hecho, camina libremente, de manera contingente. Boecio afirma, pues, que aunque Dios en su eternidad sepa con certeza cuanto vaya a suceder en el futuro, su conocimiento no tiene por qué imponer más necesidad a esos acontecimientos de lo que lo hace el observador que contempla a uno caminar. En este sentido —afirma Alberto—, cabe afirmar que, si Dios prevé que algo contingente va a suceder, esto sucederá necesariamente, pero sólo con necesidad condicional; si con ello se pretende referir uno a la necesidad absoluta, dicha afirmación será falsa.

A continuación, cita a san Anselmo en su *Concordia del libre albedrío y la providencia*¹⁴ donde apela a cierta necesidad de las cosas que no las convierte en necesarias de suyo: lo que va a pasar pasará, pero esto no significa que suceda de modo necesario, aunque sólo acabe sucediendo aquello que

¹³ Cf. *De consolacione*, l. 5, c. 6, 27, CC 94, 104 (91) – 105 (105).

¹⁴ Cf. ANSELMUS, *De concordia*, I, 2-3, ed. Schmitt, 250 (9-14).

va a pasar y no cualquier otra cosa. Se trata, dice Alberto, de la “necesidad” de la naturaleza de las cosas pasadas o actuales. Es una necesidad que emana del presupuesto de la existencia de cada entidad. Éste es el sentido que habrían pretendido alcanzar los innominados “maestros” a los que atribuye una distinción —que llegó a ser bastante popular después— entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae*¹⁵. Alberto concuerda con esta distinción, probablemente tomada de Alejandro de Hales, puesto que la presciencia divina provoca necesidad en la proposición, pero no en el acontecimiento que se va a producir.

A continuación, Alberto recuerda que Dios no transmite la perfección de su manera de causar a las criaturas, de modo que éstas pueden ser contingentes, mientras que la omnipotencia divina permite a Dios conocer cómo actuarán, pues abarca todo. Igualmente, aunque la ciencia de Dios conozca los acontecimientos contingentes futuros o presentes, no por ello dejan de ser contingentes. A estos acontecimientos el conocimiento divino tan sólo añade una necesidad relativa, *secundum quid*. De modo similar solucionará las aporías que en los artículos siguientes irán apareciendo a propósito de la predestinación.

Antes de proceder a estudiar el tratamiento de la providencia en la *Summa*, hemos de mencionar la paráfrasis a la *Física* de Aristóteles, que supone un importante hito en el desarrollo de esta doctrina en el pensamiento de Alberto. Allí introduce la cuestión del destino con el objetivo principal de armonizar su existencia con la de la providencia siguiendo la estela de Boecio, cuyas doctrinas retomará en la *Summa*¹⁶. Dedicó dos “digresiones” a esta

¹⁵ ¿Quiénes son los “maestros” a quienes se refiere Alberto? La expresión *necessitas consequentiae* aparece ya en BOECIO (*De syllogismis hypotheticis*, PL 64, 843C) y esta forma de expresarse será usada de vez en cuando por Abelardo. En Grosseteste vemos una distinción análoga atribuida a san Anselmo y puesta en relación con la distinción de Boecio entre una necesidad absoluta y otra condicional. Además, Grosseteste usa la expresión *necessitas consequentis* (R. GROSSETESTE, *De libero arbitrio*, c. 2, ed. Baur, 159 [16-17]). Sin embargo, no he encontrado la oposición entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae* en ningún autor anterior a ALEJANDRO DE HALES, que la usa expresamente (*Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 1, ad 1, Ed. Quaracchi, 270); sin embargo, Alejandro no es citado por W. KÜHN (“Notwendigkeit II. Spätantike und Mittelalter”, col. 959-960) ni tampoco por los editores de Alberto en la nota correspondiente a un pasaje paralelo: cf. ALBERTUS, *Quaestio de prophetia*, §1, Ed. Colon., vol. 25.2, 52 (21) y nota ad loc.

¹⁶ “Boethius’s treatment of fate, which provides a thorough analysis of that relationship and a definition of fate including providence as an essential part, is crucial to the discussion in the *Physica*” (PALAZZO, “The Scientific Significance of Fate...”, 57). Este mismo autor también afirma que, a partir de este escrito, Ptolomeo —que ya había

temática explicando que el “hado” es la plasmación de los designios de la providencia en la creación (*Physica*, l. 2, tr. 2, cc. 19-20). El plan divino de la providencia sería “explicado” en el hado, la índole simple de la providencia se vuelve múltiple en el hado, el cual deriva en los individuos por separado.

III. *Summa*

En la *Suma de la admirable ciencia de Dios* o *Summa theologiae*, Alberto se ocupa de la problemática ligada con la providencia en distintos lugares e incluso dedica, por primera vez, una cuestión a la noción de “providencia” en cuanto tal. El tema aparece ya al estudiar la ciencia de Dios prestando atención de manera específica a la noción de “presciencia”. Se vuelve a reflexionar dentro del marco trazado por Pedro Lombardo e incluso las preguntas que abren los artículos son similares a las del comentario a las *Sentencias*. Igualmente, san Anselmo goza de importancia para el discurso. Sin embargo, será la *Summa* de Alejandro de Hales el referente más próximo y, como ha demostrado Goergen, san Alberto se guiará por ella al estudiar la providencia en la *Summa*¹⁷. De todas maneras, ya en el comentario a las *Sentencias* advertimos la influencia del Doctor Irrefragable.

En esa cuestión sobre la presciencia se interroga si ésta puede imponer necesidad a las cosas¹⁸. Dios conoce todas las cosas futuras, pero tan sólo aprueba los bienes; no es, pues, responsable de los males (sol.). Resuelve las objeciones remitiéndose a la diferencia entre la *necessitas consequentis* y la *necessitas consequentiae*; la *necessitas consequentiae* no impone necesidad sobre los acontecimientos sino tan sólo declara que el acto de conocer y el hecho en cuestión —ambos contingentes— son *impossibilia*, es decir, ninguno de ellos puede seguir siendo una posibilidad no verificada una vez se da el otro.

En el tratamiento de la cuestión sobre si la presciencia divina impone necesidad en los acontecimientos contingentes (m. 5), Alberto refleja una ampliación en las fuentes que le permiten abordar la cuestión: ya no se trata tan sólo de la *Consolación de la filosofía* y de san Anselmo, sino que aparece

sido citado en anteriores trabajos— se vuelve crucial para comprender el tema del hado: cf. PALAZZO, “Albert the Great’s doctrine of fate”, 73.

¹⁷ Cf. GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum...*, 11-21.

¹⁸ Cf. *Summa Theologiae*, I, tr. 15, q. 61, m. 2, ed. Borgnet, 621.

una revisión de las páginas correspondientes del tratado *Sobre la interpretación* de Aristóteles y quizá del comentario de Boecio. Además, se hace referencia por primera vez en este contexto al libro atribuido a Aristóteles *Sobre la fortuna*, el cual constituye una traducción de algunos fragmentos de la *Ética a Eudemo* y los *Magna moralia*¹⁹.

En este lugar, Alberto dictamina que es tan contrario a la fe católica negar la presciencia divina como afirmar que ésta impide que las cosas sean contingentes y, por consiguiente, que hace imposible el libre albedrío. Por tanto, recordando el tratado de san Anselmo, afirma que la presciencia de Dios no es causa de las cosas futuras ni remueve la condición de causa que ostentan las causas segundas²⁰. Esto se debe a que la inteligencia divina penetra con su conocimiento las cosas en sí mismas y en sus causas, incluso en sus causas próximas. De igual manera, comprende tanto lo necesario como lo contingente.

Para argumentar su posición, apela de nuevo a la doble distinción entre *necessitas consequentis* y *necessitas consequentiae*, atribuyendo esta vez la distinción a Aristóteles²¹. La *necessitas consequentis* acontece cuando una proposición sigue a la antecedente no sólo de acuerdo con el *ser*, sino también respecto de la *causa*. Así, partiendo de las proposiciones “todo animal racional mortal es hombre” y “éste es un animal racional mortal”, se seguiría

¹⁹ Cf. *ibid.*, m. 5, ed. Borgnet, 628. Parece citarse *Ethica Eudemia*, VIII, 2, 1247b6-8. Según explica Cordonier, Alberto tiene noticia del tratado antes de la traducción definitiva, pero en todo caso el texto que comentamos debió de ser compuesto tras 1268, es decir, cuando ya circulaba el *Liber de bona fortuna* en París: cf. V. CORDONIER, “Sauver le Dieu du Philosophe”, 76-83, 104-107, 111-114.

²⁰ “[...] praescientia Dei ita est super res futuras, quod non est causa earum, nec tollit a causis secundis propriam rationem causalitatis earum, ut dicit Anselmus” (*Summa Theologiae*, I, tr. 15, q. 61, m. 5, sol., ed. Borgnet, 627).

²¹ Cf. *ibid.*, 627-628; además, pone en paralelo la *necessitas consequentiae* con la *necessitas positionis* que atribuye a Boecio (éste habla, en realidad, de *necessitas condicionis*: *De consol.*, l. 5, c. 6, CC 94, 104 [91-92]; Alberto habla de *necessitas suppositionis* en *Summa Theologiae*, l. 1, p. 1, tr. 7, q. 30, c. 3, Ed. Colon., 237 [34-35]); también la compara con la *necessitas ordinis* que atribuye a san Anselmo. Sin embargo, estas palabras constituyen en realidad una interpretación de Alejandro de Hales a partir del texto del tratado de Anselmo *De concordia*: cf. ALEXANDER DE HALES, *Glossa*, l. 1, d. 38, n. 10, Ed. Quaracchi, 392 (21-28); *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 1, c. 4, ad 3, Ed. Quaracchi, 270. Estas mismas dos denominaciones para la “necesidad” atribuidas a los mismos dos autores las vemos en la *Quaestio de prophetia*, §1, Ed. Colon., 52 (18-22); sin embargo, la distinción entre *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis* ahí es atribuida, tal como antes vimos en el comentario a las *Sentencias*, a los *magistri* —y no a Aristóteles directamente—.

según el ser la afirmación: “éste es hombre”²². Esta proposición se sigue de las otras dos con necesidad absoluta. En cambio, la necesidad *según la causa* ya no apela tan sólo al orden lógico entre proposiciones sino a la dependencia ontológica. Por ejemplo: si el sol se mueve en círculo (algo que Alberto juzga que sucede de modo necesario), entonces será necesario que amanezca mañana. En cambio, la *necessitas consequentiae* se da cuando la hipótesis de la cual partimos no es un hecho necesario (como en el ejemplo del sol) sino contingente, es decir, algo que podría no ser; la necesidad de la consecuencia estriba, pues, en que, dado *ese* hecho contingente concreto, no puede darse a la vez lo opuesto a la consecuencia. Ilustra esto con el ejemplo de Boecio, según el cual, si uno ve a otro caminar, entonces “necesariamente” el otro estará caminando²³. En efecto, esta consecuencia se convierte en algo hasta cierto punto “necesario”, mientras admitamos que sucede la eventualidad expresada en la proposición antecedente. Sin duda, podría no caminar, pero, desde luego, sería imposible que estuviera en reposo mientras el observador lo viese caminar. En definitiva, si se da esta necesidad, la realidad de la cual hablamos puede permanecer siendo contingente en sentido absoluto y sólo sería necesaria en cierto sentido, bajo el aspecto de la consecución lógica de las proposiciones; por el contrario, la necesidad según la causa sería una necesidad absoluta. Por este motivo, aunque se trate de cosas contingentes, la presciencia no introduce en ellas necesidad alguna para impedirles ser tales. Por tanto, admitido el poder de la inteligencia divina, no es menester decir que las cosas *pueden* suceder de modo distinto de como Dios las prevé. Si el conocimiento divino es poderoso para penetrar todos los entes pasados, presentes y futuros, entonces sería tan insensato afirmar que las cosas podrían suceder de un modo distinto de como Él las prevé que afirmar que una cosa pudiera ser blanca y negra a la vez. Ciertamente, una cosa blanca *puede* volverse negra y *puede* poseer contingentemente ese color, pero, supuesto que sea blanca, *no puede* ya ser negra en ese mismo momento.

En el miembro siguiente de esta cuestión (*STh.*, I, tr. 15, q. 61, m. 6), Alberto afirma lo mismo respecto de la “inmutabilidad” del conocimiento divino. Porque la presciencia divina sea inmutable no se vuelven también

²² Como se puede advertir, aquí “ser” hace referencia sobre todo a la quiddidad de los conceptos implicados. Quizá podría resultarnos más natural denominar “necesidad lógica” a este tipo de necesidad (aunque no se trate de cosas “ontológicamente necesarias” como los ángeles).

²³ “[...] ut si aliquem ambulare scias eum ambulare necesse est” (*De consol.*, l. 5, c. 6, CC 94, 104 [93-94]).

inmutables aquellas cosas que conoce ni tampoco elimina de ellas la contingencia que las caracteriza. En último término, continúa en la línea argumentativa del comentario a las *Sentencias*. En el miembro siguiente (m. 7) se remite de nuevo a la doble necesidad que Alberto encuentra en la doctrina de Aristóteles y en otros autores. Por tanto, la presciencia divina, con ser inmutable y perfecta, no remueve el libre albedrío de las criaturas dotadas de él.

El tratado de mayor interés para nosotros en la primera parte de la *Summa* es el 17, donde aparece por primera vez la cuestión de la providencia seguida de las cuestiones sobre el destino y el libro de la vida. El tratamiento de la providencia está ligado al planteamiento de Boecio en la *Consolación de la filosofía*. Alberto parte de las posturas de quienes niegan la providencia, como Cicerón y Empédocles. Todos ellos se fijan en la confusión de las cosas de la tierra y en el sufrimiento del justo. De tal modo, se traen varias autoridades de las Escrituras y en particular el libro de Job: “En todo el libro de Job no se inquiera otro asunto sino si hay hado, es decir, con qué justicia se rige la vida humana que está sometida a tantas confusiones y desórdenes”²⁴. El problema principal en que insiste Alberto no es principalmente de orden cósmico sino más bien antropológico. La providencia se echa en falta especialmente ante las injusticias padecidas por los justos y los bienes disfrutados por quienes más indignos de ellos resultan:

Todos estos [sc. los santos y los filósofos] se admiran: ¿cómo es que la providencia de Dios, que se da con el mejor orden de la sabiduría y de la justicia, permite tanto desorden e iniquidad en el mundo que ella misma rige y gobierna? Esto no puede deberse a una impotencia por la cual no pudiera corregir, ni a una insipiencia por la cual no supiera corregir, ni a una malevolencia por la cual no quisiera corregir, siendo así que un rey terreno poderoso, sabio y benévolo no permite semejantes cosas en su reino²⁵.

²⁴ “In toto enim libro Job nihil aliud quaeritur, nisi an fato, vel qua justitia vita regatur humana, quae tot confusionibus subjacet et inordinationibus” (*Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 67, m. 1, ed. Borgnet, 675).

²⁵ “Omnes enim isti mirantur, si providentia Dei quae cum optimo ordine sapientiae est et justitiae, tantam in mundo quem regit et gubernat, permittit inordinationem et iniquitatem: hoc enim non potest esse ex impotentia qua corrigere non possit, nec insipientia qua corrigere nesciat, nec ex malevolentia qua corrigere non velit, cum rex terrenus potens et sapiens et benevolus nil talium in regno suo permittat” (ibid.).

Se recoge la temática característica de la providencia. Frente a la negación de ésta por parte de los epicúreos, los distintos autores han afirmado el conocimiento, el poder y la bondad de Dios, que se comportaría como un buen gobernante. La problemática presencia del mal en el mundo suscita, según Alberto, la sorpresa y la angustia de los santos, a la vez que aboca a los filósofos a creer que todo sucede por causa del hado. La respuesta de Alberto es que el gobierno providente del mundo debe ser afirmado tanto desde el punto de vista filosófico como teológico²⁶. Según Alberto, en la naturaleza encontramos una sola fuerza que logra formar el cuerpo de los animales generados y, a la vez, gobierna al ser viviente. De esta manera, pone en orden el cuerpo y obra en cada uno de los órganos según su función propia. Análogamente —dice Alberto—, opera el poder divino en todo el universo, el cual, con un solo poder, hace el mundo y su influencia llega a todos los entes orientándolos hacia sus fines propios, ocupándose de cada uno de ellos.

Enseguida Alberto va a citar el libro de la *Sabiduría* donde se exponen ideas próximas a éstas, aunque la comparación con el alma recuerda al *Timeo*, cuya traducción por Calcidio era conocida para Alberto, y al tratado *Sobre el mundo* que debió de leer en la versión de Apuleyo²⁷. En todo caso,

²⁶ “Dicendum, quod absque dubio providentia est tam secundum fidem Catholicam, quam etiam secundum philosophiam” (ibíd.). Pace S.-TH. BONINO, “Le contexte Historico-Doctrinal”, en THOMAS D’AQUIN, *De la Vérité ou La science en Dieu*, 92: “Ils [sc. les philosophes] en déduisent logiquement que sa connaissance le sera aussi [sc. partielle] et que, par conséquent, la providence divine ne s’étendra qu’aux choses nécessaires. | Saint Albert sait qu’une telle position est hérétique aux yeux de l’orthodoxie chrétienne, mais il est impressionné par la cohérence du système philosophique. Il semble même penser que la ‘philosophie’ comme telle – et pas seulement en ses réalisations historiques – ne peut aller au-delà. Seule la foi peut ouvrir un autre chemin”. Naturalmente, para que Dios pueda ser providente como afirma aquí Alberto, habrá de atribuírsele el conocimiento y el poder que, según Bonino, sólo serían admisibles por fe a los ojos del obispo de Ratisbona. De todos modos, si uno lee con más detenimiento el texto al cual hace referencia Bonino (*De divinis nominibus*, c. 7, §3, Ed. Colon., 339 [44]), verá cómo la fe tan sólo mueve a Alberto a perfeccionar el razonamiento que, al fin y al cabo, es filosófico y se apoya en la teoría filosófica de la actividad del artífice; eso sí, exige que el artífice divino —a diferencia del convencional— lo sea también de la materia y no sólo de la forma: cf. ibíd., 339 (50-51); cf. ibíd., §2, Ed. Colon., 338 (61-74); §4, Ed. Colon., 340 (14-15).

²⁷ Escribe san ALBERTO: “Sicut enim in naturis una et eadem virtus est quae formativa est in semine, et factiva sive generativa nati, quae efficitur regitiva ejus quod natum est: eo quod influit unicuique membro particulariter et toti simul nato talem dispositionem, per quam unumquodque ad suum ordinem deducitur, et singula in toto suis necluntur ordinibus naturalibus: sic est in totius mundi factore, quod eadem virtute facit mundum,

la fuente especulativa que trae Alberto es san Juan Damasceno, el cual exige que el creador de todas las cosas y aquel que debe proveer a su bien sean el mismo²⁸. La razón de la existencia de esta providencia se encuentra en el orden presente en el mundo entre los distintos entes. Si cada uno de ellos ocupa su lugar con arreglo a una disposición, es menester afirmar la existencia de alguna realidad más perfecta que ellos y capaz de ponerlos en orden.

La siguiente autoridad que trae Alberto son los *Económicos* atribuidos a Aristóteles. Esta cita ilustra la comparación del gobierno divino del mundo con la labor de un padre de familia que administra su casa. Este símil se remite a un pensamiento del mismo Aristóteles (*Metaphysica*, Λ, 10, 1075a15-23), quien se refería también a una familia para explicar que, bajo el gobierno de un solo principio, pueden existir diversos órdenes de cosas sometidas de distintas maneras a él. Pues bien, para desarrollar esta comparación, Alberto expone las cuatro prerrogativas del *paterfamilias* en el gobierno del hogar. Primero está el cuidado de la mujer (*facultas uxoria*), después, el de los hijos (*filiali*), a continuación, está la ciencia que debe ocuparse de los siervos (*despotica*) y, finalmente, se cuenta la ciencia por la cual se gobiernan los bienes (*chrysmatica* —debe de querer decir *chrematistica*— *sive thesaurizativa*)²⁹. Todas estas potestades se ordenan al bien común del hogar. Por este motivo —afirma Alberto—, no atienden principalmente a lo específico de cada individuo sino que sobre todo contribuyen a lo

influens unicuique dispositionem qua ad proprium finem deducitur, et gubernans et curans de omnibus, ut quaeque ordinibus suis connectantur” (*Summa Theologiae*, *ibíd.*). Por su parte, así reza la traducción de *Sobre el mundo* de APULEYO: “Qua[m]re[m] rectius est atque honestius sic arbitrari: summam illam potestatem, sacratam caeli penetralibus, et illis, qui longissime separentur, et proximis una et eadem ratione et per se et per alios opem salutis afferre” (c. 25). “De inferiore licet imagine capiamus exempla. Anima in homine non uidetur et tamen fateantur omnes necesse est huius opera omnia quae per hominem praeclara fiunt prouenire nec ipsius animae qualitatem ac figuram oculis occurrere, sed momentis ab ea gestarum rerum intellegi, qualis et quanta sit” (c. 31). En ambos aparecen tanto la unidad del poder cuanto la analogía con el alma. Palazzo advierte la presencia del *De mundo* en la doctrina sobre el destino de Alberto: cf. PALAZZO, “Albert the Great’s doctrine of fate”, 88.

²⁸ “Necesse est eundem esse factorem eorum quae sunt, et provisorum” (JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 29, ed. Kotter, c. 43 [6-7]; trans. BURGUNDIUS, ed. Buytaert 155 [8-9]; citado por ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 3, tit. 1, c. 1, c, Ed. Quaracchi, 281). La doctrina del Damasceno ha sido, a su vez, tomada de NEMESIUS EMESEUS, *De natura hominis*, 42, ed. Morani, 123 (20-21).

²⁹ ALBERTUS, *Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 67, m. 1, ed. Borgnet, 676. En efecto, estos cuatro campos de acción son los referidos en el primer libro de los *Económicos* de ARISTÓTELES.

más beneficioso para el hogar en su conjunto. Por lo mismo, si existe algún desorden en alguno de estos ámbitos, la corrección que debe llevar a cabo el padre de familia no atiende sólo al bien privado de cada uno de ellos sino en primer lugar al bien común.

Alberto supone que la pena no siempre tiene un valor retributivo de la culpa. También es ejemplar; por tanto, en ocasiones se debe castigar con algo de vehemencia a quien no ha obrado excesivamente mal, con el objeto de infundir temor en los otros. De modo semejante obraría Dios en el mundo. Así, Alberto continúa con una argumentación de sabor estoico, mostrando cómo pueden salir bienes de los males. Se pone el ejemplo de las nubes, cuya colisión provoca la serenidad del clima; igualmente sucede en el cuerpo mixto, donde sustancias diversas convergen para producir otra en la cual ya no se da el conflicto que había entre ellas. De modo análogo, a través de las guerras se alcanza el bien de la paz. Por este motivo no sólo se las denomina “males” sino también “pequeños bienes”. Con ello se proporciona una respuesta al problema que ha provocado la discusión: el desorden de las cosas que encontramos en el mundo origina un orden superior, se ordena a un bien común. Se trata de una ordenación propia de una sabiduría y una justicia inmensas. Así, cabe que el justo padezca sin merecerlo, pero ello se debe a que, de ese modo, se alcanzan bienes necesarios para la comunidad, pues por ello se alcanza la purificación, la enseñanza y la prueba. Con todo, es verdad que no todos padecerán lo mismo, pues lo que tiene en el punto de mira el gobernante es el bien común y no sólo el bien de cada particular. Lo mismo sucede cuando uno, aun siendo injusto, abunda en bienes y riquezas, y no obtiene su merecido. Así se apreciará más justa la condenación de éstos, que merecerán más patentemente en virtud de su ingratitud.

Se puede, pues, retornar así sobre los motivos de perplejidad de los santos y las críticas de los filósofos. Los primeros se sorprendían por lo chocante de ciertos casos tomados por separado, pero no obstante veneraban al autor del orden del conjunto. Los filósofos, en cambio, no comprendieron siempre la noción de providencia de un modo adecuado y, así, esperaban que el gobernante debería pagar a cada uno según sus méritos individuales con bienes sensibles. Se oscureció su corazón de tal modo que acabaron negando la providencia. Sin embargo, estas aparentes anomalías no se deben ni a una insipiente, ni a una impotencia, ni a una malevolencia divinas, sino, por el contrario, a su enorme sabiduría. Si Dios consiente tales males,

ello se debe sin duda a que son necesarios para el gobierno del conjunto. Son menester para que destaque y sea probada la virtud, y se instruya a los hombres sobre el bien. Con este propósito cita a Agustín: “El buen Dios no permitiría que sucedieran los males si no supiese, de acuerdo con el orden de su sabiduría, suscitar bienes a partir de los males”³⁰.

El segundo miembro de la cuestión trata de proporcionar una definición de la noción de providencia. Alberto parte de dos definiciones del Damasceno: “Providencia es el cuidado de todo aquello que, procediendo de Dios, ha llegado a existir”³¹ y “providencia es la voluntad de Dios por la cual todas las cosas que son, son conducidas convenientemente”³². A continuación, Alberto somete a juicio estas definiciones para verificar si son del todo exactas o si requieren algún retoque.

Con este objeto, Alberto trae a colación la definición de la providencia acuñada por Cicerón como la parte de la prudencia que atañe al futuro, fren-

³⁰ “Deus bonus numquam permetteret fieri mala, nisi sciret bona ex malis ordine sapientiae eliceret” (ALBERTUS, *Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 67, m. 1, ed. Borgnet, 677; cf. ibíd., m. 3, ed. Borgnet, 682-683). No logro encontrar estas palabras en san Agustín, aunque la idea de “sacar bienes de los males” aparezca muchas veces en sus obras. ALAIN DE LILLE atribuye a Agustín unas palabras mucho más parecidas a las citadas por Alberto: “[...] unde Augustinus: Qui summe bonus est nunquam malos esse sineret, nisi ex malis bona eliceret” (*Distinctiones dictionum theologialium*, PL 210, 721C; cf. id. *Theologicae regulae*, 49, PL 210, 656B). En la edición de esta obra publicada por P. GLORIEUX (“La Somme *Quoniam homines* d’Alain de Lille”, 332) este autor se remite al *Enchiridion*, 96, PL 40, 276 (CC 46, 99-100), pero ahí no encontramos estas palabras, aunque la idea se le aproxime. Se parecen más bien a estas otras de esa misma obra: “Neque enim deus omnipotens [...], cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret et de malo” (*Enchiridion*, 11, CC 46, 53 [29-34]; PL 40, 236; este pasaje es citado por ALEJANDRO DE HALES en *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 4, q. 1, m. 2, c. 1, contra 3, Ed. Quaracchi, 205; ibíd., tr. 6, q. 4, c. 1, ad 1, Ed. Quaracchi, 401).

³¹ “[...] ‘providentia est ea quae ex Deo ad existentia fit cura.’ Alia translatio, diligentia” (ALBERTUS, *Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 67, m. 2, ed. Borgnet, 677). El Damasceno escribe: Πρόνοια τοίνυν ἐστὶν ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια (JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 29, ed. Kotter, c. 43 [2]; trans. BURGUNDIUS, ed. Buytaert, 155 [3]; citado por ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 3, tit. 1, c. 2, I.a, Ed. Quaracchi, 285). El Damasceno copia la definición de NEMESIUS EMESENUS, *De natura hominis*, 42, ed. Morani, 125 (4-5).

³² “Providentia est voluntas Dei, per quam omnia quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt” (ALBERTUS, ibíd.). Πρόνοιά ἐστι βούλησις θεοῦ, δι’ ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει (JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 29, ed. Kotter, c. 43 [3-4]; trans. BURGUNDIUS, ed. Buytaert, 155 [4-5]; citado por ALEXANDER DE HALES, ibíd., II.a). Las mismas palabras del Damasceno en NEMESIUS, ibíd., ed. Morani, 125 (6-7).

te a la memoria del pasado y la inteligencia del presente, que serían sus otras dos partes³³. Por otro lado, teniendo en cuenta la división de las virtudes intelectivas de Aristóteles (*Ethica Nicomachea*, VI), si hay que concebir la providencia como parte de la prudencia, entonces sería contradistinta de la ciencia y la sabiduría. De esta manera, tanto Cicerón como Aristóteles, junto a Pedro Lombardo y Boecio, verían lo específico de la providencia en la utilidad de las cosas y no tanto en su producción ni en su ser en cuanto tal³⁴.

Frente a la concepción de la providencia como prudencia que busca la utilidad, se alzan las autoridades del Damasceno y de Boecio. San Juan Damasceno afirma que las obras de la providencia son fruto de una incomprendible sabiduría divina que no siempre el hombre está en condiciones de alcanzar³⁵. De igual modo, Alberto trae una autoridad de Boecio que insiste en el carácter inmutable del plan providencial³⁶. Esto le proporciona a Alberto la oportunidad de formular una definición personal de la providencia: “Parece que la providencia no es otra cosa sino el hábito —o cuasi hábito— eterno, inmóvil y simple, descrito ejemplarmente en la mente divina, por el cual Dios considera y provee las cosas que se han de hacer, administrar y aquello que conviene para la utilidad de todos; por el cual también conduce a cada cosa a su fin propio y conveniente”³⁷. Algo más

³³ Alberto se refiere a este texto: “Prudentia est rerum bonarum et malarum neutraliumque scientia. Partes eius: memoria, intellegentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intellegentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est” (CICERO, *De inventione*, II, 53, ed. Stroebel, 160 [1-6]).

³⁴ Cf. ALBERTUS, *ibíd.*, ed. Borgnet, 677-678.

³⁵ “Ut sapiens optime eorum quae sunt, curam habet [...] incognoscibilis et incomprehensibilis est Dei providentia” (ALBERTUS, *ibíd.*, ed. Borgnet, 678; cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 29, ed. Kotter, c. 43 [20, 23-24]; trans. BURGUNDIUS, ed. Buytaert, 156 [22-23]).

³⁶ “Providentia est forma ex qua disponuntur res fiendae” (ALBERTUS, *ibíd.*). Aunque Alberto se refiera a estas palabras como si fueran parte del texto de Boecio, en realidad constituyen una interpretación de Alejandro de Hales a partir de estas otras palabras de BOECIO, que Alberto cita a continuación de ellas: “[...] manifestum est immobilem simplicemque gerendarum formarum rerum esse prouidentiam” (*De consolatione*, l. 4, c. 6, CC 94, 80 [48-50]). Cf. ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 3, tit. 1, c. 2, l.c. Ed. Quaracchi, 285.

³⁷ “Ex hoc videtur, quod providentia nihil aliud sit, nisi aeternus et immobilis et simplex habitus, vel quasi habitus exemplariter in mente divina descriptus, quo et faciendae et gerendae utiliter omnibus prospicit et providet Deus convenientia, et unumquodque ad proprium et convenientem deducit finem: et hoc totum sapientiae est” (ALBERTUS, *Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 67, m. 2, ed. Borgnet, 678).

adelante, precisará esta definición hablando —en lugar de “hábito o cuasi hábito” — de una “forma y razón ejemplar”³⁸. Respecto de las actividades regidas por ella, en otro lugar llamará a la providencia “forma del orden de todas las cosas que han de hacerse, para que sean hechas, existan, sean conservadas y sean llevadas a su fin debido”³⁹. Todo esto, según Alberto, parecería en principio propio de la sabiduría, más que de la prudencia.

Contra estas posiciones se encuentra la segunda definición de la providencia formulada por san Juan Damasceno. Si la providencia es un acto de la voluntad de Dios, no puede ser propia de su sabiduría. En efecto, Boecio parece entender que es un tipo de “disposición” (*dispositio quaedam*)⁴⁰, de modo que incluiría la voluntad y no meramente la sabiduría. Para remediar esta aporía, Alberto recurre a Boecio⁴¹, quien aporta luz proporcionando la distinción entre “providencia” y “destino”. La providencia consistiría en el modo ejemplar y la razón definida en la mente divina a partir de la cual son elaboradas las criaturas; por el contrario, el destino o hado coincidiría con la influencia de la disposición providencial en las cosas.

Para afinar en la definición, Alberto se pregunta si la providencia debe ser considerada eterna o temporal, puesto que, aunque se haya hablado an-

³⁸ “Dicendum, quod providentia procul dubio quantum ad essentialem definitionem ejus et quidditatem, forma est et ratio exemplaris in mente divina unite et simpliciter consistens, qua omnia gerenda ad suos fines convenientes accipiunt gubernationem, ex qua [...] unicuique secundum ordinem suum competentia procurantur” (ibíd., ed. Borgnet, 679).

³⁹ “Providentia autem per modum significandi designat ut formam ordinis omnium agendorum ad fieri, ad esse, ad conservationem, et ad ea per quae res ad debitum deducitur finem” (ibíd., m. 3, ed. Borgnet, 685). Lo principal de la providencia será conducir las cosas a su fin propio, pero también incluye traerlas a la existencia y conservarlas: cf. ibíd., m. 4, a. 3, ed. Borgnet, 689.

⁴⁰ ALBERTUS, *Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 67, m. 2, ed. Borgnet, 678. Ahí es citada la primera parte de las siguientes líneas: “[...] nam providentia est ipsa illa diuina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit, fatum uero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus” (BOETHIUS, *De consolatione*, l. 4, c. 6, CC 94, 80 [27-30]). ALEJANDRO DE HALES cita estas mismas líneas y también concluye: “Ergo providentia est dispositio” (*Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 3, tit. 1, c. 2, IV.1, Ed. Quaracchi, 286).

⁴¹ “[...] quicquid aliquo mouetur modo causas, ordinem, formas ex diuinae mentis stabilitate sortitur. Haec in suae simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus cum in ipsa diuinae intellegentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum uero ad ea quae mouet atque disponit refertur, fatum a ueteribus appellatum est” (BOETHIUS, ibíd., CC 94, 80 [20-26]; texto citado por ALEXANDER DE HALES, ibíd., V.a). Véase también la nota anterior, donde aparece citado el texto que sigue a estas líneas.

tes de un “hábito eterno”, las cosas de las cuales se toma cuidado son temporales. De igual modo, se puede uno preguntar si es simple o bien compuesta. En efecto, consta de muchos elementos que son puestos en orden. Sin embargo, la definición de Alberto incluía la simplicidad entre los rasgos de la providencia. Por último, parecería formar parte de la omnipotencia divina puesto que de ella depende el ser de las criaturas.

Finalmente, Alberto retoma su definición de la providencia como forma ejemplar de las obras de Dios y explica que se parece en parte a un contenido cognoscitivo y en parte a un acto práctico. Por eso ya Boecio comparaba la providencia con una destreza artística en la cual residen las características que se deben adoptar en la ejecución de la obra de arte⁴². En la providencia divina se encierra, pues, una ciencia y una sabiduría sobre las cosas del mundo, pero, al fin y al cabo, se trata de un hábito práctico; en efecto, tales cosas no son consideradas por Dios de una manera “teórica” —como si hubiera de aprender del mundo— sino, más bien, en cuanto Él es su origen, es fruto de una decisión divina de crear el mundo tal y como Él lo ha dispuesto.

En las respuestas, Alberto nos explica que la noción de “cuidado” (*cura*) integra la ciencia y la sabiduría con la voluntad, puesto que la voluntad está ligada con el entendimiento en el cual se dan la ciencia y la sabiduría. Además, este cuidado tiene, como sucede en toda actividad productiva, tres aspectos: buscar lo útil para producir algo, para mantenerlo en la existencia y para ordenarlo de acuerdo con su propio fin. Tales son las actividades incluidas en el cuidado providencial divino. En este sentido, no se ocupa de no-entes en cuanto tales, como había sido objetado al inicio, sino de cosas que acaso no sean todavía pero que van a ser traídas a la existencia. Por esta misma razón puede comprendérsela dentro de la prudencia en cuanto considera las cosas futuras bajo el aspecto de la utilidad.

⁴² “Hujus simile est, ut dicit Boetius, in mente artificis, qui ex habitu artis providet quid in tota domo et in partibus domus utiliter faciendum vel destruendum sit, quid et qualiter ad finem domus in toto et partibus utiliter disponatur” (ALBERTUS, *ibid.*, sol., ed. Borgnet, 679). El texto de BOECIO al que se refiere es: “Sicut enim artifex faciendae rei formam mente praeciens mouet operis effectum et quod simpliciter praesentarietque prospexerat per temporales ordines ducit, ita deus prouidentia quidem singulariter stabilliterque facienda disponit” (*De consolatione*, l. 4, c. 6, CC 94, 80 [39-42]). Este texto es citado por ALEJANDRO DE HALES, quien reporta el comienzo del texto de la siguiente manera: “Sicut artifex, faciendae domus vel rei formam...” (*Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 3, tit. 1, c. 3, a. 2, ad 1, Ed. Quaracchi, 289; *ibid.*, a. 3, sol. I-II, Ed. Quaracchi, 290).

La relación de la providencia con la sabiduría es resuelta apelando a la distinción de Pedro Lombardo entre *scientia simplicis visionis* y *scientia beneplaciti*⁴³. La providencia es un tipo de ciencia que incluye también la inclinación de la voluntad divina. Ahora bien, como esta voluntad pertenece a la más alta de las causas, el conocimiento de dicha ciencia corresponde con la más profunda sabiduría. Por este motivo, aunque las actuaciones de las causas segundas puedan resultar oscuras, se debe reconocer tras ellas la acción de una sabiduría y una bondad altísimas. En definitiva, se pueden distinguir dos aspectos en la providencia: en cuanto ejemplar sito en la mente divina con el cual rige el mundo, le conviene el nombre de ciencia y sabiduría; en cuanto causa universal, está relacionada con la voluntad.

Para decidir sobre la condición eterna o temporal de la providencia, Alberto recurre a la distinción entre la providencia como “hábito” y como “acto”. En cuanto hábito de la mente divina, la providencia es una disposición eterna, pero en cuanto acto por el cual va guiando el curso del mundo, es temporal como lo es éste. De esta manera, tanto la inclusión en la providencia del conocimiento como de la voluntad, así como del plan y de su ejecución nos permiten advertir que Alberto no distingue entre providencia y gobierno del mundo como hace su discípulo Tomás de Aquino⁴⁴. No obstante, al notar que los distintos modos de causalidad implicados en el gobierno del mundo podrían requerir nombres diversos, Alberto matiza que la causalidad eficiente de la creación y la conservación del mundo per-

⁴³ “Providentia enim habet aliquid quod est sapientiae: eo quod ipsa est aliquid scientiae beneplacitii, et non scientiae quae simplex visio sit” (ALBERTUS, *ibíd.*, ad obj. 1, ed. Borgnet, 680). Pedro Lombardo habla de la ciencia divina como algo simple (*scientia simplex*) que recibe empero distintos nombres (*praescientia, dispositio, providentia...*) en relación con la creación (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, I, d. 35, c. 2, Ed. Quaracchi, 254 [24] – 255 [3]), pero sobre todo en algunos lugares distingue entre aquello que conoce con una *notitia sola* o una *scientia sola* y aquello que conoce, además, con su beneplácito (*beneplacito*): “[...] quodam modo cognoscit Deus bona, quo non cognoscit mala. Pariter quidem utraque eodem modo noscit quantum ad notitiam, sed bona etiam approbatione et beneplacito cognoscit” (*ibíd.*, d. 36, c. 2, Ed. Quaracchi, 261 [6-8]). Véase sobre todo la exposición más extensa de esta distinción en *ibíd.*, d. 38, c. 1, Ed. Quaracchi, 277 [24] – 278 [23].

⁴⁴ “[...] ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale” (THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 1, ad 2). La falta de esta distinción en Alberto convence a Goergen de la nula influencia de la *Summa* de Tomás sobre la de Alberto: cf. GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum...*, 30-31.

tenecen a la omnipotencia, mientras que la providencia ejercería propiamente la función de causa formal ejemplar.

En el siguiente miembro, Alberto aborda la difícil problemática de la compatibilidad entre la casualidad, la suerte, el libre albedrío y la providencia⁴⁵. En principio, parece que tanto la casualidad cuanto la suerte, tal como las explica Aristóteles, suponen que suceda algo sin que la causa eficiente que lo produce lo haya “buscado” directamente (es decir, sin que corresponda con el fin propio de semejante causa); esto se debe a la concurrencia de causas diversas. Sin embargo, la providencia puede armonizar órdenes causales diversos que no están de suyo conectados. De modo análogo, el libre albedrío parece, por su parte, poner al hombre en una situación de excepción, pues es señor de sus actos como Dios es señor de la naturaleza irracional. Sin embargo, Dios conoce todo y también las decisiones del hombre están bajo sus ojos.

Además, parece que la Escritura y alguna autoridad como Jerónimo⁴⁶ desdeñan la importancia de pequeños detalles de la vida de los irracionales, como el vuelo de las moscas y cosas semejantes. Sería indigno de Dios tener noticia de semejantes cosas. Esto parecería favorecer la interpretación averroísta de la providencia, pues, según Alejandro de Afrodisia y Averroes, Dios sólo se ocuparía de los géneros y las especies, pero no de los individuos⁴⁷. No obstante, la Escritura atribuye a Dios un conocimiento de absolutamente *todas* las cosas. Para terminar, se menciona el otro objeto célebremente problemático de la providencia: los males. ¿Cómo podrían ser su causa la sabiduría y la bondad de Dios?

Naturalmente, según Alberto, todas las cosas están sujetas a la divina providencia, inclusive los males, pues igual que Dios procura llevar las cosas buenas hasta su bien, también el mal es objeto de su providencia para

⁴⁵ Cf. *Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 67, m. 3.

⁴⁶ Cf. HIERONYMUS, *In Abacuc*, I, 15, CC 76A, 593 (479-487). Citado por PETRUS LOMBARDUS, I, 1, d. 39, c. 4, Ed. Quaracchi, 282 [23] – 283 [4]. También es citado por ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 3, tit. 1, c. 4, a. 4, contra 3, Ed. Quaracchi, 295; Alejandro de Hales refiere asimismo la respuesta del maestro de las *Sentencias* a la aporía suscitada por Jerónimo en *ibíd.*, Sol. 3.

⁴⁷ Puede consultarse la información sobre Alejandro de la que pudo tener noticia Alberto gracias a la *Guía de perplejos* de Maimónides: cf. MOSES MAIMONIDES, *The Guide for the Perplexed*, 281-283. Para la postura de AVERROES, véase por ejemplo *In Metaph.*, comm. 1607, en *Ibn Rushd's Metaphysics*, 155. Alberto hace referencia a esta tesis de los “filósofos” por ejemplo en *De divinis nominibus*, c. 7, §3 Ed. Colon., 339 (3).

aplicarle el justo castigo⁴⁸. De igual modo, lo casual y fortuito puede ser integrado en un orden dispuesto por la providencia.

Para hacer compatible la providencia con el libre albedrío, Alberto introduce una distinción entre dos formas de actuación de la providencia. Habla de una *providentia praedeterminans* y una *providentia secundum concessionem*. La primera constituiría las causas esenciales y próximas de las cosas que suceden; así actúa la providencia cuando influye sobre los entes necesarios, entre los cuales no sucede nada por casualidad ni de modo contingente. La segunda providencia toma su nombre de san Juan Damasceno⁴⁹. Se da cuando a las causas próximas de los acontecimientos no se les ha impuesto una necesidad irresistible; sin embargo, la sabiduría divina es capaz de barajar los diferentes resultados de la acción de semejantes causas libres, proporcionándoles un gobierno propio a cada una. Apelando a sus comentarios a la *Metafísica*, Alberto afirma que aquello que sucede siempre rige aquello que sucede de modo frecuente y esto, a su vez, rige aquello que sucede pocas veces⁵⁰. Se está pensando en que los cielos, que funcionan con perfecta constancia, rigen las naturalezas sublunares, en las cuales la regularidad es algo menor; son éstas, por su parte, aquellas en las que se da, de vez en cuando, la casualidad. De no haber esta subordinación de unas cosas a otras, el cosmos se disolvería en el caos.

Por otra parte, la providencia no gobierna todas las cosas de igual modo, porque los seres inteligentes son capaces de entender qué es mejor para ellos. Por eso, éstos son gobernados mediante leyes, instruyéndolos con mandatos y consejos que ilustran la voluntad del gobernante. Por este motivo, cuando la Escritura y Jerónimo parecen decir que Dios no se ocupa de los brutos, en realidad quieren expresar tan sólo que no se ocupa de ellos tal como lo hace de los seres racionales. Ni tampoco Aristóteles quiere decir que Dios no conozca las cosas ínfimas porque eso le supondría una ocupación indigna de Él. Así sería si tuviera que informarse de ellas, pero, en realidad, Dios no conoce sino en cuanto Él mismo es causa y origen de todo, inclusive de las cosas más menudas, y conoce todo esto en Sí propio.

El mal también puede ser ordenado por la providencia, aunque no participe bajo todos los aspectos de la bondad divina, porque el mal de pena

⁴⁸ Cf. ALBERTUS, *Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 67, m. 3, ed. Borgnet, 684.

⁴⁹ Cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 29, ed. Kotter, c. 43 (30); trans. BURGUNDIUS, ed. Buytaert, 157 (30-31); citado por ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 3, tit. 1, c. 4, a. 3, sol., Ed. Quaracchi, 294.

⁵⁰ Cf. ALBERTUS, *Metafísica*, l. 6, tr. 2, c. 6, Ed. Colon., 312 (4-32).

puede ser dispuesto como retribución del mal de culpa. En este sentido, los males son en cierto modo buenos para algún sujeto determinado en cuanto proporcionan una ocasión para algunos bienes que no se darían de faltar aquellos males⁵¹. Igual que en la medicina son precisas las intervenciones quirúrgicas, que son malas en cuanto significan cortes y ablaciones, pero son buenas para restaurar la salud de un individuo, así también en el gobierno divino aquello que es malo se convierte en bueno en virtud del orden que Dios aporta. De igual modo sucede en el gobierno de un pueblo: es bueno colgar a los ladrones, al menos en cuanto así aprenden los demás qué merecen los malos. Sin embargo, semejante bien no tendría lugar sin que fuese precedido del mal del hurto.

A continuación, Alberto se pregunta si la providencia puede ser considerada “causa” (m. 4, a. 1). La respuesta que proporciona es que se encuentra en los tres modos principales de causas; excluye, claro está, la causa material. Con este propósito, propone dos etimologías del término *providentia* como *procul videntia*, es decir, “ver desde lejos”⁵², o bien *pro aliis videntia*, es decir, “ver en beneficio de los otros”. Por consiguiente, al tratarse de un tipo de visión, es —como hemos dicho anteriormente— forma ejemplar primaria. Ahora bien, al proveer a otros, en esta noción está incluido el beneplácito de la voluntad y, en ese sentido, es causa eficiente. Por último, en cuanto constituye el bien primero y es fuente de todos los bienes, es causa final.

A continuación, se vuelve a abordar el problema de si la providencia introduce necesidad en sus efectos (m. 4, a. 2). Una vez más, Alberto afirma que la providencia no puede disolver ni lo contingente ni lo que es fruto del libre albedrío porque, de ser así, perderían su sentido el premio y el castigo que, como estamos viendo, forman parte de la disposición

⁵¹ “[...] licet mala bona non sint, tamen quaedam mala alicui sunt bona, quia occasiones sunt bonorum, sicut ustio et sectio bona est membri putrescentis, ne totum corpus putrescat: et sic Deo ordinante mala bona sunt, quia ex eis elicit boni perfectum, et mali impedimentum: sicut furis suspendium bonum est, quia ex eo eruditur populus quid secundum iustitiam debeatur iniquitati, et quid innocentiae: et hoc bonum non esset si furtum non esset, ut terrentur etiam alii ne similia faciant ut non similia patiantur” (ALBERTUS, *Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 67, m. 3, ad obj. 1, ed. Borgnet, 686).

⁵² SANTO TOMÁS atribuye esta etimología a la exposición de Boecio: cf. *Super Sententiis*, I, d. 38, q. 1, a. 5, co.; *De veritate*, q. 5, a. 1, ad 4. En efecto, sin usar el término *procul*, BOECIO se expresa de este modo: “Itaque si praevidentiam pensare uelis qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Vnde non praevidentia sed prouidentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat” (*De consolatione*, l. 5, c. 6, CC 94, 103 [59-64]).

providencial. La solución es que la providencia es una causa primera y no una causa segunda. Aunque la causa primera influya más sobre el ser de lo causado que la causa segunda —dice Alberto, apelando al inicio del libro *De causis*—, la causa segunda influye más respecto de las disposiciones del efecto. De este modo, la capacidad de causar de la causa segunda es recibida de la primera y, en ocasiones, puede fallar. Aunque las cosas causadas por una causa segunda necesaria son también necesarias, no siempre lo son las cosas cuya causa primera es necesaria, porque no todas las causas segundas son capaces de actuar tan perfectamente. Así, cuando la causa segunda falla al llevar a cabo su actividad, esta deficiencia es conocida por la causa primera. También el artista conoce los defectos en que puede incurrir su propio arte. La causa primera no anula, pues, el modo de causar de la causa segunda, sino que es ella misma quien se lo da. Así, cuando se trata de cosas contingentes, éstas son llevadas a cabo de modo contingente. Esto no impide que Dios conozca inmutable y necesariamente tales efectos.

Alberto (m. 4, a. 4, sol.) recuerda de nuevo la definición de Boecio de la providencia como forma simple e inmutable de las cosas que van a ser producidas por Dios⁵³. Esta forma ordena el cuidado que Dios tiene de cada uno de los entes respecto de su producción, conservación y conducción a su fin propio. Este aspecto de la providencia es distinto de la disposición actual que es plasmada en la cosa mediante la cual cada ente es gobernado de acuerdo con su manera propia de ser. Ahora bien, esta disposición cambia en los distintos entes y se ajusta a ellos en función de su respectiva capacidad de recibir. De este modo, debe proporcionar distintas cosas a cada uno: a los vegetales, a los animales, a los hombres..., e incluso de un modo debe tratar a los hombres honrados y de otro a los lujuriosos o los avariciosos... Por este motivo, a veces Dios, para hacer el bien, se sirve no sólo de bienes sino también de males.

Después de esto, Alberto (m. 4, a. 5) retoma los dos modos que reviste la providencia de acuerdo con la enseñanza de san Juan Damasceno⁵⁴. El primero de ellos es la providencia “de aceptación” (*secundum acceptatio-*

⁵³ Cf. *De consolacione*, l. 4, c. 6, CC 94, 80 (48-50).

⁵⁴ Cf. *De fide orthodoxa*, II, c. 29, ed. Kotter, c. 43 (30ss.); trans. BURGUNDIUS, ed. Buytaert, 157 (30ss.). Exactamente igual que vemos hacer aquí a Alberto, había procedido también ALEJANDRO DE HALES, quien había dedicado un capítulo de su estudio de la providencia a hablar *de modis providentiae* inspirándose en san Juan Damasceno: cf. *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 3, tit. 1, c. 6, Ed. Quaracchi, 298.

nem) con la cual Dios quiere las cosas que son buenas sin turbiedad alguna, como los bienes de la gracia. En segundo lugar, se presenta la providencia “de concesión” o “permisiva” (*secundum concessionem sive permissionem*). Esta segunda modalidad de la providencia se da de siete maneras diferentes. Primero, cuando se permite que alguien justo padezca un gran mal para dar ejemplo de su virtud. El caso paradigmático de ello es el sufrimiento del justo Job. Segundo, cuando de un gran mal se obtiene un bien común, como el tormento de la Cruz es causa de la salvación para el mundo entero. En tercer lugar, cuando los padecimientos de ciertos males contribuyen a que se conserve la virtud en el afectado, como sucede con las tentaciones. La cuarta manera es el ejemplo que se da a varias personas al ver sufrir a uno, puesto que así éstas se compadecen. En quinto lugar, cuando el padecimiento de un hombre contribuye a la gloria de Dios, una vez Él alivia sus sufrimientos. En sexto lugar, cuando, por el ejemplo de paciencia de uno, otro se anima a padecer. En séptimo lugar, cuando una persona virtuosa no usa correctamente de la virtud, de modo que cae en algún gran pecado; así se humilla su debilidad y puede recomenzar con más energía. En resumen, estos modos de la providencia indican que Dios es capaz de obtener bienes espirituales y puros, ya sea a partir de males de culpa, ya de pena. Si estos bienes no revierten en el mismo individuo que sufre, pueden revertir en otro o bien en el conjunto de la Iglesia.

En la cuestión siguiente (q. 68) se estudia con detenimiento el tema del hado. Aquí se incorpora a la discusión sistemática una obra que no aparecía en el comentario a las *Sentencias*: el tratado *Sobre el hombre* de Nemesio de Emesa que —como era corriente en la época— Alberto atribuye a Gregorio de Nisa. De acuerdo con Nemesio y —como hemos visto— con Boecio, Alberto admite que se hable del hado con tal que ello no obste para afirmar la providencia. Si la providencia es la forma ejemplar presente en la mente divina, el hado sería esta misma forma plasmada en las criaturas. Por este motivo, lo define como “la disposición ejemplificada por la providencia infusa e impresa en las cosas creadas de acuerdo con todo el orden de las causas naturales y voluntarias, disposición que inhiere en las cosas y está en cierto modo impresa e incorporada en las cosas creadas”⁵⁵. En consecuen-

⁵⁵ “Et quando accipitur dispositio exemplata a providentia influxa et impressa rebus creatis secundum totum ordinem causarum naturalium et voluntariarum rebus inhaerens, et quasi impressa et incorporata rebus creatis, tunc vocatur *fatum*” (ALBERTUS, *Summa Theologiae*, I, tr. 17, q. 68, m. 1, ed. Borgnet, 695).

cia, la providencia se compara con el hado como el ejemplar con lo ejemplificado, como la causa con la forma infundida por la causa. Esto no implica, como han pensado los caldeos, que el hado imponga una necesidad a todas las cosas y así haga imposible el libre albedrío. Por el contrario, la fe católica enseña que el hombre ha sido creado a imagen de Dios y es, por tanto, dueño de sus actos y libre⁵⁶.

En el miembro siguiente, proporciona otra definición del hado: “Disposición inherente a las causas y efectos móviles, sirviéndose de la cual como de un instrumento, la providencia fija cada una de sus órdenes”⁵⁷. También es comparado con un instrumento del cual se sirve la causa principal, que sería la providencia. Por este motivo, el ámbito de la providencia es más amplio que el del hado⁵⁸.

Un examen más completo de la doctrina del hado en la *Summa* escapa al propósito de estas páginas. Tan sólo nos limitamos a recordar un par de obras en las cuales este mismo tema fue estudiado con especial detenimiento y que, como dijimos al inicio, han sido atendidas por distintos estudios. En primer lugar, hemos de mencionar la primera *Summa* que escribe Alberto, donde abordó los efectos del movimiento del cielo sobre el mundo sublunar⁵⁹. Constituía un primer tratamiento del problema del hado, al cual dedicará una cuestión aparte. Alberto se acerca a esta problemática atendiendo a san Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*), a san Agustín (*De civitate Dei*), a Tolomeo y las concepciones astrológicas defendidas por los árabes⁶⁰. Alberto afirma que los astros provocan alteraciones en el cuerpo humano y en los humores corporales; ahora bien, con Juan Damasceno niega que sean capaces de influir directamente sobre el libre albedrío. Tampoco su influjo suprime la casualidad ni la contingencia de los entes sublunares.

⁵⁶ Naturalmente, para san Alberto, que el hado no determine el libre albedrío es también una tesis filosófica demostrada: “Das Fatum, welches durch die Konstellation verursacht wird, determiniere die Dinge nicht. Albert hält es für philosophisch durch Claudius Ptolomaeus hinreichend bewiesen, daß das Fatum [...] keine Notwendigkeit im sublunaren Bereich erzeugt” (ANZULEWICZ, “Alberts des Grossen Stellungnahme zur Frage nach Notwendigkeit, Schicksal und Vorsehung”, 145).

⁵⁷ “[...] sic enim est inhaerens dispositio mobilibus causis et causatis, per quam sicut instrumentum providentia quaeque suis neccit ordinibus” (ALBERTUS, *ibid.*, m. 2, ed. Borgnet, 700).

⁵⁸ Cf. GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum...*, 114-118.

⁵⁹ Cf. *Summa de creaturis*, tr. 3, q. 18, a. 1.

⁶⁰ Cf. ANZULEWICZ, “Fatum: Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus”, 516-517.

De muchos años después de esa obra temprana data la cuestión disputada *Sobre el hado* (1256)⁶¹, donde es abordado el problema nuevamente para defender la libertad de arbitrio y la contingencia en el mundo sublunar. Por una parte, se reconoce una importante influencia a los astros, aceptando buena parte de las teorías astrológicas, pero se niega lo principal, a saber, que los astros puedan determinar la vida de los hombres hasta el punto de frustrar su libertad. Este tratado servirá de falsilla para la elaboración de esta doctrina en la *Suma de la admirable ciencia de Dios*⁶².

IV. Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos visto la importante contribución de Alberto al debate sobre el hado y la providencia que se venía prolongando desde la época patristica y que había vuelto a despertar en el siglo XII para alcanzar una nueva actualidad con las condenas parisinas de 1277. En Alberto encontramos una doctrina equilibrada que pretende hacer justicia tanto a la fe como a la razón, procurando conceder la máxima relevancia posible a las causas naturales (hado) en la convicción de que su poder no desdice para nada de la omnipotencia divina, sino que constituye el testimonio más elocuente a su favor.

Aunque es cierto que “Alberto disfruta considerando los efectos de la rotación celeste de una manera que ni Tomás ni Alejandro de Hales harían”⁶³, sin embargo, Palazzo ha exagerado los conflictos que supuestamente Alberto habría tolerado de manera persistente entre la libertad de arbitrio y la necesidad del hado; así, ha llegado a creerse justificado para atribuirle una “línea determinista de pensamiento”⁶⁴. Ciertamente, el obispo de Ratisbo-

⁶¹ Cf. RUTKIN, “Astrology and Magic”, 476-480.

⁶² Cf. ANZULEWICZ, *ibíd.*, 509 y nota 7.

⁶³ “Albert was happy to consider the effects of the heavenly cycles in a way that Thomas and Alexander of Hales would not” (M. W. ELLIOT, *Providence Perceived. Divine Action from a Human Point of View*, 94).

⁶⁴ Por ejemplo: “Nature and thus celestial influences determine everyone’s inborn inclination towards specific skills. If men follow their natural inclinations by cultivating the skill for which they are talented, they succeed; if they practice other activities for which they have no gift, they never succeed because of their natural incapacity. This text is a very good example of a *deterministic line of thought*. Even though it identifies will as the cause of human action, its implication is that celestial influences affect men from birth so strongly as to have an impact on their entire lives” (PALAZZO, “Albert the Great’s doctrine of fate”, 79-80; el subrayado es mío).

na reconoce la limitación del poder de la libertad humana, que tan sólo puede lograr ciertos fines adecuados a la naturaleza de cada individuo: la voluntad humana se ve determinada por una serie de condicionantes externos a ella que son designados como “hado”. Pero esta limitación de la naturaleza humana no obsta para que la libertad de arbitrio —en cuanto signo de la condición espiritual del alma humana— esté del todo desprovista de ninguna injerencia astral o determinista en sentido estricto. Puede verse afectada por el hado en cuanto la voluntad es una facultad de un cuerpo que está sometida a él, pero este tipo de “condicionantes” nunca constituirán una verdadera y propia “determinación”.

En Alberto Magno hemos echado en falta algunas sutilezas que ya había desarrollado su discípulo Tomás de Aquino antes de que aquel escribiera su *Summa de mirabili scientia Dei*; sin embargo, hemos de decir en beneficio del maestro que ha atendido más ampliamente al puesto de los factores naturales en la constitución de los procesos físicos. Aunque aquí no lo hayamos expuesto como merece, su examen de la teoría del hado es mucho más exhaustivo que el del Aquinate, logrando así dar una respuesta cristiana al prolijo tratamiento que esta materia había recibido entre griegos y árabes. Por otra parte, el estudio de la providencia en la *Summa de mirabili scientia Dei* parte del problema “existencial” del sufrimiento del justo, una temática que hace más significativo para el hombre contemporáneo el examen de estas cuestiones; en cambio, para encontrar explicaciones semejantes en Tomás, sería preciso acudir a otras partes de su obra, en particular, su comentario del libro de Job.

David Torrijos-Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso
dtorrijos@sandamaso.es

Referencias bibliográficas

ALBERTUS MAGNUS. (1893). *Comentarii in I Sententiarum (dist. I-XXV)*. AUGUSTI BORGNET (ed.). Vol. 25. B. *Alberti Magni Opera Omnia*. Paris: Vivès.

— (1893). *Comentarii in I Sententiarum (dist. XXVI-XLVIII)*. AUGUSTI BORGNET (ed.). Vol. 26. B. *Alberti Magni Opera Omnia*. Paris: Vivès.

— (1894). *Summae Theologiae Pars Prima*. AUGUSTI BORGNET (ed.). Vol. 31. *B. Alberti Magni Opera Omnia*. Paris: Vivès.

— (1993). *Quaestiones*. INSTITUTUM ALBERTI MAGNI COLONIENSE (ed.). Vol. 25.2. *B. Alberti Magni Opera Omnia*. Monasterii Westfolorum: Aschendorff.

— (1960). *Metaphysica (lib. I-V)*. INSTITUTUM ALBERTI MAGNI COLONIENSE (ed.). Vol. 16.1. *B. Alberti Magni Opera Omnia*. Monasterii Westfolorum: Aschendorff.

ANZULEWICZ, H. (1999). Der Einfluß der Gestirne auf die sublunare Welt und die menschliche Willensfreiheit nach Albertus Magnus. En T. MIKOŃKI (ed.), *Actes de la V^{ème} Conference Annuelle de la SEAC, Gdansk 1997*. Warszawa Gdansk: SWIATOWIT, 263-277.

— (2000). Alberts des Grossen Stellungnahme zur Frage nach Notwendigkeit, Schicksal und Vorsehung. *Disputatio philosophica* 2, 141-152.

— (2001). *Fatum*: Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus. En J. A. AERTSEN, K. JR. EMERY, A. SPEER (ed.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 507-534.

AVERROES (1986). *Ibn Rushd's Metaphysics. A traslation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lám*. HANS DAIBER (ed.). Vol. 1. *Islamic Philosophy and Theology*. Leiden: E. J. Brill.

BALDNER, S. (2013). Albert's Physics. En I. M. RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden/Boston: Brill, 173-188.

CERVELLON, CH. (2004). Entretien avec Rémi Brague. *Le philosophoire* 22, 25-45.

CORDONIER, V. (2011). Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine. En L. BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*. Turnhout: Brepols, 65-114.

ELLIOT, M. W. (2015). *Providence Perceived. Divine Action from a Human Point of View*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

GLORIEUX, P. (1953). La Somme *Quoniam homines* d'Alain de Lille. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen Âge* 20, 113-364.

GOERGEN, J. (1932). *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg*. Vechna: Albertus Magnus.

KÜHN, W. (1984). Notwendigkeit II. Spätantike und Mittelalter. En *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6. Basel-Stuttgart: Schwabe, col. 951-971.

MOSES MAIMONIDES (2002). *The Guide for the Perplexed*. M. FRIEDLÄNDER (trans.). Skokie: Varda Books.

PALAZZO, A. (2005). The Scientific Significance of Fate and Celestial Influences in some Mature Works by Albert the Great: *De fato, De somno et vigilia, De intellectu et intelligibili, Mineralia*. En A. BECCARISI, R. IMBACH y P. PORRO (eds.), *Per per-scrutationem philosophicam: Neue Perspektiven der Mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*. Hamburg: Meiner, 55-78.

— (2011). Albert the Great's doctrine of fate. En L. STURLESE (ed.), *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*. Köln: Böhlau, 65-95.

PRICE, B. B. (1980). The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus. En J. A. WEISHEIPL (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 155-186.

RUTKIN, H. D. (2013). Astrology and Magic. En I. M. RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden/Boston: Brill, 476-483.

SHARPLES, R. (2009). Fate, Prescience and Free Will. En J. MARENBOEN (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge UP., 207-227.

SHELDON-WILLIAMS, I. P. (1967). The Pseudo-Dionysius. En A. H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP., 457-472.

THOMAS D'AQUIN (1996). *De la Vérité ou La science en Dieu*, S.-TH. BONINO, (ed.). Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Cerf.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, D. (2016). La providence chez Saint-Thomas d'Aquin comme compréhension de la totalité. En C. BRUNIER-COULIN (ed.), *Institutions et destitutions de la Totalité. Explorations de l'œuvre de Christian Godin. Actes du colloque des 24-25-26 septembre 2015*. Paris: Orizons, 293-318.