

**EL TESTIMONIO DE ALBERTO MAGNO SOBRE  
LA RECEPCIÓN DE LA *POLITICA* DE ARISTÓTELES  
(Sobre la formación de la *politica* como teoría a partir de 1265)**

FRANCISCO BERTELLONI<sup>1</sup>

**1.- Introducción**

A partir de los pioneros trabajos de Martin Grabmann acerca de la influencia del pensamiento de Aristóteles en las doctrinas medievales sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado<sup>2</sup>, la influencia aristotélica sobre la formación de las ideas políticas de la Edad Media parece haber tenido un lugar ganado en el repertorio historiográfico de la teoría política medieval. Aproximadamente a partir de mediados de los años cincuenta, el tema de la influencia aristotélica sobre la teoría política medieval fue retomado con énfasis por el historiador Walter Ullmann y presentado de modo peculiar. En su reconstrucción de la historia de las ideas políticas de la Edad Media Ullmann tipifica esa influencia sobre la base de tres características: (1) solamente considera la influencia de Aristóteles sobre la literatura política de orientación naturalista, es decir laica o antiteocrática, y no atiende a la influencia aristotélica sobre la literatura política papalista o teocrática; (2) no toma en cuenta la influencia de otros autores clásicos —por ejemplo Cicerón— sobre esa orientación naturalista; y (3) transforma la influencia aristotélica en el motivo único y exclusivo del cambio cualitativo y de esa nueva orientación naturalista que la teoría política habría experimentado a partir de mediados del siglo XIII. Por ello, para Ullmann la recepción de Aristóteles significó un punto de inflexión tan radical en la estructura de la historia de la teoría política medieval que logró producir una marcada solución de continuidad en el modo como ella se venía desarrollando desde el siglo V. Recientemente distintos autores han formulado críticas severas a la interpretación de Ullmann de la influencia de Aristóteles, a la que califican como una simplificación y, en última instancia, como un reduccionismo<sup>3</sup>.

No es mi intención expedirme aquí acerca del acierto o no de esas críticas. Simplemente deseo llamar la atención sobre el hecho de que el

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires-CONICET.

<sup>2</sup> Martin Grabmann, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Heft 2), München, 1934.

<sup>3</sup> Para esas críticas, cfr. infra, nota 7.

problema de la influencia aristotélica sobre las ideas políticas medievales no se reduce ni a la constatación de su mayor o menor presencia en los distintos tratados teórico-políticos implicados en las controversias entre el poder espiritual y el poder temporal<sup>4</sup>, ni al problema de su carácter excluyente de otras influencias en la redacción de esos tratados. En otros términos, la influencia de Aristóteles no se limitó ni a su utilización como instrumento teórico para potenciar el naturalismo político, ni al hecho de que ese naturalismo político medieval de impronta aristotélica haya excluido o neutralizado otras influencias naturalistas de autores clásicos. Independientemente de esos aspectos, que no serán tratados aquí, la influencia aristotélica tuvo lugar, en especial y de modo indiscutido, en un aspecto fundamental que no suele ser tenido en cuenta en esas polémicas generadas a partir de la historiografía de Ullmann: se trata del papel desempeñado por el conocimiento de la *Politica* de Aristóteles como texto sin el cual no se habría podido completar el esquema tripartito de la *philosophia practica* en *ethica individualis*, *oeconomica* y *politica* y, consecuentemente, sin el cual la tercera rama de ese esquema, es decir la *politica*, no habría podido constituirse como ciencia dentro de la tripartición. En este sentido debe decirse que el conocimiento de la *Politica* fue realmente un punto de inflexión revolucionario pero, paradójicamente, por motivos bien diferentes de los alegados por Ullmann.

Independientemente de que la influencia aristotélica pueda haber sido o no decisiva en la formación de nuevos sistemas o nuevos tratados de teoría política, es un hecho que gracias al conocimiento del texto de la *Politica* pudo constituirse una doctrina de la *politica* como teoría, es decir, articulada e integrada con lo que los latinos ya sabían acerca de las otras dos ramas de la *philosophia practica*, la ética individual y la *oeconomica*. Y es también un hecho que ello contribuyó a que los autores medievales tomaran conciencia de cuáles eran las condiciones que debían ser satisfechas por la *politica* para convertirse en ciencia. Pues durante ocho siglos, entre fines del siglo V y mediados del siglo XIII, Occidente conoció la *politica* como rama de la *philosophia practica* e incluso conoció, a partir del siglo XII, la existencia del texto de la *Politica*, pero ignoró el contenido de la *politica* como rama de la *philosophia practica*, entre otros motivos, porque el contenido del texto aristotélico era aún desconocido.

Para mostrar sintéticamente algunos aspectos del proceso histórico de recepción de la *Politica* aristotélica y su relevancia en la formación de la teoría política como ciencia analizaré tres momentos diferentes en el tratamiento de la tercera rama del esquema de la *philosophia practica*: en primer lugar su tratamiento hasta el siglo XIII; después el modo cómo ese esquema aparece en algunos pasajes del *Prologus* de Alberto Magno al *Super Ethica*, es decir, sin conocer la *Politica*; y por último las modificaciones que

<sup>4</sup> Se trata de los tratados involucrados en controversias políticas concretas, a los que la historiografía alemana denominó *staatstheoretische* y *kirchenpolitische Traktate*, i.e. tratados teórico-políticos y eclesiológico-políticos.

Alberto, en la introducción a su comentario a la *Politica*, introduce en el tratamiento que ya había realizado de ese problema en el Prologus al *Super Ethica*. Este tercer momento constituye uno de los testimonios más importantes de la conciencia que despierta en los latinos el conocimiento de toda la *philosophia practica* aristotélica, es decir completado por la reciente recepción del texto de la *Politica*.

## 2.- La historiografía de Walter Ullmann y sus críticos

Para captar y entender el desarrollo de las teorías políticas medievales, Ullmann elaboró un modelo interpretativo de amplio espectro de aplicación, y con ese modelo intentó leer el desarrollo de las ideas políticas de la Edad Media entendido un *todo global*, es decir como un período que, a lo largo de casi diez siglos, se extiende desde el siglo V hasta el siglo XV. Ullmann imaginó una pirámide política y utilizó la fórmula *descending thesis* para referirse a las ideas políticas de carácter teocrático-papal que colocaron en la cúspide de esa pirámide el origen de un poder que es delegado parcialmente, de arriba hacia abajo, en instancias políticas inferiores definidas como receptoras *ministeriales* de ese poder. En sentido inverso, con la fórmula *ascending thesis*, Ullmann pretendió explicar la estructura de las teorías que colocan el origen del poder en la base de la pirámide, es decir en el pueblo, que lo transfiriere a instancias superiores entendidas no como sede originaria, sino como simples ejecutoras de ese poder recibido por concesión.

Dentro de este esquema piramidal, descendente o ascendente, el papel protagónico en la formación de la *descending thesis* fue atribuido por Ullmann predominantemente al *ius canonicum*, es decir al corpus jurídico emanado del papado medieval. Ese corpus habría dominado —al menos como cuerpo teórico— en las ideas políticas de Occidente hasta mediados del siglo XIII. En cambio Ullmann atribuye un protagonismo exclusivo en la constitución de la *ascending thesis* a la recepción medieval de los *libri morales* de Aristóteles, es decir a la *Ethica Nicomachea* en la versión de Roberto Grosseteste traducida en torno del 1248 y en especial a la recepción de la *Politica* en la versión de Guillermo de Moerbecke traducida entre 1260 y 1265. La revolución copernicana que según Ullmann produjo Aristóteles al contribuir a invertir la pirámide política teocrática, habría sido algo así como el prelude del pensamiento político moderno<sup>5</sup>.

La historiografía del pensamiento político medieval ha conocido recientemente algunos intentos de atenuar el alcance de estas tesis de Ullmann.

<sup>5</sup> Cfr. W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1978 (en la ed. española, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1961, pp. 235 ss.); id., *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, 1975 (en la ed. española, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983, pp. 152 ss.).

Las críticas a su modelo, articulado en *descending* y *ascending thesis*, no han sido motivadas solamente por la gran extensión del periodo de diez siglos de ideas políticas al que ha aplicado un *modelo de interpretación único*, sino sobre todo por su atribución de carácter exclusivo y revolucionario al papel desempeñado por los tratados aristotélicos en lo que llama el nuevo desarrollo del pensamiento político a partir de mediados del siglo XIII. Pues Ullmann estereotipa la *ascending thesis*, es decir la nueva dirección que asume el pensamiento político a partir de ese momento, como un nuevo comienzo —o según su propia formulación, como una suerte de *Umwertung aller Werte*<sup>6</sup>— de la teoría política, y lo explica recurriendo solamente a una única fuente teórica: las ideas ético-políticas de Aristóteles. Según sus críticos, Ullmann habría establecido una relación causal demasiado estrecha entre la recepción de Aristóteles y las tesis políticas medievales ascendentes. Ello habría introducido falsos clichés y, consecuentemente, errores de interpretación en la historiografía de las teorías políticas de la Edad Media<sup>7</sup>.

Un examen científico de ambas posiciones exigiría un cuidadoso y detenido análisis histórico, sistemático y textual que excede holgadamente los límites de esta exposición. Es verdad que es difícil concentrar en una sola corriente intelectual, es decir en el aristotelismo, toda la estructura y el fundamento teórico de la *ascending thesis*. También es verdad que es difícil reducir las teorías anteriores y posteriores al siglo XIII a un único modelo, articulado solamente en las categorías *ascending* y *descending thesis*. Y también debe admitirse que a partir del siglo XIII la influencia ejercida por Aristóteles no sólo afectó a la teoría política naturalista, pues en ese momento aparece una gran variedad de teorías, no sólo ascendentes, sino también descendentes. Con todo, a pesar de las críticas recibidas por Ullmann<sup>8</sup>, a partir del conocimiento de la *Politica* hay dos hechos nuevos e incontrastables que merecen la atención del historiador. En primer lugar, un considerable incremento de la literatura política, tanto de corte teocrático como antiteocrático y naturalista. Y en segundo lugar, el evidente surgimiento de

<sup>6</sup> Cfr. W. Ullmann, "Some observations on the medieval evaluation of the 'Homo naturalis' and the 'christianus'", en *L'Homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge* (Actes du premier congrès international de philosophie médiévale), Louvain-Paris, 1960, p. 149.

<sup>7</sup> V. Antony Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, 1996, espec. en pp. 17 y 30, y particularmente Cary Nederman, "Nature, Sin and the origins of society: The ciceronian tradition in medieval political thought", en *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 3-26; id., "Aristotelianism and the origins of 'political science' in the twelfth century", *ibid.*, 52 (1991), pp. 179-194 y "The meaning of 'Aristotelianism' in medieval moral and political thought", *ibid.*, 57 (1996), pp. 563-585. Recientemente Nederman ha publicado un libro titulado *Medieval Aristotelianism and its limits*, Aldershot, UK/Brookfield, USA, 1997, en el que reúne sus trabajos sobre el tema.

<sup>8</sup> Sin duda, esas críticas han sido dirigidas sobre uno de los flancos más débiles de la producción de Ullmann, concerniente a un problema de historia de la filosofía como lo es la recepción de Aristóteles. Pero esas críticas no desmerecen su contribución a la reconstrucción de los fundamentos teóricos de la *descending thesis* a partir de su valiosa exégesis de los documentos del derecho canónico medieval.

una nueva orientación del pensamiento político medieval que se percibe en la aparición de la llamada teoría política naturalista y laica. Aunque esta nueva orientación no monopolizó la teoría política medieval ni fue exclusivamente aristotélica, ella tuvo lugar en coincidencia cronológica con la recepción de los *libri morales* de Aristóteles. Ese nuevo rumbo no pudo originarse solamente en la coincidencia cronológica, sino que debió generarse en virtud de influencias teóricas. De allí que deba presumirse que haya sido el contenido del pensamiento político de Aristóteles, que apareció precisamente en ese momento, el que ejerció su influencia sobre esos dos hechos<sup>9</sup>.

Es obvio que del mismo modo como algunas afirmaciones de Ullmann pueden haber facilitado la fabricación de falsos estereotipos de la historiografía del pensamiento político medieval, también una excesiva generalización de las contratesis de sus críticos puede conducir a cristalizar estereotipos que pasen por alto el verdadero valor de la influencia de Aristóteles en el desarrollo que tomó la teoría política a partir de la segunda mitad del siglo XIII. Más allá de esas consideraciones, de las que no me ocuparé aquí, hay un aspecto del pensamiento aristotélico que sí constituyó una efectiva y decisiva influencia en el pensamiento político medieval y que es diferente de los planteos de Ullmann y de sus críticos. No se trata de su influencia sobre los tratados políticos en relación con la formación de teorías políticas ascendentes, sino de su influencia en textos que se ocuparon de la clasificación de las ciencias prácticas y que procuraron: (1) definir y justificar el lugar de la *politica* dentro del esquema de las ciencias; (2) diferenciar la *politica* de las otras ciencias prácticas contenidas en ese esquema y entenderla a partir de su diferenciación respecto de esas otras dos ciencias prácticas y (3) fundamentar el carácter científico de la *politica* como ciencia práctica. En síntesis, al momento de colocar la *politica* dentro del sistema científico de clasificación de las ciencias, el conocimiento de los textos de Aristóteles fue una *conditio sine qua non* para que la *politica* asumiera carácter científico dentro del esquema tripartito de las ciencias prácticas. Las observaciones de Alberto en su comentario a la *Politica* en relación con ese problema constituyen un testimonio del modo como el conocimiento de ese texto contribuyó a cimentar la dimensión de la *politica* como ciencia.

### 3.- La *politica* dentro de la *philosophia practica* en el mundo latino hasta el siglo XIII

De la *Politica* de Aristóteles surgen fundamentalmente cuatro características de la *philosophia practica* que afectan a su organización interna

<sup>9</sup> En un trabajo reciente: "Die Bedeutung der aristotelischen 'Politik' für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft" (en Jürgen Miethke, ed., *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München, 1992, pp. 153 ss.), Tilman Struve subraya dos ámbitos específicos sobre los que se ejerció esa influencia: (1) la pertenencia natural del hombre a la comunidad estatal y (2) la estructura interna de esta comunidad.

y a las relaciones que la *politica* mantiene con la *ethica individualis* y con la *oeconomica*. En primer lugar, Aristóteles caracteriza cada una de esas partes como ámbitos dentro de los cuales se verifican relaciones de subordinación entre un sujeto que manda y otro que obedece<sup>10</sup>. En segundo lugar, esos vínculos de subordinación son específicos de cada parte y diferencian cualitativamente a las partes entre sí<sup>11</sup>. En tercer lugar, existe una primacía histórico-genética de la *ethica* sobre la *oeconomica* y de la *oeconomica* sobre la *politica*; pero al mismo tiempo existe una primacía ontológica de la *politica* sobre la *ethica* y sobre la *oeconomica*, primacía que es equivalente a la primacía del todo sobre las partes y que transforma a la *politica* en polo hacia el cual tienden los fines de las otras dos partes de la *philosophia practica*<sup>12</sup>. En cuarto lugar, aunque en la *ethica* y la *oeconomica* no se verifican relaciones políticas en sentido estricto, sin embargo, durante el proceso de formación de las relaciones propias del individuo en la *ethica* y de la casa en la *oeconomica*, esas dos partes adquieren una dimensión política, pues tienden a la constitución de la *pólis* como la comunidad más perfecta; por ello la *politica*, como ciencia arquitectónica, se sirve de ellas para efectivizar los fines de la *pólis*<sup>13</sup>. Esta primacía de la *politica* otorga unidad sistemática a las tres partes de la *philosophia practica*, supera el aislamiento entre ellas y coloca a la politicidad propia de la tercera parte como fundamento de esa unidad.

Durante casi ocho siglos, desde fines del siglo V hasta poco después de mediados del siglo XIII, la Edad Media también conoció un esquema tripartito de la *philosophia practica*. Aunque con algunas variantes terminológicas, este esquema estaba articulado en *ethica individualis*, *oeconomica* y *politica*. Sin embargo la Edad Media no parece haber recibido este esquema de Aristóteles —por lo menos por vía directa—, ya que si bien el espíritu de la tripartición responde al pensamiento aristotélico, Aristóteles nunca llegó a formular la expresión literaria que presenta la *philosophia practica* dividida en esas tres ciencias<sup>14</sup>. Posiblemente el esquema

<sup>10</sup> Cfr. *Politica*, 1252a 10 ss. Los vínculos de subordinación afectan incluso la parte de la *philosophia practica* en la que esos vínculos parecen difícilmente verificables: la ética individual, en la que el alma debe gobernar al cuerpo y el intelecto debe gobernar las tendencias del apetito: "Anima quidem corpori enim dominatur despotico principatu, intellectus enim appetitui politico et regali. In quibus manifestum est, quod secundum naturam et expediens corpori regi ab anima, et passibili parti ab intellectu, et parte rationem habente; ex aequo autem aut e contrario, nocivum omnibus. Iterum in homine et in aliis animalibus similiter se habet..." (*ibid.*, 1254b 1-10).

<sup>11</sup> "Quicumque igitur quidem existimant politicum et regalem et oeconomicum et despoticum, idem non bene dicunt" (*ibid.*, 1252a 7 ss.).

<sup>12</sup> "Quoniam omnem civitatem videmus communitatem quamdam existentem, et omnem communitatem boni alicuius institutam; eius enim quod videtur boni gratia, omnia operantur omnes: manifestum quod omnis bonum aliquod coniecturat. Maxime autem principalissimum omnium maxime principalis, et omnes alias circumplectens. Haec autem est quae vocatur civitas, et communicatio politica" (*ibid.*, 1252a 1-6).

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Los historiadores se rehúsan a atribuir a Aristóteles esa tripartición. Por ejemplo:

tripartito fue formulado como esquema por comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, y de ellos fue quizá recibido por Boecio<sup>15</sup> y Casiodoro<sup>16</sup>, que fueron quienes introdujeron ese esquema en el mundo latino en los siglos V y VI. A partir de Boecio y Casiodoro el proceso de transmisión del esquema tripartito de la *philosophia practica* muestra una complejidad de aspectos que es imposible reproducir aquí. A efectos de facilitar la percepción del hilo argumentativo que intento reconstruir es necesario simplificar la presentación de ese proceso de transmisión del esquema tripartito durante ese largo período reduciéndolo a dos afirmaciones fundamentales:

La primera afirmación se resuelve en una constatación histórica. La tripartición que logró repercusión en el mundo medieval hasta el siglo XIII no fue la de Boecio, sino la que poco después formula Casiodoro en *moralis, dispensativa y civilis*. La tripartición de Casiodoro hace una carrera triunfal hasta la primera mitad del siglo XIII<sup>17</sup>. De hecho, se trata de la misma tripartición que retomará literalmente Isidoro de Sevilla<sup>18</sup> y que después de él atraviesa toda la Edad Media hasta Hugo de San Víctor en el siglo

“Cette tripartition paraît remonter, en dernier lieu, à Aristote” (cfr. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Introduction, texte établi et commenté par John Whittaker et traduit par Pierre Louis, Paris, 1990, p. 81). La misma duda en L. Baur, *Dominicus Gundissalinus. De divisione philosophiae*, Münster, 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 2-3), p. 310. Véase además F. Volpi, “Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotelisme”, en *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote* (Sous la direction de Pierre Aubenque, publiées par Alonso Tordesillas), Paris, 1993, esp. p. 465, n. 11 y también Claude Lafleur, “L’Introduction à la Philosophie *Ut testatur Aristotiles* (vers 1265-1270)”, en *Laval théologique et philosophique*, 48 (1992), p. 103, n. 45. En efecto, el pasaje de *Eth. Nic.*, VI, 9 1142a 9 sugiere esa división, pero no la formula explícitamente: “Quamvis forte non est hoc [bonum individuale] sine oeconomica, neque sine urbanitate [i.e. sine politica]”. Del mismo modo, aunque desconocida en la Edad Media, la *Ethica Eudemia*, 1218b 13 ss. se refiere a la distinción entre *politiké, oikonomiké y phrónesis*, pero sin mencionar la *ethica individualis*.

<sup>15</sup> “Practicae vero philosophiae... triplex est divisio; est enim prima quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat augeatque virtutibus, nihil in vita admittens quo non gaudeat, nihil faciens paenitentium; secunda vero est quae rei publicae curam suspiciens cunctorum saluti suae providentiae sollertia et iustitiae libra et fortitudinis stabilitate et temperantiae patientia medetur; tertia vero, quae familiaris rei officium mediocri componens dispositione distribuit” (*In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. G. Schepss/S. Brand, CSEL 48, Vindobonae-Lipsiae, 1906, p. 9).

<sup>16</sup> “Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus appetitur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, domesticarum rerum sapienter ordo dispositus. Civilis dicitur, per quam totius civitatis administratur utilitas” (*De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, III, en Migne, PL, 70, col. 1169).

<sup>17</sup> Sobre el problema véase mi trabajo, “Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la *politique* et leur rôle dans la réception de la *Politique* d’Aristote” (esp. nota 29), presentado en el coloquio de Louvain-La-Neuve (12-14 septiembre de 1998) sobre *L’élaboration du vocabulaire philosophique du Moyen Âge* (en prensa).

<sup>18</sup> “Moralis dicitur, per quam vivendi mos honestus appetitur et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, cum domesticarum rerum sapienter ordo disponitur. Civilis dicitur per quam totius civitatis utilitas administratur” (*Etymologiae... Libri XX*, II, 24. 16, en Migne, PL, 82, col. 142).

XII<sup>19</sup> hasta aparecer incluso literalmente en textos datados hacia 1250<sup>20</sup>.

La segunda afirmación se resuelve en una constatación doctrinal: las presentaciones de la tripartición que aparecen en esta larga tradición de casi ocho siglos presentan diferencias radicales respecto del modo como Aristóteles tipifica las tres ciencias prácticas y sus relaciones, es decir, en todas ellas está ausente el vínculo de subordinación propio de cada parte de la *philosophia practica*, ellas no diferencian los vínculos que definen la situación del individuo en cada una de las tres partes, obvian el primado lógico-ontológico de la *politica* sobre la *ethica individualis* y la *oeconomica* y el primado histórico-genético de la *ethica* y la *oeconomica* sobre la *politica* y pasan por alto la unidad sistemática de la *philosophia practica* presentándola totalmente despolitizada.

Las mismas falencias teóricas reflejadas por esa situación se perciben en textos de autores de la primera mitad del siglo XII, por ejemplo Guillermo de Conches<sup>21</sup> y Honorio de Autun<sup>22</sup>, cuyas formulaciones de la tripartición

<sup>19</sup> "Practica dividitur in solitariam, privatam et publicam. Vel aliter: In ethicam, oeconomiam et politicam, vel aliter: moralem et dispensativam et civilem. Una est solitaria, ethica et moralis. Una rursus privata, oeconomica et dispensativa. Eademque publica, politica atque civilis. Oeconomus interpretatur *dispensator*. Inde oeconomica dicta est dispensativa. Pólis Graece, Latine civitas dicitur, inde politica dicta est, id est civilis. Quando ethicam partem constituimus practicae, stricte accipienda est ethica in moribus uniuscujusque personae, et est eadem quae solitaria. Solitaria igitur est quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat atque virtutibus, nihil in vita admittens, quo non gaudeat, nihilque faciens poenitendum. Privata est, quae rei familiaris officium mediocri componens dispositione distribuit. Publica est, quae reipublicae curam suscipiens cunctorum saluti suae providentiae solertia et justitiae libra, et fortitudinis stabilitate et temperantiae patientia medetur. Solitaria igitur convenit singularibus, privata patribusfamilias, politica rectoribus urbium. Practica actualis dicitur, eo quod res propositas operationibus suis explicet. Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus expetitur vel acquiritur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, cum domesticarum rerum sapienter ordo disponitur. Civilis dicitur, per quam totius civitatis utilitas administratur" (*Didascalion*, II, xx, en Migne, PL, 176, col. 759 s. El texto en *italica* pertenece a Boecio, el texto en *negrita* a Casiodoro).

<sup>20</sup> "De virtute politica est scientia quam Ysidorus vocat actualem, cuius partes apud ipsum sunt tres, moralis, dispensativa, civilis, quas nos dicimus monosticam, yeconomicam et politicam proprie dictam. Monostica sive *moralis* est scientia per quam nos vivendi honeste modum appetimus et per quam ad virtutem tendentia preparantur, et est scientia regendi se ipsum. Yconomica sive *dispensativa* est scientia per quam domesticarum rerum ordo disponitur sapienter, et est scientia regendi propriam familiam. Politica proprie dicta sive *civilis* est scientia per quam totius civitatis utilitas administratur" (cfr. Ms. Oxford Merton College C.2.12 [Coxe 261] fo. 67ra-69va, apud R. M. Gauthier, "Arnoul de Provence et la doctrine de la 'Fronesis', vertu mystique suprême", *Revue du moyen âge latin*, 19 (1963), p. 144). A pesar de que el autor dice tomar la tripartición de Isidoro de Sevilla, el texto en *italica* coincide con el texto de Casiodoro transcrito *supra*, en nota 16.

<sup>21</sup> "[Philosophiae] due sunt species: PRACTICA ET THEORICA. PRACTICE vero sunt tres species: *ethica* de instructione morum —ethis enim est mos—, *echconomica* id est dispensativa —unde echonomus id est dispensator— hec docet qualiter unusquisque propriam familiam debeat dispensare, *politica* id est civilis —polis enim est civitas— hec docet qualiter res publica tractetur" (cfr. Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, ed. Édouard Jeauneau, Paris, 1965, p. 60).

<sup>22</sup> "Philosophia igitur eorum quae sunt et non videntur, et eorum quae sunt et videntur

reiteran las mismas características presentes en la tripartición de la tradición iniciada por Casiodoro y Boecio. Incluso Domingo Gundisalino, cuya tripartición de la *philosophia practica* no depende de fuentes griegas o latinas, sino árabes<sup>23</sup>, intenta introducir alguna novedad respecto de las triparticiones latinas, sobre todo en lo referente a la necesidad de entender cada parte en términos de subordinación<sup>24</sup>, pero sigue considerando cada parte aislada de las otras, sin sistematicidad entre ellas, y cuando se refiere a la *politica*, en lugar de presentar elementos teóricos para estudiarla, la resuelve en una suerte de elenco de virtudes que debe poseer el rey<sup>25</sup>.

A diferencia de la lentitud con que el período que transcurre entre Boecio y el siglo XII había generado esquemas organizativos del conocimiento, ya desde mediados del siglo XII y, sobre todo, en la primera mitad del siglo XIII, se percibe la aparición de multitud de textos conocidos como *divisiones philosophiae*. Su objetivo es integrar orgánicamente los datos transmitidos por la tradición junto con los conocimientos filosóficos recientemente descubiertos. Esta situación se verifica en especial en textos provenientes del ambiente intelectual de los *magistri* de la Facultad de Artes de la Universidad de París<sup>26</sup> que han sido estudiados recientemente

---

vera comprehensio. Hujus duae sunt species: practica et theorica. Practicae vero sunt tres: ethica de instructione morum, ethos enim mos, ethononica (sic) dispensatura, ethononus enim est dispensator; politica, civilis, polis est civitas; haec docet qualiter respublica tractetur" (cfr. Honorius Augustodunensis, *Commentarius in Timaeum*, en PL 172, col. 245).

<sup>23</sup> Según Baur la tripartición de *Ethica Nicomachea*, 1142a 9 y de *Ethica Eudemia*, 1218b 13 habría sido recibida por la escuela de comentadores de Amonio y transmitida de él a los árabes. Gundisalino habría recibido la tripartición de los árabes, es decir, no sería dependiente de la tradición latina (cfr. Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus. De divisione philosophiae*, Münster, 1903, [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 2-3], pp. 310 s. y 312).

<sup>24</sup> "Quarum una est sciencia disponendi conversationem suam cum omnibus hominibus..., et hec dicitur politica sciencia et a Tullio 'civilis ratio' vocatur. Secunda est sciencia disponendi domum et familiam propriam..., et hec sciencia vocatur ordinacio familiaris. Tercia est sciencia, qua cognoscit homo ordinare modum proprium sui ipsius secundum honestatem anime sue..., et hec sciencia dicitur ethica sive moralis" (cfr. *ibid.*, p. 16, 7-19).

<sup>25</sup> "...politica [...] est pars ethice, in quo etiam docet, quas condiciones et dispositiones naturales oportet observare in filiis regum et in aliis ad hoc, ut ille in quo inuente fuerint eligatur ad regnum, deinde illum in quo fuerint, qualiter oportet morigerari, quousque perficiatur in eo virtus regia et fiat rex perfectus" (*ibid.*, p. 136).

<sup>26</sup> Cfr. Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe. siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal-Paris, 1988 e id., *L'enseignement de la philosophie au XIIIe. siècle. Autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109* (Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier), Turnhout, 1997. Ambos trabajos mencionan abundante bibliografía sobre el tema de las *divisiones philosophiae*. Me permito remitir asimismo a mis trabajos: "Die Rolle der Natur in den Commentarii in Libros Politicorum Aristotelis des Albertus Magnus", en *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 21/2 (Mensch und Natur im Mittelalter), ed. Albert Zimmermann, Berlin-N.York, 1992, pp. 685 ss. (versión esp.: "De la politica como 'scientia legislativa' a lo político 'secundum naturam'", en *Patristica et Mediaevalia XII* (1991), pp. 3-32) y "Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/

te, desde el punto de vista de su contribución a la ética, por Georg Wieland<sup>27</sup>.

En todos estos textos también se registra ausencia de sistematicidad y de relaciones recíprocas entre las partes de la *philosophia practica*. Además, un motivo permanente de estos textos es su insistencia en tipificar la ética individual —que las *divisiones* llaman *monastica* o *monostica*— en referencia directa al carácter unitario de su sujeto, el individuo, contrapuesto a la pluralidad de los sujetos de la *politica*<sup>28</sup>. Ello muestra una tendencia a considerar cuantitativamente las diferencias entre las partes, descuidando las características ontológicas que definen la naturaleza específica de cada una de ellas. Como consecuencia de esta ausencia de sistematicidad y de la consideración solamente cuantitativa de las diferencias entre las partes, la *philosophia practica* no se presenta como un sistema teórico integrativo de varias disciplinas mediante vínculos teóricos, sino como un conglomerado de disciplinas aisladas entre sí. Además, las *divisiones* siempre identifican cada una de las partes de la *philosophia practica* con algún texto conocido que mencionan como contenido teórico de esa parte. Por ese motivo ellas identifican la tercera parte —*civilis* o *politica*—, con un corpus textual concreto: las *leges* del derecho romano y los *decreta* del derecho canónico<sup>29</sup>. De ese modo, la ecuación *politica* = *lex* resuelve la *politica* en la ley positiva y la transforma en una disciplina distinta del contenido *teórico-filosófico* que la *politica* tenía en el sistema aristotélico<sup>30</sup>. Como consecuencia de esta falta de sistematicidad, de la consideración cuantitativa de las diferencias entre sus partes y de la identificación de la *politica* con la *lex*, la *philosophia practica* vuelve a fallar como sistema integrativo de varias disciplinas mediante vínculos teóricos y sigue siendo un conglomerado de disciplinas

1240. Zur Deutung des anonymen Studienplans Hs Ripoll 109", en *Theologie und Philosophie*, 69 (1994), pp. 34 ss.

<sup>27</sup> Cfr. Georg Wieland, "L'émergence de l'éthique philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle, avec une attention spéciale pour le Guide de l'étudiant parisien", en C. Lafleur, *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle...*, ut supra, nota 26, pp. 167 ss.

<sup>28</sup> El prototipo de la concepción de la *philosophia practica* propio del ambiente artista puede leerse en un texto de Oliverus Brito: "Practica [philosophia] dividitur in monasticam, yconomicam et politicam. Monostica est quae ordinat hominem ad regimen sui, et dicitur a monos, quod est unus, et ycos, quod est scientia, quasi scientia unius ... Et hec datur ab Aristotile in Ethicis. Yconomica est que docet propriam familiam ordinare, unde yconomos grece, dispensator latine; vel dicitur ab Yconomo, huius scientie primitus inventore. Et hec a Tullio libro suo De Officiis enodatur. Politica nominatur que docet regere populos et civitates, unde dicitur a polis, quod est civitas vel pluralitas. Et hec traditur in legibus et decretis" (Ms. Oxford, Bodleian Library, Corpus Christi College, 283 fol. 151 ra-b; tomo el texto de R. A. Gauthier, ut supra, n.20, pp. 143-144).

<sup>29</sup> Cfr. supra, nota 28.

<sup>30</sup> Para el problema de la interpretación jurídica de la *politica* véase mi artículo "Giuridicità della 'scientia politica' nella riflessione politica degli artisti nella prima metà del secolo XIII", en *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Moral and political philosophies in the Middle Ages* (Actes du IX<sup>e</sup>. Congrès International de Philosophie Médiévale), N.York-Ottawa-Toronto, 1995, Vol. I, pp. 332-341.

aisladas entre sí. Georg Wieland ha señalado que la característica fundamental de las *divisiones philosophiae* es su presentación de la *philosophia practica* articulada en una *triplex divisio*, despolitizada y sin relación entre sus partes <sup>31</sup>.

A pesar de estas falencias teóricas, estos textos de la primera mitad del siglo XIII son importantes desde el punto de vista histórico por tres motivos: en primer lugar, porque ellos son la culminación del proceso de transmisión histórica de una concepción de la *philosophia practica* propia de la tradición que se remonta hasta Boecio y Casiodoro; en segundo lugar, porque ellos reflejan la misma concepción asistemática y despolitizada de la *philosophia practica* que presenta esa tradición y en tercer lugar, porque esa concepción, pobre en lazos conceptuales, es la que hacia 1250 encuentra Alberto Magno cuando escribe el *Super Ethica*. En síntesis, en la concepción de la *philosophia practica* que predomina en la primera mitad del siglo XIII culmina la tradición anterior que es retomada por Alberto para superarla. La tripartición formulada por las *divisiones* refleja una gran paradoja: por una parte, ella es expresión de un esquema tripartito que, como tal, nunca había sido formulado así por Aristóteles, pero que responde bien al espíritu de su filosofía; por la otra, ella delata una suerte de "vacío" de aristotelismo, pues presenta un frágil sistema teórico, muy lejano de la sólida estructura de relaciones que Aristóteles había establecido entre las tres partes de su *philosophia practica*. Este frágil sistema teórico es, precisamente, el que encuentra Alberto cuando escribe su *Prologus* al *Super Ethica*.

#### 4.- El intento de sistematización de la *philosophia practica* en el *Prologus* de Alberto Magno al *Super Ethica*

En el *Prologo* a su tratado *Super Ethica*, escrito entre 1248 y 1252, Alberto plantea cinco problemas concernientes a la cientificidad, a la unidad, al tema, al fin y al modo de la *scientia moralis*, es decir de la *philosophia practica*. Cuando trata el problema de su unidad, pregunta *utrum disciplina moralis sit una* <sup>32</sup> y menciona un argumento que atenta contra esa unidad:

"...hay tres ciencias acerca de las costumbres de los hombres, la moral [individual], la económica y la política o [ciencia] de la ley positiva; del mismo modo como ellas se diversifican en cuanto a los *tratados*, así también se diversifican en cuanto a los *finés*, pues el fin de la moral es la felicidad, el de la económica las riquezas y el de la civil la tranquilidad de la cosa pública; difieren también en cuanto a la *materia*, porque de la primera es

<sup>31</sup> Georg Wieland, *Ethica - Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, 1981 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, NF XXI), pp. 95 s.

<sup>32</sup> Cfr. *Alberti Magni Super Ethica. Commentum et Quaestiones*, en *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XIV, pars I-II, ed. W. Kübel, Münster, 1968 ss., p. 2 a.

el bien humano, de la segunda la casa y la ciudad de la tercera. En consecuencia no parece que estas tres convengan bajo una ciencia"<sup>33</sup>.

Prácticamente, el argumento que presenta Alberto reproduce la misma concepción de la *philosophia practica* que transmite la tradición. Precisamente, la conclusión del argumento muestra una característica negativa de la *philosophia practica* que Alberto quiere refutar y superar: puesto que son tres los motivos por los cuales las tres ciencias se diversifican, la *philosophia practica* parece articularse en tres partes aisladas entre sí sin interrelación, con lo cual la unidad y la completitud de la *philosophia practica* queda desintegrada. Si a ello agregamos el hecho de que, según el argumento, cada parte se identifica con un tratado diferente, percibimos que todas esas características coinciden con la tipología de la *philosophia practica* presente en las *divisiones philosophiae*, es decir, con el prototipo de la tripartición que es formulado en la primera mitad del siglo XIII sobre la base de la herencia de la tradición que se remonta hasta Boecio y Casiodoro. Es como si, en este argumento, Alberto hubiera intentado concentrar todas las falencias y las lagunas con que toda la tradición presentó el problema.

Alberto asume una actitud muy crítica frente a esta concepción que disuelve la integridad de la *philosophia practica* y se propone superarla. De hecho, sobre el final del *Super Ethica*, Alberto parece hacer suya una idea de Aristóteles<sup>34</sup>, en la que éste exhorta a tratar los problemas de la *politica*, que es la última parte de la filosofía, para completar, a través de ese tratamiento, toda la enciclopedia del saber filosófico<sup>35</sup>. Se trata de un proyecto que Alberto empieza a efectivizar desde el *Prologus* del *Super Ethica*. Podemos sin embargo preguntar: ¿cómo es posible llevar adelante ese proyecto que exhorta a ocuparse de la *politica* sin contar con algún texto que informe acerca de su contenido?

Para realizar su tarea de tránsito desde esa concepción desintegrada de la *philosophia practica* hacia una concepción que la presente de modo completo y orgánico Alberto cuenta con escasos elementos. Por una parte, de la tradición que se remonta hasta Boecio y Casiodoro y que concluye en las *divisiones philosophiae* de la primera mitad del siglo XIII, recibe un esquema de la *philosophia practica* que la divide en tres partes aisladas y que no ofrece ninguna información acerca del contenido teórico de cada una de ellas o de sus posibles relaciones mutuas. Además conoce el texto de

<sup>33</sup> "...tres tradidit scientias de moribus hominum, scilicet moralem, oeconomicam et politicam vel legis positivam, et sicut istae tres diversificantur in tractatibus, sic differunt in finibus, quia moralis finis est felicitas, oeconomicae divitiae, civilis rei publicae tranquillitas; differunt etiam in materia, quia primae humanum bonum, secundae domus, tertiae civitas; ergo non videtur, quod istae tres conveniant sub una scientia" (ibid., p. 2b).

<sup>34</sup> "Relinquentibus igitur prioribus imperscrutabile, quod de legispositione, ipsos intendere magis melius forte et totaliter utique de politeia, ut ad potentiam [politicam?], quae circa humana, philosophia perficiatur" (*Et. Nic.*, 1181b 13).

<sup>35</sup> "...ut tota philosophia perficiatur ad potentiam, quae est circa humana, idest ad doctrinam humanorum, quia haec est ultima pars philosophiae et completa ea completur tota philosophia" (ut supra, nota 32, p. 794a).

la *Ethica Nicomachea* que está comentando. En el Libro I de este tratado aristotélico puede informarse acerca del carácter arquitectónico de la *politica* como disciplina hacia la que se ordenan los fines de las otras dos partes de la *philosophia practica*<sup>36</sup>. Sin embargo, estas referencias solo se entienden a la luz de la *Politica*, aún desconocida. Del libro VI recibe algunas breves referencias a la *oeconomica*<sup>37</sup>, pero que son insuficientes para determinar su contenido teórico o sus relaciones con las otras partes de la *philosophia practica*. Y del libro X recibe algunas referencias al contenido de la *politica*, que sugieren una identificación de la *politica* con la doctrina de la ley<sup>38</sup>, pero que, por ello mismo, también son insuficientes como especificativas del contenido teórico de la *politica*. Además sabe, con seguridad porque se trata de una información bien difundida desde Gundisalino hasta algunas *divisiones philosophiae* que le son cronológicamente cercanas, que existe un texto aristotélico acerca de la *politica*<sup>39</sup>, pero ignora su contenido, si bien puede presumir que ese contenido es el sugerido hacia el fin de la *Ethica Nicomachea*, es decir, una doctrina de la ley.

A pesar de que los elementos con que cuenta son escasos, Alberto responde con una interesante doctrina *sistemática*, fabricada con recursos teóricos propios. Esa doctrina constituye un intento de que cada una de esas partes pueda superar su aislamiento y, en consecuencia, de que la *philosophia practica* pueda recuperar su unidad. En otros términos: Alberto pre-

<sup>36</sup> "Utente vero hac reliquis practicis disciplinarum, amplius autem legem ponente, quid oportet operari et a quibus abstinere, huius finis complectitur utique eos qui aliarum, quapropter hic utique erit humanum bonum" (*Et. Nic.*, 1094b 4 ss.).

<sup>37</sup> *Ibid.*, 1141b 22 ss.

<sup>38</sup> "Leges autem politicis operibus assimilantur" (*ibid.*, 1181a 23).

<sup>39</sup> Muchos textos muestran que los *magistri artium* sabían que Aristóteles había escrito un tratado sobre la ciencia política. D. Gundissalinus, en la mitad del siglo XII, identifica una parte de la *philosophia practica*, la *scientia gubernandi civitatem* - o *civilis ratio* - con la *politica*, que habría sido tratada "in libro Aristotelis, qui *politica dicitur*" (cfr. L. Baur, *Dominicus Gundissalinus...*, ut supra, nota 23, p. 136). Más tarde, hacia mediados del siglo XIII, el texto conocido como *Sicut dicit Ysaac*, atribuido por Grabmann a Nicolás de París (cfr. M. Grabmann, "Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts", en *id.*, *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. I, München, 1926, p. 244) y luego considerado anónimo por C. Lafleur (cfr. *Quatre introductions...*, ut supra, nota 26, p. 391, nota 12) sugiere también su sospecha acerca de la existencia de la *Politica* ("*Yconomica dicitur ab yconos quod est dispensatio quando aliquis bene scit dispensare proprie familie, propriis filiis et filiabus, famulis et famulabus. Politica dicitur a 'polis', quod est civitas, secundum quod huius prelati dicuntur regere civitates ut prepositi et alii. Due ultime partes scilicet yconomica et politica, sicut quidam dicunt, traditur in legibus et decretis, alii dicunt, quod traditur a Tullio in libro de officiis. Alii dicunt, quod Aristoteles fecit in lingua arabica quandam scientiam de hoc, que nobis adhuc non est translata*"; cfr. Martin Grabmann, "Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts", en *Mittelalterliches Geistesleben...*, pp. 245-246). Lo mismo sucede con el ms. anónimo Bruges, Bibliothèque de la Ville 496, fol. 80 ra, también del ambiente artista, para el que la *politica* habría sido tratada por Aristóteles en un libro en el que "*composuit scientiam de hiis*" (cfr. Gauthier, "Arnoul de Provence...", ut supra, nota 20, pp. 141-142).

tende introducir sistematicidad y conceptualidad en un esquema donde la sistematicidad y los conceptos están ausentes. Para ello procede en dos momentos. En el primero intenta vincular las tres ciencias desde arriba hacia abajo, es decir desde la ética individual hacia la política, y en el segundo procura vincularlas desde abajo hacia arriba, es decir desde la política hacia la ética individual.

En relación con el primer momento, dice que la *ethica individualis* es *scientia* que transmite principios morales, es decir que ofrece principios a la *oeconomica* y a la *politica*. Éstas no transmiten principios, sino que se ocupan *del uso* de los principios recibidos de la *ethica individualis* en casos especiales. Así, la *oeconomica* y la *politica* toman los principios ofrecidos por la *ethica individualis*, y porque proceden a partir de los mismos principios (*ex eisdem principiis*), puede decirse que las tres *reducuntur ad unam scientiam*<sup>40</sup>. Sin embargo, aunque esos principios proceden de la misma ciencia, cada una se regula por esos principios de manera diferenciada (*nec omnes per eadem principia regulantur*) y según la especificidad de cada una de ellas<sup>41</sup>, lo que permite salvar su diversidad, pero siempre dentro de la unidad de la fuente de donde todos los principios proceden. La procedencia de todos los principios a partir de la *ethica individualis* permite a Alberto vincular las tres partes de la *philosophia practica* desde arriba hacia abajo, desde la *ethica individualis* como *scientia* que ofrece principios hacia la *oeconomica* y la *politica* que usan de ellos.

Poco más abajo, en la quinta cuestión, Alberto vincula nuevamente las tres partes, pero ahora lo hace desde abajo hacia arriba. Para ello vuelve a utilizar criterios propios, o mejor, utiliza recursos aristotélicos pero adaptados según sus propios criterios, ya que no conoce aún la *Politica*. Primero explica la identificación de la *politica* con la *lex positiva*, identificación que había sido transmitida sin justificación por la tradición de las *divisiones*. Lo hace tomando una sugerencia del Libro X de *Ethica Nicomachea*, que acerca estrechamente la *politica* a la *lex*. La *politica* se identifica con la *lex*, dice Alberto, porque ésta es el instrumento coactivo a que recurre toda la *philosophia practica* para obligar al cumplimiento de las prescripciones de la *ethica individualis*. Ésta es una ciencia *persuasiva*, no *coactiva* como la *politica*; ese carácter persuasivo la revela impotente para obligar a cumplir el fin de la ética individual: *ut boni fiamus*. Así, la vinculación entre las partes de la *philosophia practica* se realiza ahora desde abajo hacia arriba, porque la *politica* en cuanto doctrina de la *lex* obliga, por medio de su *modus*

<sup>40</sup> "Tres autem sunt partes huius [scientiae] secundum commentatorem arabem sic differentes, quod in morali traduntur principia moralium...., in aliis autem duabus traditur exercitium morum secundum usum illorum principium in specialibus casibus... Sic ergo hic traduntur principia, quibus illae utuntur; quarum una docet, qualiter convivendum sit domesticis, altera, qualiter convivendum sit civibus. Et sic planum est, quod reducuntur ad unam scientiam communem, ex quo ex eisdem principiis procedunt" (ut supra, nota 32, pp. 2b-3a).

<sup>41</sup> "...nec omnes per eadem principia regulantur in regimine domus et sui ipsius et civitatis, sed per diversa" (ibid.).

*coactivus*, a cumplir los preceptos de la ética individual, cuyo *modus* es sólo *persuasivus*<sup>42</sup>.

Independientemente del éxito teórico de Alberto en su tarea de vincular las tres partes de la *philosophia practica*, es particularmente interesante analizar el significado histórico de la crítica de Alberto a esa concepción asistemática de la filosofía moral, pues se trata no sólo de un gran esfuerzo tendiente a sistematizar e integrar las partes de la *philosophia practica* que la tradición presenta aisladas, sino de fundamentar y justificar el lugar de la *politica* dentro de ese esquema. En otros términos: Alberto intenta recuperar la unidad de la *philosophia practica* mediante la determinación de los vínculos teóricos internos entre esas partes, intenta colocar cada parte en su lugar definiendo su función dentro del tríptico integral de la *philosophia practica*, y por último intenta explicar la identificación de la *politica* con la *lex*, explicación que encuentra en el carácter coactivo de la ley. Se trata, en síntesis, de un gran esfuerzo por encontrar *las causas*, tanto del lugar y de la función que cada parte tiene en el esquema, como del esquema como todo, lo que es lo mismo que transformar lo que aún no es ciencia —porque carece de sistematicidad y de organicidad y porque ignoramos sus causas—, en una estructura científica y sistemática especificada por su carácter de todo integral y por el conocimiento de las causas que fundamentan esa totalidad.

## 5.- El significado de la recepción de la *Politica* en el *Commentarium* de Alberto a la *Politica* de Aristóteles

El *Commentarium in Octo Libros Politicorum Aristotelis* de Alberto ha sido caracterizado como una obra en la que su autor no se propone exponer su propio pensamiento<sup>43</sup>. De hecho, en un célebre pasaje con el que cierra este texto, el mismo Alberto se encarga de subrayar expresamente que, en sus comentarios de obras de Aristóteles, su propósito de ninguna manera ha sido exponer sus propias ideas —*numquam de meo dixi aliquid*—, sino que se ha limitado a presentar, *quanto fidelius*, las opiniones del Filósofo<sup>44</sup>. Es muy posible que éste haya sido el motivo por cual esta obra ha despertado

<sup>42</sup> "...modus huius, in quantum est utens, est persuasivus, in quantum est docens, est demonstrativus sicut cuiuslibet alterius scientiae. Et hic modus sufficit ad scire, in quantum est docens, sed non in quantum utens. Et ideo nec moralis nec oeconomica sufficit ad illum finem qui est, 'ut boni fiamus', sine legislativa, quae cogit" (ibid., p. 4b).

<sup>43</sup> Por ejemplo en J. Dunbabin, "The reception and interpretation of Aristotle's Politics", en: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 724.

<sup>44</sup> "Nec ergo dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt et rationes et causas adhibendo... numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui" (*D. Alberti Magni Commentarii in Octo Libros Politicorum Aristotelis*, en: *B. Alberti Magni Opera Omnia*, ed. A. Borgnet, Paris, 1891, vol. VIII, p. 803).

do, hasta hoy, un escaso interés entre los estudiosos<sup>45</sup>. Sin embargo, aunque no escribió un prólogo a su comentario, éste es antecedido por un texto de carácter propedéutico, estructuralmente independiente del comentario propiamente dicho —una suerte de proemio, que en la edición de Borgnet ocupa apenas cuatro columnas— y que bien puede ser considerado como una exposición de las propias ideas de Alberto presentadas y construidas haciendo uso exclusivamente de recursos teóricos propios<sup>46</sup>.

En ese proemio Alberto presenta su concepción de la *politica* de modo sintético y arquitectónico. Para ello se apoya en diversos autores árabes y latinos, incluso en el mismo Aristóteles, pero en ningún momento cita textualmente la *Politica*, de modo de salvar la independencia entre las ideas que expone como propias y el texto que debe comentar. Es verdad que a pesar de ello, en algunas de sus afirmaciones se puede percibir la influencia de ese tratado aristotélico. Pero si en ese proemio Alberto coincide con Aristóteles, esa coincidencia no atenta contra su intención de no actuar aún como comentador. Simplemente, Alberto hace suyas, sin mencionar su fuente, ideas aristotélicas que en este texto ejercen una influencia evidente sobre su nueva concepción acerca del significado de la integración de la *politica* dentro del esquema de las tres ciencias prácticas. Y no podía ser de otra manera ya que, en rigor, la influencia aristotélica es, en este contexto, difícil de obviar, sobre todo si tenemos en cuenta que Alberto se encuentra frente a una situación que, desde el punto de vista histórico-teórico, es muy novedosa respecto de la situación en que se encontraba cuando escribía su prólogo al *Super Ethica*. Porque si bien ahora vuelve a decir lo suyo acerca de la *politica*, lo hace disponiendo de *toda* la información que acerca de ella le ofrecen los *libri morales* aristotélicos cuya recepción Occidente acaba de completar al conocer el texto de la *Politica* de Aristóteles.

En su comentario a la *Politica* Alberto introduce la doctrina del *intellectus adeptus*. Se trata de una doctrina acerca del modo y las condiciones en que se puede alcanzar la felicidad humana en los términos formulados por la “teología” filosófica del Libro X de la *Ethica Nicomachea*. De allí que la doctrina del *intellectus adeptus* se articule fundamentalmente en dos ejes: uno psicológico-cognoscitivo y otro ético-práctico, cada uno de ellos correspondiente a la propia lectura que hace Alberto del *De anima* y de la

<sup>45</sup> Una reciente actualización del estado de los estudios sobre el comentario de Alberto a la *Politica* transcribe una lista de la escasa bibliografía dedicada al pensamiento político de Alberto, cfr. José R. Pierpauli, “Vorstellung eines neuen Editions- und Forschungsprojekts zur *Politik* des Albertus Magnus”, en *Bulletin de Philosophie Médiévale* 40 (1998), pp. 73-75.

<sup>46</sup> En glosas del siglo XV a la *Politica*, por ejemplo, esta *pars proemialis* también fue leída como expresión no de las ideas de Aristóteles, sino de las propias ideas políticas de Alberto: “Et ratio istius divisionis secundum Albertum, quia consideratio hominis secundum naturam est triplex, scilicet in supposito, in domo et in civitate...”, cfr. P. Czartoryski, “Gloses et commentaires inconnus sur la Politique d’Aristote d’après les MSS de la Bibliothéque Jagellone de Cracovie”, en *Mediaevalia philosophica polonorum*, V (1960), p. 17.

*Ethica Nicomachea* respectivamente. Con la expresión *intellectus adeptus* Alberto se refería a la situación en la que se alcanza el logro de un estado intelectual equivalente a la unión del alma humana con el intelecto agente separado. En ese estado el alma está *coniuncta* con el intelecto agente; ello la coloca en una situación de visión contemplativa o sabiduría teórica, una suerte de *non plus ultra* de la existencia humana, es decir un fin que puede ser tipificado como efectivamente *último* en el orden humano<sup>47</sup>.

El aspecto más importante de esta doctrina es que ella habla de un estado de perfección en el orden de la realización de las posibilidades propiamente humanas que no es un estado que Alberto haya entendido en términos teológicos, sino como propio de los filósofos, es decir como estado caracterizado como *culminación de la vida filosófica*, pero que de ninguna manera excluye el fin de la otra vida, sino que es *anticipatorio de la felicidad que puede alcanzarse en la otra vida*. En suma, el *intellectus adeptus* es un estado exclusivamente humano y natural, completo, suficiente y autónomo en el orden puramente humano, que equivale a la llamada *plena felicidad intelectual*, un tema cuya importancia en relación con la polémica medieval acerca de la interpretación de la psicología y la ética aristotélica es vastamente conocida.

En su proemio a su comentario a la *Politica* Alberto argumenta en dos momentos. En el primero vuelve sobre el tema del *intellectus adeptus* y tematiza y subraya la idea de independencia y de *sufficiencia* intelectual resultante de ese conocimiento; y en el segundo momento pasa a la idea de independencia y *sufficiencia* resultante de la completitud de la *philosophia practica*, la cual a su vez se logra como consecuencia del conocimiento del contenido de *todas* sus partes. En otras palabras, en el primer momento Alberto tematiza la *sufficiencia* que alcanza el filósofo a través del conocimiento, y en el segundo ahonda y se concentra en la *sufficiencia* que alcanza la *philosophia practica* a través del conocimiento de todas y cada una de sus partes.

Alberto comienza su desarrollo del primer momento realizando una suerte de alegato en favor de la inmortalidad resultante del cultivo de la ciencia. Primero menciona un supuesto pasaje del *Almagesto* de Ptolomeo que opone el binomio *mortalidad-pobreza* al binomio *inmortalidad-riqueza*. Éstas, dice, son accesibles al hombre que cultiva la *scientia* y que posee el intelecto<sup>48</sup>. Alberto se refiere aquí a la recepción, por parte del alma

<sup>47</sup> "...cum omnes homines natura scire desiderant, finis desiderii est stare in intellectu divino: quia ultra illum non ascendit aliquis nec ascendere potest" (cfr. *De intellectu et intelligibili*, II, tr. un., c. 9, en la edic. de Borgnet, IX, p. 517b). Sobre el problema cfr. B. Mojsisch, "La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg", en *Archives de Philosophie* 43 (1980), pp. 675 ss. y especialmente A. de Libera, "Psychologie philosophique et théologie de l'intellect. Pour une histoire de la philosophie allemande au XIVe. siècle", en *Dialogue*, XXXI/3 (1992), pp. 377-397.

<sup>48</sup> "Ptolomaeus in *Almagesto* dicit, quod non est mortuus, qui scientiam vivificavit: nec fuit pauper, qui intellectui dominatus est, sive qui intellectum possedit" (Borgnet, VIII, p. 6a).

humana, de la luz del intelecto agente. Cuando el alma ha recibido lo inteligido por el intelecto agente se constituye el *intellectus adeptus* o intelecto adquirido, que se llama divino y gracias al cual el hombre es perfecto y se asemeja a Dios. A estas características agrega de inmediato quiénes son los que pueden llegar a esa situación y en qué consiste esa situación:

“todos los filósofos colocaron *la raíz de la inmortalidad* en el intelecto adepto”<sup>49</sup>.

Alberto insiste en el tema de la independencia de la filosofía fundamentándola en la idea de la autosuficiencia y de la riqueza de quien logra la plenitud cognoscitiva en el orden humano:

“He aquí otra causa en virtud de la cual [uno] tal no puede ser pobre: pues como el pobre no es autosuficiente, y [uno] tal, a causa de la posesión y la preferencia de todas las cosas bellas y buenas se basta a sí mismo para [alcanzar] cada una de las dos felicidades, es decir de la [felicidad] política y de la [felicidad] contemplativa, entonces no puede ser nunca pobre”.

y de inmediato añade que la nota que especifica a la filosofía es el autococonocimiento:

“Por otra parte, dice Isaac en el libro acerca de las *Definiciones*, que Platón, definiendo la filosofía, afirmó que la primera definición es el conocimiento de sí mismo”<sup>50</sup>.

En el segundo momento Alberto se desliza rápidamente desde la autosuficiencia del filósofo y de la filosofía como autoconocimiento, i.e. como ámbito que para conocerse, no necesita de nada fuera de sí misma, hacia la idea de *sufficientia* y *perfectio* resultantes de la completitud de la *philosophia practica* cuando ella es completada mediante el conocimiento de *todas* sus partes. Comienza mencionando las tres partes de la *philosophia practica*. Luego describe el contenido de cada una de ellas; para hacerlo desdobra, mediante la distinción entre *virtus hominis* y *virtus civis*, las relaciones que se verifican, por una parte, en la *ethica individualis* y por la otra las relaciones económicas —que se verifican en la *domus*— y las relaciones políticas —que se verifican en la *civitas*—<sup>51</sup>. Y concluye con una afirmación concer-

<sup>49</sup> “Ratio autem dicti est quod dicit Alfarabius in libro de *Intellectu et Intelligibili*, quod omnes Philosophi radicem immortalitatis vere posuerunt in intellectu adepto: secundum enim illum intellectum extendit se anima rationalis ad principia incorruptibilis veritatis: nec potest esse quod mortale sit, quod subiectum est incorruptibilis veritatis. Quia dicit Aristoteles in VI Ethicorum, quod unumquodque quod in aliquo est, est in eo secundum potestatem ejus cui inest, et non secundum potestatem ejus quod inest: et ideo si incorruptibilis veritas est in intellectu adepto, oportet quod et ipse incorruptibilis sit” (ibid.). El destacado en el cuerpo del artículo es mío.

<sup>50</sup> “Haec etiam causa quare talis pauper esse non posset: quia cum pauper sit non sibi sufficiens, et talis ex possessione et superpositione et pulchrorum et honorum omnium sibi sufficiat ad utramque felicitatem, politicam scilicet et contemplativam, pauper esse nunquam potest. Dicit autem Isaac in libro de *Diffinitionibus*, quod Plato diffiniens Philosophiam dixit, quod prima diffinitio est suiipsius cognitio” (ibid., p. 6a).

<sup>51</sup> “Est autem hominis consideratio triplex secundum naturam, scilicet in seipso, in

niente al texto de la *Politica* como condición para que la *philosophia practica* se constituya como sistema de conocimiento completo:

“en consecuencia, después de la perfección de los libros de la *Ethica*, con los cuales se enseña la virtud del hombre considerado en sí mismo... fue necesario encargarse de este asunto [i.e. de la *politica*], a fin de que la ciencia moral [i.e. la *philosophia practica*] fuera transmitida en forma completa: *ésa es la causa de esta obra* [i.e. de la *Politica*]”<sup>52</sup>.

Este texto revela con claridad la conciencia de Alberto respecto de la relevancia del conocimiento de la *Politica* para que la *philosophia practica* adquiera su completitud y con ella, su suficiencia como sistema teórico. Por ello insiste una vez más sobre esa *sufficiencia*:

“En esto [es decir en nuestro conocimiento de la virtud del hombre individual, del hombre en la casa y del hombre en la civitas] reside la *sufficiencia* de la doctrina moral, es decir, cuando se ha mostrado con evidencia [*quando ostensum est*] el modo como el hombre logra su virtud perfecta en sí mismo, en la casa y en la ciudad. De esto resulta el orden de esta ciencia... y la *sufficiencia* de este conocimiento”<sup>53</sup>.

Es fácil errar en la interpretación de la estrategia que ha intentado seguir Alberto al armar su proemio articulando en forma paralela, por una parte, la *perfectio* y la *sufficiencia* a la que se accede mediante el *intellectus adeptus* y por la otra la *perfectio* y *sufficiencia* que logra la *philosophia practica* mediante la integración en ella de la *Politica*, última parte de esa *philosophia practica*. Naturalmente, puede ser fuerte la tendencia a leer estos textos en un contexto de afirmación de la independencia del saber filosófico respecto de la teología. Sin embargo, parece más probable que Alberto haya utilizado las ideas de *perfectio* y de *sufficiencia* en el orden ético-gnoseológico para crear una analogía, es decir un recurso retórico para mostrar que del mismo modo como el filósofo alcanza una situación

---

domo et in civitate. In seipso cognoscitur, in passionibus, operationibus et contemplatione, et sic cognitio hominis determinata est in *Ethicis*, ubi determinavit Aristoteles de virtute morali et contemplativa, et felicitate morali et contemplativa. Sed quia alia est virtus hominis, et alia virtus civis, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, et in unoquoque extremum in bono, est virtus ejus, ut dicit in IV *Ethicorum*, ideo ad perfectionem hominis in virtute, quia homo est animal naturaliter conjugale et civile, ideo post perfectionem *Ethicorum*, quibus docetur virtus hominis in seipso, et utraque felicitas, moralis scilicet et contemplativa... Subjectum autem sive materia est communicatio oeconomica et communicatio civilis secundum ordinem recti et justii, in qua ostenditur homo perfectus secundum virtutem secundum quam naturaliter est homo animal conjugale, et secundum quam homo naturaliter est animal civile” (ibid., p. 6b).

<sup>52</sup> “(...) ideo post perfectionem *Ethicorum*, quibus docetur virtus hominis in seipso..., oportuit suscipere hoc negotium, ut perfecte traderetur moralis scientia: et hoc est causa suscepti operis” (ibid). El destacado en el cuerpo del artículo es mío.

<sup>53</sup> “In hoc enim est *sufficiencia* moralis doctrinae, quando ostensum est qualiter homo est in virtute perfecta secundum se, et in domo et in civitate... Et ex hoc patet ordo hujus scientiae ad scientiam *Ethicorum*, et etiam hujus doctrinae *sufficiencia*” (ibid). El destacado en el cuerpo del artículo es mío.

de perfección y de autonomía cuando llega a la plenitud del conocimiento, también la *philosophia practica* alcanza esa situación de perfección y de autonomía cuando ella se completa con el conocimiento de la *scientia politica* mediante la integración de todos los conocimientos a que accedemos a través del texto de la *Politica* de Aristóteles. En ambos casos, tanto el filósofo como la *philosophia practica* adquieren, por medios y motivos diferentes, su propia *sufficiencia*.

A diferencia del *Prologus* al *Super Ethica*, que es un texto caracterizado por la pesada tarea de resolver objeciones contra la cientificidad de la *philosophia practica*, la parte introductoria del comentario a la *Politica* resume un optimismo que se pone de manifiesto en el hecho de que ahora no se trata de resolver dificultades teóricas para salvar la cientificidad de un ámbito del conocimiento, sino de desplegar y de hacer explícita esa cientificidad que se hace manifiesta cuando sus contenidos se han completado de modo total y, consecuentemente, el esquema de la *philosophia practica* se constituye en un sistema teóricamente satisfactorio. En otras palabras, ahora Alberto no fundamenta, sino que sólo hace manifiesto un conocimiento que ya estaba implícito en el texto de Aristóteles y que permite entender plenamente el esquema del conocimiento científico de la *philosophia practica*.

Esa nueva situación le permite realizar un sensible progreso respecto del *Super Ethica*. En primer lugar, en relación con la colocación de la *politica* dentro del esquema de la *philosophia practica*. En segundo lugar, en relación con la determinación de su contenido como disciplina, contenido que para Alberto es nuevo y que supera holgadamente la tipificación de ese contenido realizada en el *Super Ethica*. En tercer lugar, en su definición de los vínculos teóricos recíprocos de la *politica* con las otras dos partes de la *philosophia practica*. Y en cuarto lugar, en su valoración de las consecuencias de la recepción del texto de la *Politica* para la constitución de la *philosophia practica* como conocimiento científico integral, recepción que hace posible que ella se constituya como un sistema completo y *sufficiens*, es decir autónomo.

Se trata, pues, de un caso prototípico de inserción, en el esquema de la *philosophia practica*, del contenido teórico de una disciplina que Alberto conocía solamente de nombre, pero cuyo contenido teórico desconocía. Por ello en el *Super Ethica* utiliza y esgrime su propia argumentación acerca de la *politica*, es decir fabrica un contenido teórico que aún le faltaba. Pero en cuanto conoce la *Politica* la argumentación del *Super Ethica* deja paso al contenido teórico aristotélico contenido en la *Politica*.

## 6.- Conclusión

La comprensión del proceso de progresiva recepción occidental, a partir de principios del siglo XII, de todos los textos aristotélicos, exige

tener en cuenta el modo como los nuevos textos que iban siendo recibidos se incorporaban al esquema de organización del conocimiento representado por las *divisiones philosophiae*, es decir a la nueva organización del conocimiento filosófico que sustituía de modo gradual el viejo esquema de las artes liberales<sup>64</sup>. Al incorporarse al esquema de las *divisiones philosophiae* los textos aristotélicos recientemente conocidos llenaban con un nuevo contenido las distintas ramas del saber, pero de todos modos siempre quedaban ramas vacías, con nombre pero sin contenido, es decir sin textos que pudiesen satisfacer las exigencias teóricas puestas por esas ramas del conocimiento. Por ese motivo, aunque las *divisiones philosophiae*, consideradas como esquemas formales de organización del conocimiento, fuesen esquemas completos en cuanto esquemas, a veces quedaban trancos en cuanto a su contenido. Pero precisamente por este motivo esos esquemas constituían un proyecto estimulante para continuar la búsqueda de textos que pudiesen completar las ramas del conocimiento aún vacías. Así, a medida que los textos aparecían, llenaban con contenido teórico el esquema del nuevo saber científico<sup>65</sup>.

Precisamente, la tercera parte de la *philosophia practica* fue un paradigma de esa situación. Hasta el siglo XIII esta tercera parte aparecía en el esquema a veces con nombre, a veces sin nombre, pero siempre *sin contenido preciso*, pues desde Boecio ningún autor había logrado definir con precisión su contenido teórico. En efecto, desde el siglo VI esa tercera parte había gozado de un espacio como parte del esquema de lo que Boecio había denominado, por vez primera en el mundo latino, *philosophia practica*<sup>66</sup>, pero a veces ella aparecía en el esquema sin nombre —es el caso del mismo Boecio, que la describe como *cura rei publicae*, pero sin atribuirle un nombre— o a veces con nombre, pero siempre con un contenido muy vago. Ésta fue la situación hasta que fue conocido el texto de la *Politica* en torno de 1265<sup>67</sup>. En ese momento la tercera parte de la *philosophia practica* se incorporó

<sup>64</sup>Sobre el proceso de gradual pérdida de importancia de las *artes liberales* en relación con el espacio que comenzaban a ocupar los nuevos esquemas de organización del conocimiento cfr. Philippe Delhaye, "La place des arts libéraux dans les programmes scolaires du XIIIe. siècle", en *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge* (Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale), Montréal-Paris, 1969, pp. 161-173.

<sup>65</sup>La tesis ha sido sostenida por Charles Lohr: "By the middle of the twelfth century these younger masters had come to realise that there were whole areas of knowledge of which they knew only the names. It was only natural that they should try to learn more of their subject matter" (cfr. "The medieval interpretation on Aristotle", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 83).

<sup>66</sup>Cfr. supra, nota 15.

<sup>67</sup>Para otros detalles concernientes a la recepción de la *Politica* cfr. Chr. Flüeler, "Die Rezeption der 'Politica' des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert", en J. Miethke, (ed.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München, 1992, pp. 127-138; id., *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politika in späten Mittelalter*, Amsterdam, 1992, vol. 1, pp. 15 ss. y F. Bossier, "Méthode de traduction et problèmes de chronologie", en J. Brams et W. Vanhamel (eds.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e. anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven, 1989, p. 292.

*de iure* en el esquema del saber. La disciplina representada por esa tercera parte encontró en la *Politica* un texto que le permitía ocupar un espacio como parte de la tripartición, legitimar su contenido teórico como saber científico y justificar su nombre de "*politica*" como nombre de una parte del sistema de las tres disciplinas prácticas unificadas en la nueva *philosophia practica* de impronta aristotélica. De ese modo, el contenido del esquema se transforma en un contenido específicamente aristotélico y adquiere una dimensión teórica de la que había carecido durante siglos.

Son, pues, dos los motivos que hacen de las *divisiones philosophiae* de la primera mitad del siglo XIII un momento de máximo interés en el desarrollo histórico de la tripartición de la *philosophia practica*. En primer lugar, porque ellas representan lo que se conoce de la *philosophia practica* en el momento inmediatamente anterior a la recepción completa de los *libri morales* de Aristóteles. Y en segundo lugar, porque ellas constituyen el esquema sobre el cual esos *libri morales* actúan directamente tan pronto como ellos son conocidos. Esta posición cronológica de las *divisiones* permite considerarlas como el momento de transición hacia la nueva concepción científica de la *philosophia practica*. El punto de inflexión, pues, en el que se verifica el cambio radical de la concepción acerca de la estructura de la *philosophia practica* y en el cual ésta adquiere una impronta científica tuvo lugar en 1265, cuando se encuentran dos tradiciones: por una parte, la tradición iniciada por Boecio y especialmente por Casiodoro, que presenta un esquema de la *philosophia practica* formal y vacío desde el punto de vista de su contenido; por la otra, los *libri morales* de Aristóteles recientemente conocidos que llenan el vacío de ese esquema. El proemio al comentario de Alberto a la *Politica* constituye un caso prototípico de inserción, en el esquema de la *philosophia practica*, del contenido teórico de una disciplina que Alberto conocía de nombre, pero cuyo contenido teórico desconocía. En rigor, se trató de una paradoja histórica, pues un esquema que no había sido formulado así por Aristóteles fue legitimado —en cuanto esquema formal y en cuanto a sus mismos contenidos— por textos propiamente aristotélicos.

#### ABSTRACT

The paper deals with the gradual constitution of the *politica* as theory in the middle ages. The author articulates the paper in three parts in accordance to three different stages of medieval treatment of the *politica* as science within the division of the *philosophia moralis* in *ethica*, *oeconomica* and *politica*. First he gives an overview on the medieval notion of *politica* until the first half of the thirteenth century. Secondly he analyzes Albert's conception of *politica* in the treatise *Super Ethica*. Thirdly he shows Albert's modifications of his own conception after the medieval reception of Aristotle's Politics.