



FACULTAD DE FILOLOGÍA

**GRADO EN FILOLOGÍA CLÁSICA**

**TRABAJO DE FIN DE GRADO**

**CURSO 2013/2014**

**TÍTULO:**

*“La recepción de Aristóteles en el comentario a la Política de Alberto Magno: textos en torno a la República de Platón. Traducción y comentario filológico de textos latinos”*

**AUTOR/A:**

Raúl Navarro España

**Fecha:** 26/05/2013

**Vº Bº del Tutor:** Emma Falque Rey

**Firma:**

**Firmado:**



## Índice de contenido

INTRODUCCIÓN.....	5
1. La obra de la <i>Política</i> .....	5
2. El Texto de la <i>Política</i> : primeras traducciones.....	7
3. El pensamiento de Alberto Magno.....	9
4. La <i>República</i> de Platón.....	12
5. Transmisión del texto del comentario de Alberto Magno a la <i>Política</i> de Aristóteles y ediciones consultadas.....	13
TRADUCCIÓN.....	16
Bibliografía.....	28



## INTRODUCCIÓN

### *1. La obra de la Política*

La *Política* fue de las últimas en traducirse. Aristóteles se había difundido por el Occidente con su *Ética* y, en parte, con su *Metafísica* (fundamental sobre todo esta última para el cristianismo). Además, encontramos que ya Boecio en el s. VI d.C. había traducido la *Lógica* y el *De interpretatione*, entre otras<sup>1</sup>, es decir, Aristóteles no fue “descubierto” en el siglo XIII, sino que se nos fue transmitiendo de forma parcial hasta bien entrada la Edad Media.

En Occidente, todos los intentos por introducir a Aristóteles en la doctrina de la Iglesia fueron en vano. El sistema platónico-agustiniano se mantenía como el principal, mientras que la influencia de Aristóteles se iba extendiendo. Poco a poco, por medio de filósofos árabes, fue penetrando en Europa la obra aristotélica con la radical oposición de la Iglesia, que trató de interrumpir en varias ocasiones la introducción de estas obras. En la primera mitad del siglo XIII, la prohibición de la obra de Aristóteles fue decretada cuatro veces. En 1210 se condenaron públicamente, por primera vez, las obras de Aristóteles y sus comentarios en el Concilio Provincial de París. En 1231, Gregorio XI puso veto a la *Física* y la *Metafísica*, a la vez que mandó crear una comisión de intelectuales (Guillermo de Auxerre, Simón D’Authie y Esteban de Provins) para revisar los textos. En 1245 la prohibición se hizo extensiva a Toulouse. No obstante, la postura de la Iglesia cambió, y ya en el 1252 se exigió a los candidatos de lengua inglesa, para entrar en la universidad parisina, conocer el *De anima*, llegando en 1255 a extender esta obligación a todos los candidatos y a todas las obras de Aristóteles.

El papado se da cuenta de que su difusión es imparable, por lo que el aristotelismo ha de ser “cristianizado” para evitar mayores males. Para tal labor, encarga a personas destacadas del cristianismo la revisión de los textos y, lo que es más importante, su comentario. Esta era la parte fundamental, exponer claramente los escritos de Aristóteles para no dar pie a confusión ni disputa. Se buscaba crear unidad, es decir, crear un sentido recto o único

---

<sup>1</sup> P. Courcelle, “Étude critique sur les Commentaires de Boece”, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XIII (1939), pp. 5-140; y M. Marenbon, *Boethius*. Oxford (2004)

para el texto. A esta labor se encomendó Alberto Magno<sup>2</sup>. A nuestro erudito se le encomendó la tarea de hacer una exégesis de la *Política* de Aristóteles, una de las obras más complejas del filósofo y de enorme repercusión en la Edad Media<sup>3</sup>. Mas, tal exégesis no implicaba, en modo alguno, una elevación del autor, sino que se trataba de descomponer por partes el ya complejo texto de Aristóteles para establecer, como hemos indicado antes, un único sentido de la obra, evitando así especulaciones que pudieran no estar de acuerdo con el pensamiento tradicional de la Iglesia y con el del propio momento social. Viene a ser así, como nos cuenta Pierpauli: “*Der Politik-Kommentar jedoch ist in der Form einer Expositio abgefasst und beinhaltet weniger eine Auslegung und Kommentierung durch Albert als eine Präsentation des aristotelischen Textes*”<sup>4</sup>.

Todo esto tiene aún más sentido si pensamos que la *Política* iba a ser leída por estudiantes en las universidades de toda la cristiandad. La universidad era el lugar en el que las obras filosóficas se estudiaban con más profundidad. Los textos eran leídos y discutidos (lo que se ha denominado *lectio y disputatio*<sup>5</sup>) por profesores y alumnos en público. Se mantenían debates sobre todo tipo de cuestiones, en la que los estudiantes debían dar su opinión y explicar convenientemente su postura. Será, por tanto, trascendental la labor de Alberto.

Alberto Magno era considerado uno de los mayores eruditos de su tiempo, o así, al menos, lo entendían sus contemporáneos<sup>6</sup>. Y como tal, estaba considerado la mayor autoridad en todos los ámbitos de la ciencia. Su fama y prestigio le llevaron, incluso, a ejercer de pro-

---

2 Para una biografía de Alberto Magno véase la bibliografía recomendada al final del trabajo. Para una mayor profundización sobre su figura véanse: H. Scheeben, *Albert der Grosse. Zur chronologie seines Lebens*, Leipzig (1931); y F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zu Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg (1920)

3 cf. S. Rus Rufino, “Significado e importancia de la Política de Aristóteles en la Europa medieval y moderna”. *Revista Circunstancia*, Año II, Número 4 (2004); y G. Hertling, “Zur Geschichte der aristotelischen Politik in Mittelalter”. *Rheinisches Museum*, 1889, pp. 446-457

4 J. R. Pierpauli. “Vorstellung eines neuen Editions und Forschungsprojekts zur Politik des Albertus Magnus”. *Bulletin de Philosophie Médiévale* (1998), pp. 61-75

5 cf. N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Barcelona (1973); y E. Gilson, *La philosophie au moyen Âge: Des Origines patristiques a la fin du XIV siècle*, Paris (1922)

6 Al respecto, Roger Bacon (1214-1294) dice elogiosamente sobre Alberto: “*Il vaut mieux que la foule des hommes d’étude, car il a beaucoup travaillé, il a infiniment vu et n’a pas ménagé la dépense; c’est pourquoi il a su tirer tant de choses de l’océan infini de faits*”. (cf. Gilson, op. cit.)

pagandista de las Cruzadas<sup>7</sup>. Queda, por tanto, demostrada la alta estima de la que gozaba en su época y la valoración que hacían de él tanto la Iglesia como el resto del mundo científico.

## **2. El Texto de la Política: primeras traducciones**

El texto de la Política fue traducido del griego al latín primeramente por Guillermo de Moerbecke en el año 1260. Fue la primera una traducción parcial (*translatio imperfecta*) que se nos ha conservado en tres manuscritos. Algunos años después, en 1265, Moerbecke hizo la traducción total de la *Política* (*translatio completa*), la cual se mantuvo hasta el Renacimiento<sup>8</sup>.

Sin embargo, en 1260 ya la encontramos citada parcialmente en el *De praedicationibus* de Alberto. Ciertamente, desconocemos qué texto llegaría a usar Alberto para su comentario, ya que en su época existieron muchas traducciones parciales que éste, en su vida de monje mendicante dominico, pudo llegar a conocer por su constante inquietud viajera. Y en efecto, a diferencia de su discípulo Tomás<sup>9</sup>, está demostrado que llegó a usar varias traducciones (dos por lo menos)<sup>10</sup>. La pista que nos pone en camino para llegar a tal conclusión no es ya sólo el cotejo con la *Política* de Tomás, sino el uso por parte de Alberto de la expresión *alia translatio*. En el transcurso de su comentario (hasta el segundo libro), Alberto usa la expresión *alia translatio*, lo que parece indicar que llegó a usar una segunda traducción distinta. Podemos constatar algunas ocasiones en que Alberto la usa:

Ejemplos<sup>11</sup>:

---

7 cf. V. Forcada Comíns, *San Alberto Magno, Biografía*, Valencia (1996); y A. G. Méndez Reigada, *Vida de San Alberto Magno Doctor de la Iglesia*, Almagro (1932).

8 La primera traducción de la Política que se hizo tras la de Moerbecke, fue la de Leonardo Bruni, un filósofo y estudioso renacentista, quien trató de suavizar las brusquedades de Moerbecke. Tanto la de Bruni como la de éste se incluirán en las ediciones posteriores del texto, de manera que, por ejemplo, Borgnet las adjuntará en su edición del *Comentario a la Política* del siglo XVIII.

9 cf. J.R. Pierpauli, *Racionalidad práctica y filosofía política. Los modelos políticos de Alberto Magno y Tomás de Aquino y su significado para la filosofía política actual*, Buenos Aires (2007).

10 S. J. Pelster. "Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Grossens". *Philosophisches Jahrbuch*, T. 47, Fulda (1934), pp. 55-64

11 De entre los muchos ejemplos, señalamos estos cuatro como los más representativos, pero no son más que una breve reseña de los que podríamos aportar a este trabajo. Para mayor información véase Pelster op. cit.

- 1. L. 2 c. 3 c. Borgnet 8, 123 b; 1265 a 3: secundum modicum (...) tamen **aliqua translatio** habet secundum modum, κατὰ μικρὸν.
- 1. Ibid. c. 3 r, B.8, 130 a; 1266 a 9: abundantioribus necessarium sit convocare. **Alia translatio** dicit “necessarium potentioribus convocare”, τοῖς μὲν εὐποτέροις
- 8 L. 2 c. 7 f, B. 8, 165 a; 1270 a 26: nunc autem licet dare hereditatem, cuicumque uoluerit. **Alia translatio** dicit nunc autem licet dare sortem, cuicumque uoluerit, νῦν δ’ ἔξεστι δοῦναι τε τὴν ἐπικληρον, ὅτω ἄν βούληται
- 13 L. 2 c 8 c, B. 8, 172 b; 1271 a 3: ipsos non sine correctione esse. **Alia translatio** habet: ipsos non aneutinos esse, αὐτοὺς μὴ ἀνευθούνοους εἶναι

Las pruebas indican que Alberto se sirvió de otra traducción, mas surge ahora otra cuestión: ¿qué traducción fue y quién la hizo? No se estaría desencaminado al pensar que pudo haber sido también la del propio Moerbecke. La primera evidencia es que, como se dijo antes, Moerbecke realizó la traducción de la *Política* en dos veces (la primera en 1260 y la segunda en 1265), y entre el lapso de tiempo de una y de otra, Alberto pudo servirse de la primera de 1260 (por esto vemos que sólo aparecen referencias de *alia translatio* hasta el libro segundo de su comentario y que la *Política* es citada en una obra temprana de Alberto como es el *De praedicamentis*) y acabar su obra con la traducción completa de 1265 (versión ya revisada definitivamente por Moerbecke). Cuando Alberto nos habla de *alia translatio* hasta entrado el libro II, probablemente se esté refiriendo a esa segunda versión mejorada que llevó a cabo Moerbecke. La prueba de la revisión que llevó a cabo Moerbecke nos la dan los manuscritos. Vemos que, por ejemplo, en la *Metaphysica Vetustissima*<sup>12</sup> aparecen muchas palabras en la versión latina cuya traducción no es más que una transcripción literal del texto griego al latino. Así encontramos ejemplos sin pulir como *philocrimatia*, *aneutinos*, y un caso muy ilustrativo, la traducción de *πολιτεῖν* por *politizare*, que después -en la segunda versión- será cambiado por *civiliter vivere*. Vemos además errores graves de la primera redacción como en n. 18 la confusión de *ξενηλασίας* que es entendido como nombre propio. Esto sumado a ciertas expresiones y a otras palabras que son recogidas en la primera versión, irá desapareciendo para dar lugar a una traducción cada vez más pulida y latinizada de Aristóteles.

Pese a esto, ha de advertirse que no sólo existía la traducción de Moerbecke, sino que es muy probable que en aquella época y, sobre todo, en el entorno de las universidades exis-

---

12 Cod. Selden sup. 24, Biblioteca Bodleiana, Oxford

tieran traducciones parciales de la *Política* a las que Alberto pudo echar un vistazo<sup>13</sup>. Más aún si tenemos en cuenta que Alberto en sus viajes pudo leer traducciones que existieran en los numerosos conventos y monasterios en los que, por breve o largo tiempo, estuvo.

Alberto no podía ser ajeno a estas modificaciones en la traducción y se sirvió de ellas en la medida en que fueron cayendo en sus manos. Por eso, podríamos decir que una datación exacta del comentario de Alberto, aunque sería difícil de precisar, podríamos encuadrarla entre 1260 y 1265<sup>14</sup>, año en el que Moerbecke habría terminado la traducción de la *Política*.

Por todas estas razones, hemos de afirmar que a día de hoy resulta del todo imposible una reconstrucción original del texto o, mejor dicho, de los textos de los que Alberto se sirvió para componer su comentario.

### **3. El pensamiento de Alberto Magno**

La extensísima obra de Alberto y la gran variedad de ámbitos que abarca, hacen muy difícil exponer, a partir de una sola obra como es este comentario a la *Política*, su pensamiento total. Como hemos dicho anteriormente, el comentario a la *Política* viene a ser una presentación del texto de Aristóteles, no un nuevo tratado sobre ciencia política. Por ello deberemos estudiar su obra desde una perspectiva más general, para poder llegar así a una conclusión acertada del pensamiento de nuestro autor.

Para hablar del pensamiento de Alberto hemos de estudiar primero sus influencias. Podríamos definir a Alberto como platónico, peripatético, agustiniano, neoplatónico, averroísta y, sobre todo, aristotélico<sup>15</sup>. Esto puede comprobarse en obras propias como en la *Summa de homine*, probablemente la obra en la que Alberto plasma más claramente su pensamiento. Sin duda alguna, el hecho de leer y comentar obras de tantas escuelas filosóficas distintas dio lugar a que las influencias en Alberto fueran tantas. Sin embargo, existe una comple-

---

13 C. Flüeler, "Die Rezeption der *Politica* des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13 und 14 Jahrhundert". *Das Publikum politischer Theorie im 14 Jahrhundert* (1992) pp. 127-138

14 Es muy probable que fuera en este último año, ya que -como se verá en el ANEXO- la *translatio perfecta* coincide casi por completo con el comentario de Alberto (no el texto que añade Borgnet en su edición, el cual no tuvo Alberto delante, sino el que hemos constatado que usa Alberto durante su comentario), por lo que se puede afirmar que hasta no haber tenido esta traducción no pudo haber concluido su comentario.

15 A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Grossen. Nach den Quellen dargestellt*. Münster (1903) pp. 19-26.

mentariedad entre todas, ya que todas tienden hacia un mismo fin: explicar lo mejor posible su credo y su religión. Pero, no lo intenta Alberto al modo cartesiano, sino muy al contrario, confirmando la verdad revelada que en su época es incuestionable<sup>16</sup>. Es esta idea la que hemos de tener muy en cuenta, que la obra filosófica de nuestro autor no trataba (como tampoco la de su discípulo Tomás) de hacer “veraz” su credo mediante la razón, sino de pensar y explicar de una manera más orgánica lo que es verdad revelada (para lo cual no se precisaba en absoluto del intelecto<sup>17</sup>).

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos si, en efecto, Alberto Magno -tras tantas influencias- tuvo un pensamiento propio y original. Sin lugar a dudas, está más que confirmada la respuesta a esta cuestión. Alberto, no sólo por su propio vigor intelectual, sino que también en tanto que comentarista de obras de filósofos renombrados, llegó a alcanzar un pensamiento propio e incluso hay quienes opinan que superó, en algunos puntos, al mismo Aristóteles<sup>18</sup>. Dentro de su propio pensamiento, podemos llegar a encontrar refutaciones a Platón cuando califica su planteamiento del intelecto como una “*absurditas maxima*” y “*pessimus error*”, también en el tratado aristotélico *Del sueño y la vigilia* afirma Alberto que “*multum erravit*” el filósofo griego. Asimismo, encontramos, por ejemplo, en su pensamiento teorías emanatistas<sup>19</sup> -originalmente neoplatónicas- que resultan muy difíciles de entender para alguien que fuese sólo un mero transmisor de los peripatéticos. Y es que el error fundamental de Alberto fue el no haber llegado a la creación de una sistematización de su pensamiento como sí lo hizo su discípulo Tomás. De esta manera, su legado filosófico quedará disperso a lo largo de toda su obra y para un acercamiento al mismo habría que remitirse a cada pequeño fragmento contenido en sus comentarios.

Sin embargo, dista mucho de la realidad hacer pasar a nuestro autor por un simple comentarista. Mas, este rumor no ha sido extendido por estudiosos antiguos ni actuales, sino que

---

16 Plasmar categorías existencialistas en la Edad Media sería un anacronismo, cf. Abbagnano op. cit.

17 cf. T. AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, quaestio VIII, Madrid (1952) pág 26-ss.

18 cf. C. Rohner, “Kommentar des hl. Albertus Magnus zur Einführung in die Politik des Aristoteles”. *Divus Thomas*, Ser. 3, Vol. 10, Freiburg (1932) pp. 227-240.

19 “*Fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo... istum modum fluxus antiqui Peripatetici et primi processionem vocaverunt*”. Alberto habla sobre las fases del Ser Inteligente, el alma, la naturaleza y dice de éstas: “quod fluunt a primo principio” (cf. comentario al *Liber de causis*).

esta tradición que trata de hacer a Alberto un simple “compilador de conocimientos” fue difundida por él mismo: “*Nostra intentio est, omnes dictas partes<sup>20</sup> facere latinis intelligibiles*”<sup>21</sup>. Aún más claro nos lo dice en su comentario al *De causis*: “*secundum peripateticos, quorum nos hic explanamus intentionem, nihil de nostro dicentes, sed eorum intentionem, prout possumus, interpretantes<sup>22</sup> [...]*”. Más adelante, en otro pasaje: “*Eligat ergo unusquisque quod vult. Ea enim quae dicta sunt, secundum peripateticorum rationes determinata sunt et non assertionibus nostris inducta, et assiduis postulationibus sociorum nostrorum potius exorta quam impetrata*”.

De esta manera, Alberto nos dice que él no aporta nada a sus comentarios, sino que son ideas ya expresadas por otros (los peripatéticos, Alfarabi, o el autor que comente) y que él se limita a transmitir las sin más. Si esto nos lo dice el propio autor, ¿podríamos postular que, en efecto, Alberto no hizo más que la labor de un simple “transmisor” o “compilador” de los textos? Ciertamente el pasaje que hemos encontrado al final de nuestro *Comentario a la Política* nos darán una pista al respecto. Argumenta así Alberto: “*Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis nunquam de meo dixi aliquid, sed opiniones peripateticorum quanto fidelius potui exposui*”.

Alberto se descubre al decir que puede que en cuestiones más científicas no plasme realmente su pensamiento (algo completamente falso<sup>23</sup>) sino que se limita tan sólo a exponer lo más fielmente posible la opinión de los peripatéticos, pero, de ser así ¿dónde muestra Alberto su pensamiento? Cuenta en otra obra suya: “*Si quid enim forte propriae opinionis habemus in nostris theologis magis quam in physicis, Deo volente, a nobis proferetur*”.

24

---

20 Esto es: “*physicam, metaphysicam et mathematicam partem*”.

21 cf. ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, Paris, (1890), vol. 3.

22 II, 1, 2.

23 M. Grabmann, “Zur philosophischen und naturwissenschaftlichen Methode in dem Aristoteleskommentaren Alberts des Grosse”. *Angelicum*, vol. XXI, Roma (1944) pp. 50-63; y J. Paz Lima, “Alberto Magno y la revisión de la teoría hilemórfica de Aristóteles”. *Scripta Medievalia*, vol. 5, nº 2 (2012), pp. 41-54.

24 *De somno et vigilia*, I, 12.

En efecto, según sus palabras, nuestro autor reconoce aportaciones propias en el campo de la teología y, de alguna manera, también en menor medida en el campo de la física. Este tipo de asertos ha dado lugar a investigaciones al respecto, y muchos autores se han planteado por qué trató Alberto de desvincular su opinión de sus escritos con tanta insistencia. Pudieron ser varios los motivos<sup>25</sup>. El que hasta la fecha se ha visto como más razonable, es que Alberto trató de gozar de preferible inmunidad ante las autoridades eclesiásticas, en una época en que las órdenes mendicantes recién surgidas llegaron a padecer la persecución en distintos ámbitos, como en el de la universidad, por parte de profesores laicos, por considerarlos una amenaza debido a su gran dedicación al estudio y su sapiencia. Además del consabido peligro que conllevaba comentar a Aristóteles aun ya habiendo sido autorizado por el Papa, pues los sectores más conservadores eran reacios a introducirlo en las aulas y en la teología en general porque lo consideraban todavía hereje.

Es, por tanto, indiscutible la gran aportación que Alberto hizo a la filosofía occidental no sólo comentado a otros autores, sino también exponiendo -aunque fuera de forma dispersa- su propio pensamiento.

#### **4. La República de Platón**

Alberto Magno tratará de explicar la opinión que Aristóteles tenía sobre el Estado ideal de su maestro. Sin embargo, antes de abordarlo, hemos de determinar lo siguiente: más allá de la construcción de un sistema político concreto, la intención de Platón en aquella época (denominada por los estudiosos “media” o “de madurez”) en que escribió esta obra, es la de hacer discernible mediante la razón el concepto de Justicia o, mejor dicho, de cómo un hombre puede llegar a ser justo<sup>26</sup>. Debe considerarse, por tanto, la estructura del Estado que plantea Platón como algo secundario, es decir, una consecuencia derivada de esa racionalización del concepto de Justicia<sup>27</sup>. Y es más, según podemos leer en la obra, Sócrates entiende que ese Estado es un modelo o “παράδειγμα” cuyo fin no es implantarse como

---

25 cf. R. Kaiser, “Zur Frage der eigenen Anschauung Alberts des Grossen in seinen Philosophischen Kommentaren”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 9 (1962) pp. 53-62.

26 En algunos manuscritos hemos encontrado el título “Περὶ δικαίου”, y ya Trasilo Tiberio llega a intitular, en su clasificación de la *opera platonica*, así a la *República*.

27 cf. Platonis Opera, Tomus IV, Oxford (1978), 472d-73; Platón, *La República o el Estado*, Madrid (2007), pp. 244-ss; y W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía griega: Platón segunda época y la Academia*, tomo V, Madrid (1993).

sistema político, sino -como mucho- servir de modelo para que otros Estados puedan perfeccionarse de forma parcial con las medidas y planteamientos que éste propone.

No obstante, esa intención de Sócrates de entender el Estado ideal como modelo, en el Platón de la denominada “etapa última” o “de vejez” ha cambiado por completo. Lo que para Sócrates y el Platón la “etapa media” era algo teórico y que sólo tenía validez como modelo para otros, pasa a ser considerarlo como una estructura política posible y deseable en la práctica<sup>28</sup>.

En este punto es donde hemos de situarnos a la hora de entender la crítica de Aristóteles, quien, probablemente, aun sabiendo que en la *República* se tenía una visión teórica de la estructura política que planteaba, incidió en ella porque ya había constatado en las últimas obras de Platón el deseo de su maestro por hacerla práctica.

##### **5. Transmisión del texto del comentario de Alberto Magno a la Política de Aristóteles y ediciones consultadas**

A día de hoy no se cuenta con una edición crítica del comentario de Alberto Magno a la *Política*, lo cual hace que toda aproximación a su pensamiento y a la comparación de las similitudes con el comentario que también escribió Tomás de Aquino, al mismo texto de Aristóteles tenga un alcance limitado. Sólo la existencia de una edición crítica que contemple también las relaciones con el comentario del Aquinate permitiría abrir las puertas a emitir juicios concluyentes sobre esto.

Hasta la fecha, se han identificado 13 manuscritos completos del comentario y algunos fragmentos<sup>29</sup>. Citamos los principales:

Berlin SBPK Lat.879.(f.1ra-99vb)

Erfurt WAB CA 2,360 XV en (f. 1ra-106vb)

Cracovia Jag. 645 DD IX II, (f. 1ra-106v)

París BN Lat. 6457 XIV en ( f. 165-253)

París BN Lat. 14383 XV antes de 1427, (f. 159-274)

<sup>28</sup> Véanse al respecto los diálogos: *Político*, *Sofista*, *Filebo* y *Teetet*.

<sup>29</sup> cf. W. Fauser, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung: Die echten Werke*, Aschendorf (1982)

Rom Ang 103 A.8.15, (f. 199ra-356va)  
Vatican. Barb. Lat. 722 XVI (f. 1ra-101rb)  
Vatican. ottob. Lat. 1936 XIV, (f. 1ra-123va)  
Vatican. Urb.lat. 195(173) XV, (f. 51vb-235rb)  
Vatican. Urb. Lat. 1365 XIII, (f. 1-233)  
Vatican. Lat. 723 XIII, (f. 1ra-140v)-pecia<sup>30</sup>  
Vatican. Ottob. Lat. 1696 XVI

### Fragmentos

Cracovia Jag. 675 (CC VIII 27) ( XV: um 1433) (f. 1r-v)  
Cracovia Jag. 1855, (f.129).  
München BSB Clm 16 183 xv ( f. 119-142)<sup>31</sup>

### Compendio:

Tortosa Bcat 215 (XIV ex) (f.69r-95v)

Contamos también con dos ediciones no críticas de las obras completas de Alberto Magno que incluyen el *Comentario a la Política*. La edición de Jammy de 1651 y la de Borgnet de 1890. También se ha sugerido la existencia por algunos autores de una edición veneciana de 1520 cuya conservación hoy día descarta J.R. Pierpauli<sup>32</sup>.

Hoy sólo tenemos las comparaciones que ha hecho J. R Pierpauli<sup>33</sup> entre las ediciones de Jammy y Borgnet y con los manuscritos Berlín SBPK Lat.879.(f.1ra-99vb) y Vatikan. Lat. 723 XIII, (f. 1ra-140v)-pecia. Estas investigaciones han mostrado las discrepancias existentes entre las ediciones, pero también la dependencia de la de Borgnet con Jammy. Borgnet incorpora errores ya presentes en Jammy que no están en el manuscrito de Berlín ni en el Vaticano, luego estas ediciones no tomaron como modelo estos manuscritos.

Al problema de la falta de una edición crítica se le une el de la reconstrucción del texto la-

30 Investigaciones recientes sugieren que este manuscrito pudo haber sido consultado por Tomás

31 Aunque Fausser consideró que había de incluirse entre los manuscritos completos, tras la investigación de Pierpauli, es posible afirmar que se trata de un fragmento

32 cf. J. R. Pierpauli, “*Vorstellung eines neuen Editions und Forschungsprojekts zur Politik des Albertus Magnus*”. Bulletin de Philosophie Médiévale (1998), pp. 61-75

33 cf. Pierpauli op. cit.

tino de la *Política* que utilizó Alberto, cuya problemática expusimos en el apartado correspondiente, y que a día de hoy no existe una traducción completa o parcial sobre el comentario de Alberto en ninguna lengua.

Para nuestra traducción, nos hemos servido del volumen VIII de los *Opera Omnia* de Alberto Magno publicada por Borgnet así como del “Aristoteles Latinus” del recurso Brépoullis para confrontar la traducción que Moerbecke hizo de Aristóteles. Asimismo, adjuntamos un ANEXO en el que hemos llevado a cabo un estudio sobre la *translatio antiqua* que muestra Borgnet, la *translatio perfecta* de Moerbecke y el texto griego de Aristóteles, al cual remitiremos constantemente a lo largo de este trabajo.

## TRADUCCIÓN

Comentario al capítulo primero del libro II:

### ***Cuál sea el mejor sistema político: estructuración del discurso:***

Después de que el filósofo<sup>34</sup> enseñó al hombre la perfección de la participación dentro de un sistema político<sup>35</sup> de la economía -y esto está también [incluido] en el primer libro- empieza a enseñar la perfección según la virtud política o civil en este segundo libro. En primer lugar, señala los límites<sup>36</sup> de los asuntos políticos según las opiniones de otros. En segundo lugar, empieza a señalar los límites de la política según su propia opinión. Y esto lo hace también en el tercer libro “*Para el que estudia los regímenes políticos, etc.*”<sup>37</sup> En el primero no da su intención. Así, dice Aristóteles que es propio del sabio fijar de antemano el fin, para que se sepa hacia qué tiende en su obra y de qué manera llegó al final. Y esto es porque “*queremos investigar sobre la participación<sup>38</sup> política para ver cuál sea la mejor de todas*” y porque muchas fueron las opiniones de otros autores. Así pues, algunos alabaron el placer como una riqueza, quienes decían que el mejor sistema político era vivir para el placer, y que los ciudadanos participaran<sup>39</sup> entre sí en el placer. Algunos alababan las riquezas como suficientes de por sí, como el rey Creso<sup>40</sup>. Y del mismo modo que Sardanápalo<sup>41</sup> alababa los placeres, así Creso las riquezas; ya que consideraba al rico capaz de

---

34 Es decir, Aristóteles.

35 Tanto “commune” como en el original griego κοινωνεῖν se refieren a sistemas políticos (que es de lo que trata la obra de Aristóteles)

36 Siguiendo el significado etimológico de *determinare*: “poner límites, definir”, es decir, estableciendo hasta dónde alcanzan o abarcan -qué cuestiones incluyen, de qué manera establezcan el gobierno, etc- los distintos sistemas políticos que estudiará más adelante.

37 A lo largo del comentario, Alberto citará las primeras palabras con las que empiece el libro o el capítulo al que se refiera para situar al lector.

38 En la edición de Borgnet “communicatione” y en la de Moerbecke “communione” (vid. ANEXO, litt. a).

39 “Communicatio” es el término usado por Moerbecke para la traducción del griego “κοινωνεῖν” y también de “μετέχειν” (“participar”). Este término hace referencia a la base constitutiva de cualquier asociación y, más concretamente aquí, de cualquier régimen democrático.

40 Es más que conocida la historia que Heródoto nos cuenta del rey Creso en el libro I de sus *Historias*. Ha sido una de las más referidas en la tradición por su contenido moral, llegando a ser citadas, sobre todo, por autores de todo el Medievo

41 Fue el último rey de Asiria, país de la Antigüedad cuyo término se extendía al norte por los montes Tauro, al sur por Caldea (Babilonia), al este por la Media y al oeste por Mesopotamia. Era conocido por diversos nombres: Sardanapal, Osnaper, Asurbanipal... pero durante el Medievo se le acuñará el nombre de Sardanápalo. Fue un rey muy famoso y, desde la Antigüedad, se han contado leyendas fantásticas en su

conseguir todo lo que quisiera. Y hacia esto disponían la organización política. Algunos alababan la virtud, como es el caso de los estoicos que al respecto de esto también disponían la organización política de los ciudadanos. Abarcando, pues, a todos en conjunto<sup>42</sup> dice que lo que quiere considerar es “cuál es el mejor sistema político de todos para quienes en la mayor medida posible pueden vivir según su deseo”, ya fuese el placer, las riquezas o la virtud. Pues el mejor sistema para cada uno es aquel en el que alcance su deseo<sup>43</sup>. Así, una vez determinado el fin de su trabajo y en qué manera se tiene el propósito, seguidamente cuenta en el segundo párrafo el modo de acercarse a eso: “conviene también, considerar otros regímenes políticos”. Tras considerar diversos sistemas políticos es fácil elegir cuál sea el mejor. Así pues, divide en dos las formas de gobierno que han de ser consideradas en dos: “Los sistemas políticos -digo- de los que hacen uso algunas ciu-

---

nombre. Su nombre fue asociado con el afeminamiento. La tradición medieval viene sustentada por autores griegos y latinos, sobre todo Aristóteles en su *Ética* (de quien es manifiesto su repulsa a este personaje), Diodoro, Ovidio (*Ibis*), Cicerón (*Tusculanae disputationes*) y Agustín de Hipona, así como de autores medievales que rehicieron el mito (cf. E. M. Moorman y W. Uitterhoweve, *De Adriano a Zenobia*, Tres Cantos (1998), pp. 220-221)

42 Como se verá en la nota siguiente, la malinterpretación de “ad votum” por parte de Alberto ha dado lugar a la malinterpretación de todo el pasaje. El *complectens* se refiere a quienes viven según el placer (de acuerdo a la enumeración hecha anteriormente por Alberto) pero esto no es posible deducirlo de las palabras de Aristóteles.

43 La expresión que trata de explicar Alberto es “ad votum” (κατ' εὐχην, vid ANEXO, litt. a). No es “placer” sólo lo que en realidad implica esta expresión; Aristóteles no emplea esta forma por casualidad, sino que trata de remitirnos en parte a la *República* de Platón, donde εὐχή tiene la connotación de “imposible” o “quimérico”: “οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν” (*Rep.* 456b); “οὕτω γὰρ ἂν ἡμεῖς δικαίως καταγελάωμεθα, ὡς ἄλλως εὐχαῖς ὅμοια λέγοντες” (*Rep.* 499c); “μὴ (...) εὐχὰς εἰρηκέναι ἀλλὰ χαλεπὰ μὲν, δυνατὰ δὲ πῆ” (*Rep.* 540d). Podría entenderse una referencia hiriente a Platón (en los pasajes citados anteriormente de *República*, Platón hablaba de cuestiones ideales como el amor que debe existir entre la clase de los guerreros, o sobre el mismo y utópico Estado ideal), porque a Aristóteles el Estado ideal le suena a algo utópico por completo, ya que Platón no antepone circunstancia alguna para la realización de su sistema político, sino que simplemente parece actuar caprichosamente o “a placer”. No es casualidad que Aristóteles dedique este libro al estudio de la *República*, ya que -como hemos visto- parece anunciarlo con pequeñas sutilezas. (cf. F. Susemihl, *The Politics of Aristotle. A revised text with introduction analysis and commentary*, Cambridge (1894) pp. 213-ss).

Además de esta referencia a Platón, Aristóteles usa esta expresión con un significado más simple. En este segundo sentido, Alberto se pierde interpretando *ad votum vivere*, cuando expone que cada uno valora cada forma política desde una perspectiva distinta, y así dice que Creso valoraba la riqueza, los estoicos la virtud, etc. Pero realmente, no es eso lo que trata de expresar Aristóteles. *Ad votum*, indudablemente, modifica a *vivere*, pero no es correcto entenderlo como Alberto “para los que -potentibus- pueden vivir según su deseo”, porque si lo entendiéramos así literalmente, habría que suponer que Aristóteles escribía para hedonistas o para personas conciben la política como una cuestión de preferencias personales, es decir, de capricho o placer. Realmente, *vivere ad votum* quiere decir que cada uno escoja el sistema político que desee, es decir, que de la larga lista que enumerará y describirá de formas políticas distintas, cada uno es libre de escoger la que le sea más afín o le parezca más solvente. Además, véase que la expresión κατ'εὐχην guarda relación con el latín *optare* (“elegir”) (cf. A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris (1985), págs 464-465; y W. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Zweiter Band, Heidelberg (1938) pp. 217)

dades”, las cuales se dice que están bien regidas por las leyes, así como, en efecto, fue dicho al final del capítulo primero: “*No es un sistema político aquel que no es ordenable de acuerdo a las leyes de la justicia, como resulta entre las ciudades extranjeras*”.

[...]

### ***La participación en común: la República de Platón***

c) Así, casi acabada la parte proemial, en la cual habló del fin y el modo de proceder, se dirige hacia su propósito allí diciendo: “*en primer lugar ha de establecerse el principio por el que ciertamente comenzó el origen de esta especulación*”. Y sostiene que como pretendemos tratar sobre la participación civil o sobre la política, conviene dividir el concepto de “participación” y avanzar según las partes de esta división. Y este proceso se divide en tres partes, en la primera de las cuales pone una división trimembre; en la segunda refuta inmediatamente una parte, y en la tercera avanza sobre otra parte de la división allí: “*Ahora bien, de cuántas cosas...*”. Y ésta se divide en dos. En la primera refuta la opinión de Sócrates sobre la participación de la esposa y de los hijos, argumentando muchas razones. En la segunda, refuta la opinión de éste sobre la participación de las posesiones.

Dispone primeramente la división diciendo: “*es necesario, pues, o que todos -es decir- participen de todas las cosas -sobreentiéndase “las que le pertenecen”, es decir, esposas, hijos y posesiones*<sup>44</sup>. Éste es el primer miembro de la división. Y expone en segundo lugar allí donde dice: “*o de nada*”, entiéndase “participar”. Introduce además una tercera allí donde dice: “*de cuáles sí -participar- o de cuáles no*”.

d) Al punto, refuta este segundo aserto allí donde dice: “*es evidente que es imposible no participar de nada*”. Puesto que esto va contra el sentido de la participación de un sistema político. Y esto es “*porque la ciudad es en sí misma un tipo de participación*”. Y por esto, va contra el sentido de la ciudad no participar en nada. Después, con tal negación, llega también a otra premisa negativa, allí donde dice: “*En primer lugar, es preciso participar de un lugar*”. Y así lo demuestra: “*pues que es uno el lugar determinado -entiéndase- que pertenece a una sola ciudad*”. Y más adelante muestra que los ciudadanos participan de aquel lugar. Y esto es: “*pues los ciudadanos son como compañeros que pertenecen a una ciudad*”. Y así como compañeros, de forma igualitaria, participan del lugar de la ciudad y,

---

44 Con “*uxoribus, natis et possessionibus*”, Alberto se adelanta al juicio que hará en segundo lugar Aristóteles sobre la participación de estas cuestiones en el Estado de Platón.

por tanto, no es verdad que en nada participen.

e) Queda, pues, por resolverse si participan en todas las cosas o en cuáles no. Sobre lo primero que en todas las cosas participen, pone la opinión de Sócrates, y la refuta. Y por ello, se divide en dos partes. En la primera expone su juicio, pero en la segunda la refuta allí donde dice: “*tiene, por esto, dificultades, etc.*” Avanza exponiendo el parecer de Sócrates, en primer lugar, exponiendo la cuestión del primer miembro de la división, allí: “*Pero si toca participar de algunas cosas, ¿es mejor participar para que esté bien organizada la ciudad futura?*” -entiéndase para que la participación se lleve a cabo según el deseo de cada uno. Otra traducción dice<sup>45</sup>: “*Pero si toca participar de algunas cosas, ¿es mejor participar de que la ciudad deba mantenerse en buen estado, o de qué cosas es mejor participar? ¿de cuáles no, en el caso de que deban participar de algunas?*”. Y expone de qué cosas pueden participar los ciudadanos y, a su vez, de cuáles no. Y expone del sistema político de Sócrates que es mejor -según Sócrates- participar recíprocamente de todas las cosas. Y esto es lo que dice: “*Tal y como está -entiéndase, escrito- en la República de Platón*”, que fue discípulo de Sócrates”. Y ha de llamar la atención el hecho de que la *República* de Platón es la segunda parte de un libro que se denomina *Timeo*<sup>46</sup>, y trató en esta parte sobre justicia positiva y sobre la organización de las ciudades, así como en la primera parte [del *Timeo*] sobre la justicia natural<sup>47</sup>, la cual es rara entre los latinos, aunque haya

45 Alberto cita la *translatio prior imperfecta*, como podemos comprobar: “*Sed utrum quibuscumque contingit communicare, melius est communicare habitandam bene civitatem, aut quibusdam quidem, quibusdam autem non, melius?*” (Aristoteles Latinus, *Translatio prior imperfecta*, G. de Moerbeka). Esta traducción parece conservar mejor la perífrasis del griego (τὴν μέλλουσαν οἰκίσεσθαι πόλιν καλῶς). La sintaxis es oscura para Alberto, de ahí la cita de otra traducción.

46 Este aserto de Alberto fue durante mucho tiempo mantenido en la filología hasta hace relativamente poco. En una primera *inspectio*, podemos determinar que en el *Timeo* se reúnen sintéticamente el contenido de los libros II-V de la *República* y que, en efecto, podría hallarse un nexo de unión porque Sócrates nos resume esos puntos principales que habían establecido el día antes. Ahora bien, ha de exponerse lo siguiente: i) tiene lugar una inconsistencia temporal, ya que mientras que la fecha en la que se sitúa la *República* sería la fiesta de la diosa Bendis (vid. 327a y 354a) celebrada entre mayo y junio, la acción dramática del *Timeo* transcurre en las Panateneas, es decir, entre julio y agosto, de tal manera que no podría haber tenido lugar la conversación el día anterior como se dice en el diálogo; ii) si entendemos que la *República* es una continuación del *Timeo*, entonces habría que encuadrarla más bien tras el *Critias*, siguiendo así el orden temático más lógico, y no que la *República* preceda al *Timeo*; iii) si realmente fuera el *Timeo* continuación de la *República* no sería preciso un resumen previo como tampoco lo tiene el *Critias*, que se supone que formaría una trilogía con el *Timeo* y un posible *Hermócrates* (¿?).

Podemos decir que a día de hoy a consenso entre los estudiosos sobre la idea de que el *Timeo*, si bien contiene un resumen somero de los libros II-V de la *República*, no puede ser su continuación ya que su estructura ni es orgánica ni es coherente a la obra de la *República*. Cf. F. Cornford, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, (1937), pág 4-ss; y Platón, *Timeo*, CSIC Madrid (2012) pág 28-ss.

47 Es decir, “*iustitia*” en el sentido de “*ius*”: derecho natural y derecho positivo

sido considerada por algunos, y la transmitió Apuleyo<sup>48</sup> el filósofo; del mismo modo que la primera parte sobre la justicia natural la tradujo y la comentó Calcidio<sup>49</sup>. Por esto es también que en la primera parte del *Timeo*, Critias -el filósofo egipcio- es representado reprendiendo al griego Solón, porque no organizó a la ciudad de Atenas según las antiguas leyes y las costumbres ciudadanas el asunto militar, y dice allí: “*Los griegos sois niños, y no tenéis conocimiento alguno que se haya vuelto canoso*”<sup>50</sup>; y le expuso una antigua organización política que dijo que fue compuesta en Egipto hacía ya más de nueve mil años. Y avanza hacia su propósito mostrando y repitiendo la cuestión: “*De tal manera, en la República de Platón -entiéndase- está escrito:*”<sup>51</sup> Sócrates -como cuenta Platón- dice que los hijos, las mujeres y las posesiones son comunes”. Y continúa sobre esta opinión centrándose de nuevo en la pregunta: “*Por tanto*”<sup>52</sup>, ha de cuestionarse si, como ahora, sería mejor tener sistemas políticos así”, en los que los ciudadanos participan entre sí de algunas cosas y de otras no, o como está escrito “*según la ley en la República*” de Platón y de Sócrates, es decir, que participen de todas las cosas: hijos, mujeres y posesiones.

f) Después cuando dice: “*Tiene, por tanto, dificultades*”, avanza rebatiendo la opinión de Sócrates, mostrando cuán nociva es para una buena participación. Y sobre esto hace dos observaciones. En primer lugar, muestra que la ley es rechazable por tres razones. En segundo lugar, las refuta con su razonamiento: “*Sino que (se compone) también de individuos específicamente diferentes*”<sup>53</sup> etc. La primera causa del rechazo es que aquello que

---

48 Lucio Apuleyo (s.II d. C.), autor de la novela “*El asno de oro*”, la que lo hizo más conocido. Además de la novela, Apuleyo escribió tratados filosóficos de temas platónicos titulados “*De deo Socratis*” y “*De Platone et eius dogmate*”, a los cuales se refiere aquí Alberto.

49 Fue un autor cristiano del s. IV muy conocido por haber traducido y comentado en latín el *Timeo* de Platón. Esta traducción fue la más usada durante el Medievo y parte de la Edad Moderna.

50 cf. *Timeo*, 22b.

51 Este “*enim*” ha de entenderse a nivel ilocutivo, como en el original griego el γὰρ (vid. ANEXO litt. e) ya que no expresa causalidad, sino que -a nivel discursivo- introduce el cumplimiento ilocutivo de la oración anterior. Puede traducirse por “:”, ya que es realmente lo que indica. Cf. J. D. Deniston, *The Greek particles*, Oxford (1959) pp. 57-ss; y C. Kroon, *Discourse particles in latin*, Amsterdam (1995) pp. 171-ss.

52 En latín no existe una partícula que sea capaz de traducir δη. *Itaque* -como traduce Moerbecke- se acerca al griego, pero se limita a expresar una consecuencia sin más (de ahí “por tanto”), mientras que en δη prima el valor pragmático, ya que es una partícula subjetiva que se usa cuando el locutor asume que lo que dice es válido para él y para el que escucha. Sería algo semejante a “evidentemente”. Además de esto, δη aporta un realce del sustantivo al que acompaña (véase el paralelismo δη enfatizando a touto e *itaque a hoc*) cf. Deniston op. cit.

53 vid. ANEXO, litt. i

dice Sócrates que sucede a partir de tal participación no sucede. Y dice así: “*Tiene, por esto, dificultades el que muchas mujeres sean de todos, porque la causa*<sup>54</sup> *por la cual dice Sócrates que conviene que las leyes queden establecidas en este modo*” para que, así, los ciudadanos estrechen lazos y, a la vez, se transmitan afecto, “*no parece que suceda*”, es decir, “*en forma conveniente según los cálculos de Sócrates, entiéndase, sino más bien lo contrario*”. La segunda refutación es que por tal ley no se llega a un buen fin de la participación. Así dice: “*Aún, sin embargo, a este fin*<sup>55</sup> *que dice que conviene que exista para la ciudad -entiéndase- Sócrates, como en efecto fue dicho antes -es decir, poco antes del primer razonamiento- es imposible -entiéndase- llegar*”. La tercera refutación es que ninguna participación puede llegar a ser, hasta tal punto, común, ya que conviene que el trato sea distinto entre los participantes y sobre tal distinción nada dice Sócrates. Así dice: “*De qué modo sea conveniente dividir a las mujeres, hijos y posesiones no ha quedado determinado -entiéndase- por Sócrates*”<sup>56</sup>. Y por esto se queda en nada.

g) Por lo que inmediatamente, juzga la opinión contraria mediante tres razonamientos. El primero es deducido partiendo de lo que es justo para mantener las ciudades. El segundo a partir del gobierno de la ciudad, allí donde dice: “*Igualmente no es posible*”, etc. El tercero de la capacidad de autosuficiencia de la ciudad, allí donde dice: “*No obstante, también de otra manera*”, etc. Y esto es lo que dice: “*Me refiero a la idea de que pueda existir una ciudad unificada como el mejor -entiéndase- y más autosuficiente ente*”, puesto que a todos uno mediante la participación, como fue dicho en el primer capítulo del libro primero, que toda ciudad sea lo más unitaria posible como dijo que era la de Sócrates.<sup>57</sup> Y añade la

---

54 Frente a la regularización que hace el latín, el griego muestra una oración de relativo determinativa autónoma con núcleo incorporado cuyo relativo está atraído a su antecedente: “*δι' ἣν αἰτία...*” (cf. ANEXO, litt. f).

55 Sobre el texto, hemos seguido el texto que da Borgnet que, como la *perfecta* de Moerbeke, traducen *ad finem* por *πρὸς τέλος*. No obstante, se podría entender de mejor manera si no creamos un sintagma preposicional y hacemos a *πρὸς* adverbial, siendo entonces *τέλος* sujeto, como lo edita Busse. Aportaría más énfasis al discurso de Aristóteles, ya que realzaría el cierre del argumento. De tal manera, podría traducirse: “**Y además**, el fin que dice que conviene...”

56 Este es un argumento más para sostener que el Estado ideal de Sócrates está planteado desde un punto de vista teórico y no práctico. Cf. INTRODUCCIÓN, pág. 13.

57 El texto es oscuro y, a falta de una edición crítica en la que constatarlo, aportamos la solución expuesta arriba: “*quia omnes colligit communicatione, ut dictum est in primo capitulo primi libri, quam scilicet civitatem maxime omnem dixit, supple, esse Socratis*”. Entendemos que el sujeto de *dixit* es Aristóteles y no Sócrates. La dificultad del pasaje es que Alberto cita de forma parcial el texto de Aristóteles a la vez que trata de relacionarlo con el contenido expuesto en el capítulo uno de libro primero (cf. Política, liber

razón de Sócrates que es ésta: “*Pues Sócrates supuso que una ciudad tanto mejor sería cuanto, en la participación, más tendiera a la unidad*”.

h) Al punto, avanza a partir del concepto de ciudad, “*Aunque sea manifiesto*” a partir de esta misma, es decir, de la razón de la ciudad, “*que pasando de la diversidad a lo uno, volviéndose ésta unificada en todos los aspectos, la ciudad dejará de ser ciudad*”. Y añade la razón: “*Una multitud, según la naturaleza, es una ciudad*”, según esta naturaleza el hombre es, naturalmente, un animal político, como queda dicho en el libro primero. Y esta multitud está formada según sus habilidades a partir de la diversidad, es decir, de artesanos, panaderos y de otros como también fue dicho en el primer libro: “*Tan unificada*<sup>58</sup>”, esto es, más conducida a lo uno, “*de la ciudad pasará a ser una casa*”, puesto que de casas está formada y hacia una casa se encamina. “*De la casa pasará a ser un hombre*<sup>59</sup>”, puesto que si la casa se descompone en aquellas cosas de las cuales se compone, la división final estará en el hombre. Y así añade su razonamiento allí: “*Pues diremos que será más una casa que una ciudad*”, porque más simple es la casa que la ciudad, en la idea de que la primera es componente de la segunda. De nuevo diremos que será más un hombre que una casa, puesto que la casa está compuesta de hombres que participan de la unión cotidiana. Es manifiesto, por tanto, que la ciudad reducida a lo uno no será una ciudad; a partir de lo cual se puede concluir que si alguien pudiera reducir una ciudad a lo uno no debería, porque con ello la destruiría. Y esto es lo que dice: “*Porque si fuera capaz alguien de que esto se hiciera no debería hacerlo*”. Y añade la razón: “*pues la destruiría*”.

i) Y esto aún lo sigue confirmando más adelante, diciendo: “*No sólo la ciudad es cosa de muchos hombres -es decir, en una cantidad determinada- sino que también de cosas diferentes por su esencia*”, entiéndase, se constituye la ciudad. Es decir, de artesanos, de zapateros, de trabajadores de la lana, de panaderos y de otros oficios que por la especie de su arte difieren y, por tanto, difieren en la forma de la participación. Todo esto fue ya muestra-

---

primus, cap. I: *Quoniam omnem civitatem videmus communitatem quandam existentem et omnem communitatem...*)

58 La enclítica *que (factaque)* es una imitación del τε griego. En la *translatio perfecta* llega a escribirse separadamente (cf. ANEXO, litt. h).

59 Es decir, Aristóteles va argumentando que a mayor unificación, la ciudad -que es lo diverso- dará pasos hacia atrás, esto es, si la ciudad está compuesta de la progresión “individuo-casa”, irá volviendo a su principio, al hombre, que es el último -y primer-elemento del que se compone la ciudad.

do en el libro primero: que a menos que la ciudad no se componga de muchos no será autosuficiente. Y esto lo prueba basándose por oposición en otros animales<sup>60</sup> y en otras cosas que a partir de muchas partes son compuestas, allí: “Pues no está hecha la ciudad de personas iguales<sup>61</sup>” ya que reúnen la inexperiencia en las artes, a no ser que se defiendan conjuntamente de sus contrarios, como sucede en un piara de cerdos, o en las bandadas de ánades o estorninos, que se reúnen en masa contra enemigos como los lobos o los gavilanes. Y añade el motivo: “Pues<sup>62</sup> una cosa”, es decir un fin es la lucha común y otro la ciudad. Y añade en qué difieren cualitativamente: “Pues esto -es decir, la lucha común- es útil cuantitativamente”. Porque, por supuesto, los muchos son superiores a los pocos, por eso que se dice proverbialmente que una multitud de hormigas es superior a un león. De donde se deduce que por la cantidad es útil *tal*, es decir, el auxilio de la lucha común, “aunque sea igual en forma” -entiéndase- en todo el conjunto no difieren excepto por el número. Y añade el motivo: “Pues en pos del auxilio se hace o fue originada la lucha conjunta”, y ésta sólo es superior por la cantidad. Y pone un ejemplo: “De la misma ma-

60 Esta comparación con los animales no aparece en Aristóteles, sino que es original de Alberto. Viene dada, no obstante, de una extensión del ejemplo puesto por el Estagirita, quien afirma que es correcto que, por ejemplo, un ejército esté compuesto de personas de características semejantes ya que aspiran al bien común y luchan contra el enemigo (es la simpleza de la acción del ejército la que no empece a la composición de algo con lo mismo, mas no es el caso de la ciudad donde todo se vuelve más intrincado y se precisa de la diversidad).

61 Nuestro editor Borgnet nos señala que “*similibus*” (la versión que preferimos nosotros) constaba en alguna versión antigua del texto; él se decanta por “*animalibus*”. Carece de sentido mantener “*animalibus*” y más aún cuando se citan palabras textuales de Aristóteles poco antes. No obstante, sea interés del copista o del propio Alberto, lo que parece haber sucedido es que se ha tratado de relacionar la comparación de Alberto con las palabras textuales de Aristóteles, con la intención de adelantar o de dar pie a las comparaciones con animales que siguen (las cuales, como ya hemos dicho, son propias de Alberto y no aparecen en Aristóteles) para hacer más orgánica la estructura del comentario, pero ha quedado tan desafortunadamente hilada que el sentido del texto resultante no se sostiene.

No obstante, cabe la posibilidad de interpretar “*animalibus*” en el sentido de “seres vivos” (“seres dotados de alma”), pero las comparaciones con las que trata de poner ejemplo Alberto son de “animales”, en el término en que hoy lo entendemos. Puede ser, por tanto, que no ande descaminado nuestro editor al hacer equivalentes “*similibus*” y “*animalibus*”, pero, al seguirle después esa comparación con los animales, no está claro si realmente Alberto quiere referirse a “seres vivos animados” o a simples animales para poder, *ut supra dictumst*, hacer más orgánica la estructura de su comentario.

62 En el original griego, este γὰρ (οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων; non enim fit civitas...) estará ligado a los tres siguientes (ἕτερον γὰρ συμμαχία καὶ πόλις: τὸ μὲν γὰρ τῷ ποσῷ χρήσιμον, κἄν ἢ τὸ αὐτὸ τῷ εἶδει (βοηθείας γὰρ χάριν ἢ συμμαχία πέφυκεν; Alterum enim compugnatio et civitas: haec quidem enim quantitate utile, quamvis sit idem specie -auxili enim gratia compugnatio apta nata est) dando lugar a una concatenación de γὰρ que han de entenderse como explicativos a la oración de “pues no está compuesta la ciudad de iguales” (cf. Deniston, *op. cit.* p. 58). Además, la concatenación de γὰρ queda contenida mediante la estructura bimembrada de μὲν...δε: τὸ μὲν γὰρ τῷ ποσῷ χρήσιμον... ἐξ ὧν δὲ, cuyo segundo miembro incluye la conclusión fundamental de todo el pasaje: εἶδει διαφέρειν (“que difieren cualitativamente”). Alberto interpreta correctamente los *enim* explicativos y además los ejemplifica.

*nera que si hay que arrastrar una carga muy pesada, no conviene que para el acarreo de mayor peso se congreguen personas de características distintas, sino una masa uniforme de personas, por cuya fuerza reunida pueda moverse la carga*". Por esto dice Aristóteles en la *Física* que una característica<sup>63</sup> tal corresponde al todo en conjunto y no a sus partes por separado,<sup>64</sup> de la misma manera que un modio<sup>65</sup> de mijo produce un determinado sonido al caer y cualquier otro tipo de grano no podría producirlo<sup>66</sup>. Así, una masa uniforme de personas reunidas por su capacidad física para arrastrar puede acarrear la nave, y no personas de complejión distinta podrían moverla arrastrándola.

Luego cuando dice: "*Difiere no obstante en que*" etc. expone la diferencia de una ciudad compuesta de un conjunto de personas tal y dice lo que la distingue, es decir, la diferencia: "*la ciudad de la gente*", etc. aquellos que están congregados en un conjunto procedentes de un solo gremio, no podrán ser segregados por barrios<sup>67</sup>, porque entonces no habrá más que un solo tipo de población; pero cuando están segregados, de tal manera que en uno habitan los artesanos, en otro los panaderos y en otro los tratadores de lana (y así con los demás) la ciudad quedará constituida como una pluralidad de personas. Y da un ejemplo de esto: "*Sino como los de Arcadia*". Arcadia es una tierra en la que cada uno habita en su alodio separado, y no se reúnen salvo que, alguna vez, defiendan armados su tierra. Y al punto, añade la diferencia de la multitud de una ciudad con respecto a aquella multitud<sup>68</sup>:

63 Praedicatum: "*concernant l'essence*", cf. A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs du Moyen Âge*, Paris (1985). Véase el sentido de "cualidad" que aporta *tale*

64 Es decir, un todo (cuantitativamente hablando) no puede dividirse en partes, ya que en sí compone una unidad cerrada, y si lo dividiésemos perdería su entidad y ya no podría ser denominado "todo". Por eso, si de un modio de mijo (como dirá Alberto más adelante) tomamos una pequeña parte (separadamente del todo) veremos cómo ésta no puede representar la unidad de un modio, porque aunque cualitativamente se corresponde (ya que tanto las unidades que componen la parte como el modio en sí son los mismos granos de mijo) cuantitativamente no puede alcanzar la entidad o unidad de un modio.

65 Medida de capacidad usada sobre todo para el trigo y equivalente a 9 litros.

66 "*Sonum facere*" es la expresión usada por Alberto para significar que la unión de un conjunto de cosas iguales provoca, tras caer, un tipo de sonido concreto, cosa que no puede hacer, por ejemplo, un modio de trigo, de avena, etc. al caer (ya que se supone que tendrá otro sonido al estar compuesto de algo distinto). El argumento que trata de hacer Alberto, si bien pobre y un tanto débil, trata de ilustrar el concepto de cualidad. No obstante, el pasaje es ambiguo y podría interpretarse también desde el punto de vista de la cantidad en vez de la cualidad. Podemos encontrar esta expresión en textos medievales: "*Hoc mihi persuadet quod volatus avium cursus sagittarum rotatus lapidum verbera virgarum sonum faciunt in aere maiorem maiorum et acutiorem velociorum*" (*Ars Musica*, Adalboldus Ultraiectensis); "*In metallis vero quae magis accedunt ad mediocritatem fortitudinis amicabiliorem sonum faciunt*" (ibídem).

67 Como se solía hacer con los gremios en la Edad Media (es un ejemplo de Alberto).

68 La de los arcadios o las anteriores de este tipo citadas más arriba (piara de cerdos, bandadas de aves,

“*Para las cuales cosas conviene que se haga uno*”, es decir, refiriéndose a una comunidad de ciudadanos, para que difieran en habilidades los artesanos, tratadores de la lana, etc. Y esto lo prueba a través de la proposición que es reversible<sup>69</sup> con la causa, que expone en el libro quinto de la *Ética*. Es decir: “*Porque una compensación igual protege a las ciudades*”, así como en la *Ética* fue dicho al principio, en el libro quinto, que -evidentemente- cuanto alguien aporta en virtud, un tanto semejante recibirá, y cuanto cometió de daño, otro tanto de castigo soportará<sup>70</sup>. Así pues, estas compensaciones habrán de ser iguales según la proporción de la medición aritmética o geométrica. Como allí mismo se dice: “*puesto que de ciudadanos libres e iguales*” de los cuales está compuesta la ciudad (pues son igualmente libres los ciudadanos e iguales en todas las condiciones, y no podrían participar de algo común a no ser con una retribución semejante). Es preciso que esto sea así, es decir, que reciban una retribución semejante, sin la cual no pueden participar de algo común ya que son libres e iguales.

k) “*Al mismo tiempo*<sup>71</sup> *no es posible*”, etc. Aquí expone el segundo argumento contra Sócrates y demuestra que con la proposición de éste se refuta el mando que en toda participación política es necesario. Y su argumento es el siguiente: como se dice en el libro sexto de la *Ética*, Bías -uno de los siete sabios- dijo que *el poder es la prueba del hombre*<sup>72</sup>. Si etc.).

69 Dentro del vocabulario filosófico, las palabras “*signum*” y “*convertere*” hacen referencia a términos usados en lógica a la hora de establecer silogismos y situaciones de causa y efecto. Cf. Boethius, *Analytica priora*: “*Convertere autem est transponentem conclusionem facere sillogismum quia aut extremum medio non inerit aut hoc extremo*”. Véase además: “*Ad objectum autem dicit, quod signum multiplex est, scilicet commune, et convertibile signum: commune non certificat, sed facit existimationem debilem, et ideo non est scandalum. Signum autem convertibile aequipollet causae, ut dicit Philosophus: et tale non est manifestum in peccato cordis*”. (Albertus Magnus - *Commentarii in quartum librum Sententiarum*, 17 D, articulus 46). Dentro de los silogismos, hay tres formas de “*convertere*” o de invertir los términos o predicables, es decir, el sujeto y el predicado (cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV, Barcelona 2001 pp. 3269-3273 y 3481-3485). Alberto se refiere aquí a que así como el sujeto puede pasar a ser predicado y viceversa, esa reversión o reciprocidad es la que tiene lugar en una comunidad política, tratando de comparar desde la lógica el concepto de participación política tal y como lo entiende Aristóteles.

70 Alberto no llega a captar completamente la idea de Aristóteles cuando habla de “*contrapassum*”. La “*compensación*” de la que habla Aristóteles es lo que puede tener lugar en una ciudad que no esté tan unificada como la de Platón, es decir, está hablando de los beneficios que pueden aportarse los ciudadanos entre sí ya que cada uno tiene una función distinta en la ciudad. Así un zapatero -como dice Aristóteles- puede cambiar el producto que ofrece con un curtidor de pieles, etc. De la lectura de la *Ética* no se deduce un sentido negativo en la compensación, sino al contrario.

71 “*Similiter*” usado por Alberto, en la *translatio perfecta* de Moerbecke “*simul*” (cf. ANEXO, litt. k).

72 Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics. Translation, introduction and commentary*, Oxford (2002).

todos se hacen uno, tal y como afirma Sócrates, es decir, que las mujeres y los hijos sean comunes, todos por igual de acuerdo a su capacidad se encontrarán encaminados hacia el poder. Pero todos no pueden alcanzar el poder al mismo tiempo, a menos que sea en este modo, es decir, que uno tras otro -sucesivamente- alcancen el poder. Y esto es lo que quiere decir cuando dice: *“Al mismo tiempo no es posible que todos”* entiéndase, ostenten el poder, sino sucesivamente. De donde se deduce que, *“o conforme a otro orden o tiempo”*, es decir, que por espacio de un mes, de una semana o de un día, alguien alcance el poder y después otra persona por espacio de un día, semana, o mes. Y pone un ejemplo: *“Pues si todos en esta manera ostentaran el poder sucesivamente sería como si los zapateros o los artesanos se cambiaran -entiéndase- sucesivamente y no siempre fueran los mismos zapateros o los artesanos”*, sino que éstos algunas veces serían zapateros y otras artesanos.

Después, establece que tal alternancia del poder no es la mejor, allí: *“puesto que no obstante lo mejor”* etc. Debido a que estos por un breve tiempo no se hacen expertos y, como dice en el principio de la *Metafísica*: *“la experiencia hizo el arte, la inexperiencia el azar”*<sup>73</sup>, como dice muy bien Polo<sup>74</sup>. Por esto, Aristóteles sostiene que *“lo mejor es que estos siempre ostenten el poder si es posible”*, ya que lo mejor para el poder es que los que sepan y los hombres más virtuosos tengan siempre el poder en las ciudades, y pueda mantenerse sin divisiones, así como Príamo y Hécuba en Troya<sup>75</sup>. *“En las cuales -entiéndase ciudades- esto no es posible”*. Y expone la razón: *“porque por naturaleza todos los hombres -es decir, ciudadanos- son iguales”*. Y lo llama naturaleza, idoneidad natural para el poder; por lo que entonces no hay que tener en consideración a uno más que a otro para ejercer como gobernante. Y añade: *“Empero al mismo tiempo”* con esto, es decir, lo que fue dicho, *“también -entiéndase- es justo”*. Pues que es justo desde la perspectiva del ciu-

---

73 *“ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν”*, ARISTÓTELES, *Met. I*, 981 a, Edit. Gredos, 1998.

74 Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias y autor de una *Retórica*. La frase del *Gorgias* según Platón es algo diferente: *“ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην”*, “la experiencia hace que nuestra vida se gobierne por el arte, y la inexperiencia por el azar”. Alberto ha recogido la cita como si constara en Aristóteles, pero realmente es una *contaminatio* con la cita también de Platón, ya que en el texto de Aristóteles no aparece *“inexperientia casum”* (cf. supra).

75 Esta comparación es del propio Alberto y no aparece en Aristóteles. No es extraño que se haya identificado el modelo más sólido de la política con el ejemplo de la monarquía porque es el que dominaba en la época de nuestro autor. En los textos comentados, vemos cómo Alberto proyecta categorías de su tiempo para tratar quizás de hacer más inteligible el texto a sus lectores, pero en este caso podemos comprobar cómo esta identificación con la monarquía contradice en parte a Aristóteles, ya que la monarquía queda fuera del régimen democrático.

dadano, el que igualmente dignos sean considerados entre ellos<sup>76</sup>. Y esto es lo que dice, que “*ya sea bueno o malo el que todos gobiernen, [dice que] han de participar del poder*”, es decir, todos los que sean igualmente dignos. Esto, el que unos gobiernen y otros no, ha de ser imitado: que unos, en parte, lo cedan<sup>77</sup>, y a la vez, desde el poder, den luego su lugar a los otros<sup>78</sup>. Y añade, “*y esto -entiéndase, se hace- porque desde el principio son iguales; estos que, en efecto, son gobernantes, luego quedarán bajo las órdenes de los que vengan*”, por esto de que por turnos<sup>79</sup> se tienen para el poder, y de distinta manera no pueden gobernarse. Esto es: “*tal y como otros lo hicieron -es decir, desde el principio a sus semejantes<sup>80</sup>-, de la misma manera luego, entre los que gobiernan, unos desempeñan unas funciones y otros otras<sup>81</sup>*”.

[...]

Así con estas palabras concluye, allí: “*Es manifiesto, pues, por estas cosas*”, es decir, las anteriormente dichas, “*que<sup>82</sup> no es bueno que la ciudad esté así de unificada<sup>83</sup>, como dicen algunos -es decir, Sócrates y sus seguidores; y dicen esto- que es un máximo bien para las ciudades*” lo que no es, ya que esto destruye a las ciudades, si, como dice Sócrates, se uni-

76 Es decir, dignos para gobernar.

77 Es decir, el privilegio de gobernar.

78 Aristóteles postula un establecimiento de turnos de gobierno, en los que unos gobernarían durante un tiempo y después, estos mismos que han gobernado, desde su posición, deberán ceder a sus otros iguales (*digni principatu*) su puesto.

79 “*inaequaliter*”, en el sentido de “no al mismo tiempo”, sino por turnos.

80 Es decir, “tal y como otros gobernaron antes a sus conciudadanos”.

81 La oscuridad del pasaje viene del propio Alberto que cita parcialmente a Aristóteles y coordina dos oraciones que no deberían unirse: “*tamquam utique alii facti*” (aquí habría que escribir un punto y aparte) y “*et eodem utique modo principantium...*” No es posible coordinarlas ni tan siquiera desde el punto de vista del discurso, ya que expresan contenidos distintos. La primera trata de ser la conclusión a los turnos entre los que gobiernan y obedecen, y la segunda profundiza en la acción de gobernar expresando una inferencia. La enrevesada sintaxis medieval trata de imitar a la griega, y -como aclara Susemihl (op. cit.)- hay que entender ἀρχόντων como un genitivo absoluto (del mismo modo que hace Moerbecke en *principantium*).

82 “*quia*” empleado como conjunción completiva. En el original griego: “*φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὡς οὕτως (...)*”. “*Quia*” empleado en este sentido muestra ya en latín clásico rasgos de la lengua hablada (cf. Hor. Sat. I, 9). No obstante, tanto en la *translatio prior imperfecta* como en la *completa* encontramos “*quod*” (vid. infra).

83 Ante el texto que expone Borgnet de la traducción de Aristóteles, mostramos estas variantes: “*Est autem et per alium modum manifestum quod valde unire querere civitatem non est melius*” (Moerbecke, *Translatio prior imperfecta*); “*manifestum igitur ex hiis, quod non aptum natum est unam sic esse civitatem*” (Moerbecke, *Translatio completa*). En esta segunda versión más cuidada, vemos el detalle de “*natum aptum*” por el perfecto “*πέφωκε*” del griego, que introduce una oración completiva de infinitivo (*μίαν οὕτως εἶναι τὴν πόλιν*).

fican por completo.

### ***Bibliografía***

N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Barcelona (1973)

L. Alfonsi, *La letteratura latina medievale*. Firenze (1968)

T. Aquinas, “Summa Theologiae”, T. III, Salamanca (1952)

Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe de García Yebra, Madrid (1998)

Aristóteles, *La Política*. Oxford (1957)

Aristóteles, *La Política*. Madrid (1986)

Aristóteles, *La Política*. México, (1963).

Aristotle, *Nicomachean Ethics. Translation, introduction and commentary*, Oxford (2002)

F. Bertelloni, *La Filosofía Medieval*, Madrid (2002)

A. Blaise, *Manuel du latin Chrétien*, París (1968)

A. Blaise, *Dictionnaire Latin- Français des auteurs du Moyen Âge*, Paris (1985)

F. Cornford, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, Cambridge (1937)

P. Courcelle, “Étude critique sur les Commentaires de Boece”, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XIII (1939), 5-140

J. D. Deniston, *The Greek particles*, Oxford (1959)

A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, 1985

W. Fausser, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung: Die echten Werke*. Aschendorf (1982)

J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV, Barcelona (2001)

C. Flüeler, “Die Rezeption der *Politica* des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13 und 14 Jahrhundert”. *Das Publikum politischer Theorie im 14 Jahrhundert*, (1992) 127-138

A. Fontán y A. M. Casas, *Antología del Latín Medieval. Introducción y textos*, Madrid (1987)

V. Forcada Comíns, *San Alberto Magno, Biografía*, Valencia (1996)

Gilson, E. *La philosophie au moyen Âge: Des Origines patristiques a la fin du XIV siècle*. Paris (1922)

Grabmann, M. “Zur philosophischen und naturwissenschaftlichen Methode in dem Aristoteleskommentaren Alberts des Grosse”. *Angelicum*, vol. XXI, (1944) 50-63

W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía griega: Introducción a Aristóteles*, T. VI, Madrid (1993)

W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía griega: Platón segunda época y la Academia*”, T. V, Madrid (1993)

G. Hertling, “Zur Geschichte der aristotelischen Politik in Mittelalter”. *Rheinisches Museum* (1889) 446-457

W. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Zweiter Band, Heidelberg (1938)

R. Kaiser. “Zur Frage der eigenen Anschauung Alberts des Grossen in seinen Philosophischen Kommentaren”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 9 (1962) 53-62

C. Kroon, *Discourse particles in latin*, Amsterdam (1995)

E. Löfstedt, *Late Latin*, Oslo (1959)

F. A. C. Mantello/ A. G. Rigg, *Medieval Latin. An introduction and Bibliographical Guide*, Washintong (1996)

M. Marenbon, *Boethius*. Oxford (2004)

A. G. Méndez Reigada, *Vida de San Alberto Magno Doctor de la Iglesia*, Almagro (1932)

E. Moormann y W. Uitterhoeve, *De Adriano a Zenobia*, Tres Cantos (1998)

S. J. Pelster, “Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Grossens”. *Philosophisches Jahrbuch*, T. 47 (1934), 55-64.

J. R. Pierpauli, *Racionalidad práctica y filosofía política. Los modelos políticos de Alberto Magno y Tomás de Aquino y su significado para la filosofía política actual*, Buenos Aires (2007).

J. R. Pierpauli, “Vorstellung eines neuen Editions und Forschungsprojekts zur Politik des Albertus Magnus”. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, (1998) 61-75

J. Paz Lima, “Alberto Magno y la revisión de la teoría hilemórfica de Aristóteles”. *Scripta Medievalia*, vol. 5, nº 2 (2012), 41-54.

Platón, *Timeo*, Alma Mater, Madrid (2012)

Platón, *Platonis opera*, Tomus IV, Oxford (1978)

Platón, *La República o el Estado*, Madrid (2007)

C. Rohner, "Kommentar des hl. Albertus Magnus zur Einführung in die Politik des Aristoteles". *Divus Thomas*, Ser. 3, Vol. 10, Freiburg (1932) 227-240

S. Rus Rufino, "Significado e importancia de la Política de Aristóteles en la Europa medieval y moderna". *Revista Circunstancia*, Año II, Número 4 (2004)

B. Russel. *Historia de la Filosofía Occidental*. Tomo I, Madrid (1971)

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

P. Stotz, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters, Vierter Band: Formenlehre Syntax und Stilistik*, München (1998)

F. Susemihl. *The Politics of Aristotle. A revised text with introduction analysis and commentary*, Cambridge (1894)