

ESTUDIOS ACERCA DE LA DIMENSIÓN INTELECTIVA DEL HOMBRE

*EN ALGUNOS AUTORES DE TRADICIÓN
CRISTIANA TARDO-ANTIGUA Y MEDIEVAL*

FERNANDA OCAMPO
(Compiladora)



COLECCIÓN DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA



ESTUDIOS ACERCA DE LA DIMENSIÓN INTELECTIVA DEL HOMBRE

*EN ALGUNOS AUTORES DE TRADICIÓN
CRISTIANA TARDO-ANTIGUA Y MEDIEVAL*

FERNANDA OCAMPO
(Compiladora)

Buenos Aires, 2025

Las publicaciones de la presente Colección han sido sometidas a una evaluación interna y externa organizada por la institución editora.

Corrección: Cintia L. Mariscal

Diseño gráfico y maquetación: Nicolás Gil

Edición: Cintia L. Mariscal

Colección de Libros de Filosofía, Letras y Lenguas

Ocampo, Fernanda

Estudios acerca de la dimensión intelectual del hombre en algunos autores de tradición cristiana tardo-antigua y medieval / Fernanda Ocampo ; Compilación de Fernanda Ocampo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad Católica Argentina, 2025.

Libro digital, PDF - (De la Facultad de Filosofía y Letras)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-44-0126-1 / <https://doi.org/10.46553/978-950-44-0126-1>

1. iglesia Católica. 2. Filosofía Clásica. 3. Filosofía Medieval. I. Ocampo, Fernanda, comp. II. Título.

CDD 264.02

Licencia

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Libros de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia
Universidad Católica Argentina

Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras

Rector: Dr. Miguel Ángel Schiavone
Vicerrector de investigación: Dra. Graciela Cremaschi
Decano: Dr. Javier Roberto González

Comité Editorial

Coordinador general de la Colección:
Dr. Martín Grassi

Serie de Estudios de Literatura y Lingüística:
Dra. Magdalena Cámpora
Dra. Ana María Marcovecchio
Dra. María Lucía Puppo

Serie de Filosofía:
Dr. Mateo Belgrano
Dr. Francisco Díez Fischer
Dra. Fernanda Ocampo
Dr. Federico Raffo Quintana
Dr. Juan Torbidoni

Serie de Lenguas:
Dra. Marina Álvarez
Dra. Inés Castelli
Dra. Graciela Isaia y Ruiz

Comité Académico

Serie Filosofía
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)
Adrián Bertorello (Universidad de Buenos Aires/CONICET)
Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Oscar Miguel Esquisabel (INEO-CIF/CONICET)
Olga Larre (Universidad Católica Argentina/CONICET)
Jacques Lezra (University of California, Riverside)

Juan Antonio Nicolás Marín (Universidad de Granada)
Francisco O'Reilly (Universidad de Montevideo)
Luis Rabanque (Universidad Católica Argentina/ CONICET)
Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado)
Claudinei Silva (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires/CONICET)

Serie Literatura y Lingüística

Lila Bujaldón de Estévez (Universidad Nacional de Cuyo)
Ana Gallego Cuiñas (Universidad de Granada)
Fernando Degiovanni (City University of New York)
Mariana Di Ció (Université Sorbonne-Nouvelle)
Enrique Foffani (Universidad Nacional de La Plata)
Gustavo Guerrero (Université de Cergy-Pontoise)
Rosa García Gutiérrez (Universidad de Huelva)
Lucía Stecher Guzmán (Universidad de Chile)
Annick Louis (Université de Franche-Comté)
Alfonso García Morales (Universidad de Sevilla)
María Marta García Negroni (Universidad de Buenos Aires, CONICET)
Mariano Sverdloff (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Serie Lenguas

Herminia Alonso (Universidad de Buenos Aires)
Daniel Altamiranda (Universidad Católica Argentina)
Andy Benzo (Universidad de San Diego / American Translators Association)
Ricardo Chiesa (Universidad de Buenos Aires)
Gabriela Commatteo (King's College / Universidad Pompeu Fabra)
Silvana Debonis (Universidad Católica Argentina / American Translators Association)
Juan José Delaney (Universidad del Salvador, Argentina)
Cristina Featherston (Universidad Nacional de La Plata)
Gabriela Llull (Universidad de Salamanca)
Sandra Ramacciotti (UMSA / Universidad de Buenos Aires)
Xose Castro Roig (ISTRAD / Universidad Pompeu Fabra)
Graciela Souto (Universidad Católica Argentina / New York University)

La *Colección de libros de Filosofía y Letras* se compone de tres series, cada una de las cuales está dedicada a la publicación de trabajos científicos en los campos de la filosofía, la literatura y la lingüística, y las lenguas extranjeras.

Los trabajos publicados son el fruto de las investigaciones de los/as docentes y alumnos/as de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, aunque también incluye contribuciones de investigadores/as provenientes de otras universidades, tanto nacionales como extranjeras. En este sentido, la Colección busca ser un órgano de difusión de la vida intelectual de nuestra Facultad y de articulación con colegas de otras instituciones.

Dr. Martín Grassi / Dr. Javier Roberto González

Índice

Presentación, por Fernanda Ocampo	9
El lugar de la <i>mens</i> en la antropología de Agustín de Hipona, por Julián Ignacio López	12
Tomás de Aquino, el intelecto agente y el acto de ser, por Diego José Bacigalupe	43
La vida divina del hombre: <i>abditum mentis</i> o <i>intellectus agens</i> en Dietrich de Freiberg, por Fernanda Ocampo	64
Algunos aspectos sobre el intelecto humano y divino desde la perspectiva de Juan Duns Escoto, por Enrique Santiago Mayocchi	108
Sobre los autores	134

Presentación

Fernanda Ocampo

Los trabajos que aquí presentamos se desarrollaron en el marco del Programa de Investigación “Naturaleza humana e individuo en el pensamiento antiguo y medieval”, radicado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina (UCA), bajo la dirección de la Dra. Fernanda Ocampo, quien también actúa como compiladora del presente volumen. Dicho Programa se centra en el estudio acerca del problema del hombre y su esencia, cuya historia doctrinal en Occidente hunde sus raíces en el pensamiento antiguo, y avanza en la Edad Media a través de distintas formulaciones que, en el caso de autores cristianos, buscan armonizar la herencia filosófica pagana con las verdades derivadas de la fe. En este sentido, en el corazón del planteo antropológico en su origen, se encuentra la pregunta acerca de cuáles son las dimensiones integrantes del ser humano en su estructura ontológica, y cuáles son los diversos “poderes”, “facultades” que tienen un rol determinante en la constitución de lo propio y distintivo del hombre. Entre dichos “poderes”, ya descuella, desde los griegos y en adelante –a través de diversas reelaboraciones–, la “dimensión intelectual” en el hombre, como el “lugar” donde se asienta y despliega su forma más alta y noble de existencia, aquella que lo emparenta con la vida propia de lo divino. En esa línea temática –y sin pretensión de exhaustividad o de elaboración integradora y conclusiva– presentamos los siguientes trabajos que, en sus respectivos niveles de desarrollo según cada investigador, analizan en diversos autores, desde diferentes perspectivas y variados focos de interés (i.e., antropológico, gnoseológico, teológico), esa dimensión distintiva que coloca al hombre en relación de parentesco con Dios.

El primer capítulo, de Julián Ignacio López, aborda la visión del ser humano de Agustín de Hipona, a la luz del *De trinitate* y otros textos centrales. A partir del estudio de la importancia y complementariedad de las nociones de *mens* y *amor*, el trabajo explora de qué manera estos conceptos convergen y se integran. Así, el autor inicia su reflexión analizando la naturaleza y la estructura de la *mens*, señalando que la misma constituye la parte más sublime del hombre, a saber: aquella en donde se encuentra la imagen trinitaria de Dios. En esto, el autor moviliza el concepto de “circumincisión” (*perijóresis*) –referido al modo de relacionarse las personas divinas entre sí–, para iluminar la estructura trinitaria de la *mens*: así, los diferentes elementos que la constituyen, i.e., *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* (amor), aunque son diversos entre sí, se encuentran en una profunda relación de interpenetración, hallándose cada uno presente en los otros, y constituyendo –sin distinciones jerárquicas– no algo “añadido” (accidental) a la *mens*, sino una idéntica substancia. No obstante, en numerosos textos, Agustín parece afirmar la primacía del amor en su caracterización del ser humano, señalando que el hombre “es” lo que “ama”. En este sentido, López observa que, perteneciendo el amor a la estructura de

la *mens*, no se advierte cómo es posible sostener su preeminencia –siendo que, para Agustín, los elementos de la tríada son idénticos en dignidad ontológica–. La respuesta interpretativa del autor (que implica salvaguardar ambas tesis), se sustenta en dos puntos clave: por un lado, en el carácter dinámico del amor, que mueve a la propia *mens* hacia su propio perfeccionamiento, y por el otro, en el carácter integrador del amor, que produce la unión entre las diversas facultades de la *mens*, enlazando a todas ellas en una dinámica de recíproca entrega y recepción (así como sucede entre las Personas divinas).

En el segundo trabajo, Diego J. Bacigalupe se ocupa de la doctrina del “intelecto agente” en Tomás de Aquino, poniendo de manifiesto los elementos clave que definen la especificidad del modo de ser y operar de tal *intellectus* (en confrontación con el del intelecto posible). El autor busca señalar el papel central que posee dicha *virtus*, participada de Dios en cuanto *impresio veritatis primae*, en el despliegue operativo de la persona en su ascenso hacia su propia perfección. Así, en su análisis interpretativo, Bacigalupe se distancia de dos opiniones extremas en relación con la doctrina tomasiana, a saber: por un lado, aquella que reduce el intelecto agente a tan sólo una “dimensión” del paciente (no admitiendo más que una única potencia intelectual), y por el otro, aquella que identifica el intelecto agente con el acto de ser (*esse ut actus*) del sujeto personal. Aunque Bacigalupe descarta la primera posición y manifiesta tener mayor cercanía con la segunda, su hipótesis es que la lectura más afín a los textos y al sentir de Tomás es la que ubica al intelecto agente como un acto permanente *in esse intelligibili*, perteneciente al ámbito de los hábitos operativos. Con todo, el intelecto, aunque “materialmente” constituye un *esse accidentale in actu* y así no puede quedar identificado con el acto de ser personal del hombre, participa del *esse ut actus* entitativo, en la medida en que “formalmente” constituye un principio en sí “invariable” (i.e., un *esse intelligibile ut actus*), gracias al cual las especies o formas (por las que el intelecto posible conoce actualmente) son hechas inteligibles en acto. La importante distinción entre *esse naturae*, *esse intentionale* y *esse intelligibile*, completa las apreciaciones del autor acerca de la naturaleza y la función del intelecto agente en el hombre.

En el tercer trabajo, Fernanda Ocampo aborda la cuestión del intelecto agente –novedosamente identificado con el *abditum mentis* agustiniano– en el pensamiento del dominico alemán Dietrich de Freiberg. Aportando su propia interpretación, precisando algunas ideas y distanciándose en algunos puntos de algunas lecturas, la autora propone, desde la perspectiva e interés de la antropología filosófica, una presentación sistemática de la doctrina del intelecto agente en Dietrich, a través de una caracterización de los rasgos esenciales que lo definen, y de su modo peculiar de “proceder” y “retornar” a Dios. La exposición de Ocampo parte del análisis del *De visione beatifica* (con recurso a otros textos centrales), en donde el alemán vehiculiza una determinada concepción del ser humano según la cual sólo lo más perfecto que Dios ha plantado en su naturaleza, i.e., el intelecto agente, es capaz de alcanzar para el hombre “completo” la eterna beatitud. La autora subraya en este sentido,

la concepción cosmológico-ontológica neoplatónica, inspirada de Proclo y Dionisio Areopagita, como marco conceptual a partir del cual el dominico concibe al intelecto agente como “fuerza de tracción” del hombre hacia Dios. Cuatro son las tesis de Dietrich sobre las que recae el análisis, a saber: 1) que el intelecto agente es *substantia* (en el sentido del *subsistere* y no del *substare*), esto es, “intelecto en acto por esencia”, 2) que constituye la “imagen divina” en el hombre según la naturaleza del “espíritu”, siendo una substancia *una per essentiam* y *trina in respectibus originis* (según las trinitades agustinianas de *mens*, *notitia* y *amor*, y de *memoria*, *intelligentia* y *voluntas*), 3) que es esencialmente “capaz de Dios” (*capax Dei*) por su intelección, y 4) que “se convierte” (*conversus est*) perfectamente a Él por su esencia. Mediante un examen del modo peculiar por el cual el *intellectus agens* “procede” de Dios (y “retorna” a Él), tanto desde el punto de vista de la “causa formal” como desde el punto de vista de la “causa eficiente”, Ocampo subraya el carácter de “referencialidad a Dios” como constitutivo de la misma “substancia” de la *mens*.

Finalmente, Enrique Mayocchi aborda en el último texto algunos aspectos de la doctrina gnoseológica de Juan Duns Escoto, con foco en el análisis del intelecto humano y su poder causal, en contraste con el modo de intelección del intelecto divino. Luego de presentar la caracterización escotista del intelecto *in communi* como una potencia “irracional”, el autor considera la intelección propia del intelecto humano: ésta procedería de la “conjunción esencial” de dos causas eficientes parciales y de diversa naturaleza, a saber, el intelecto y su objeto. En este sentido, según Escoto, siendo el primero causa principal, ambos son necesarios para conseguir el efecto común (i.e., la intelección), existiendo entre estas dos causalidades una “unidad de orden” de acuerdo con la cual el objeto –que tiene un *esse obiective* que remite a la cosa conocida– se hace presente intencionalmente al intelecto. Por otro lado, en lo que refiere al conocimiento divino de las posibles creaturas, el autor remarca que su diferencia principal con la intelección humana, radica para Escoto en la “anterioridad” de la producción divina de los inteligibles en el “ser inteligible”. En relación con esto, el doctor sutil moviliza la noción de *ens deminutum* para explicar el estatus de la creatura según su *esse intelligibile* en el intelecto divino: en efecto, en la idea divina la cosa posee el estatus de *ens deminutum*, y no de *ens simpliciter* (que refiere al ente real existente fuera de sus causas). No obstante, advierte el autor, no debe pensarse que el *esse intelligibile* de la posible creatura sea la expresión de una “existencia intermedia” entre lo real y lo mental, como si gozara de algún tipo de “existencia actual”: pues la noción de *ens deminutum* no implica la noción de *ens* sino en su *ratio* quiditativa, y si se extiende a todo aquello que no es “nada”, lo hace en el sentido de que expresa un “contenido inteligible mínimo” (compatible con la existencia actual). En todo caso, argumenta Mayocchi, mientras en el conocimiento humano es el objeto lo que mide el acto cognoscitivo, en el conocimiento divino es el acto cognoscitivo lo que mide el objeto.

Esperamos que el lector encuentre en estas páginas –a partir de las intuiciones e ideas desarrolladas por los autores aquí estudiados– un motivo de interés y reflexión en torno a la dimensión intelectual de la naturaleza humana.

El lugar de la *mens* en la antropología de Agustín de Hipona

Julián Ignacio López

Si la escultura griega y la romana captaron la belleza y la complejidad del exterior de la humanidad, del cuerpo, vemos que fue Agustín el primero en exponer la majestad y la tragedia, las alturas luminosas y las profundidades tenebrosas del interior de la humanidad, de la mente y del corazón.¹

Introducción

No caben dudas de que la mente (*mens*)² es un elemento clave de la antropología de Agustín de Hipona. En efecto, si bien el Hiponense siempre se mostró reacio a elaborar definiciones demasiado rígidas y estáticas, pocos pasajes de su obra revelan tanto acerca de su comprensión de la naturaleza humana como las profundas reflexiones en torno al concepto de *mens* en su obra *De Trinitate*. Naturalmente, con esto no se pretende afirmar que toda la antropología agustiniana se reduce a este concepto o está condensada en estos textos, cuya temática principal es fuertemente teológica (*Sobre la Trinidad*). Por el contrario, lo que se pretende reconocer, por un lado, es que la noción de *mens* arroja mucha luz sobre el modo en que Agustín entiende al ser humano.

Por otro lado, toda aproximación al Hiponense debe siempre tener presente la centralidad que ocupa el amor en la totalidad de su pensamiento, incluida, por supuesto, su antropología.³ En efecto, para Agustín el amor es mucho más que un aspecto de la vida humana, pues no sólo es aquello que mueve a cada persona hacia su fin, sino que también es lo que la define: “Lo que una persona ama, eso es ella. ¿Amas la tierra? Entonces eres tierra. ¿Amas a Dios? Entonces –me atreveré a decir– tú eres Dios”.⁴ Por tal motivo,

1 Stephen J. Duffy, “Antropología”, en *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, ed. Allan, D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 95.

2 Entendemos que la riqueza semántica del concepto agustiniano de *mens* es considerablemente más amplia que la correspondiente al término “mente”, motivo por el cual creemos oportuno, de aquí en adelante, hacer referencia a la mente en su versión latina original: *mens*.

3 “El amor es el hilo unificador que recorre todo el corpus de su obra. Agustín considera el amor como el centro vital de la existencia humana ‘Todos desean la felicidad.’ Duffy, “Antropología”, 90.

4 “Quia talis est quisque, qualis eius dilectio est. Terram diligis? terra eris. Deum diligis? quid dicam? deus eris? Non audeo dicere ex me, Scripturas audiamus: *Ego dixi: Dii estis, et filii Altissimi omnes* (Ps 81, 6).” *In Io. Ep.* 2. 14. PL 35. Todos los textos de Agustín en español son tomados de la colección *Obras de San Agustín*, editada por la Biblioteca de Autores Cristianos. Asimismo, se colocan al pie de página los textos latinos correspondientes, para

no quedan dudas de que para Agustín cada uno es lo que ama.⁵

Ahora bien, el Hiponense entiende perfectamente que ambas nociones, *mens* y amor, son tan centrales como complementarias en su visión del ser humano; de hecho, muchas de las reflexiones de la obra *De Trinitate* en torno a la naturaleza de la *mens* contienen múltiples referencias al amor. La pregunta es: ¿cómo se da esta relación de complementariedad? O, dicho de otro modo: ¿de qué manera se integran y convergen ambos conceptos, *mens* y amor, en la comprensión agustiniana del ser humano? Creemos que la respuesta a estos interrogantes se encuentra en el carácter dinámico e integrador que Agustín descubre en el amor, el cual, además de ser un elemento constitutivo de la *mens*, también cumple la función de integrar los otros elementos que conforman la tríada en una única realidad.

Para desarrollar esta idea, en primer lugar, se abordará el concepto agustiniano de *mens* a partir de un análisis de los textos del propio Agustín, haciendo especial hincapié en aquellos correspondientes a la obra *De Trinitate*. Luego, se buscará identificar qué lugar ocupa la *mens* en la naturaleza humana, atendiendo a importantes interrogantes como: ¿cuál es la relación entre la *mens* y sus potencias o facultades? ¿Es la *mens* lo mismo que el alma humana, o, en cambio, representa una parte de ella? ¿Por qué el concepto de *mens* se aborda en un contexto teológico? ¿Cuál es su relación con la naturaleza divina?

En segundo lugar, se buscará complementar esta aproximación a la naturaleza humana introduciendo otros textos en donde Agustín afirma fuertemente la centralidad del amor en su comprensión del ser humano. El objetivo de esta segunda sección de nuestra investigación será el de completar y clarificar la visión antropológica de Agustín complementando su estudio incisivo de la naturaleza de la *mens*, lo más sublime del alma humana⁶, con una comprensión más amplia y orgánica del ser humano, quien se mueve y se define como una unidad a través de su amor.

1. Primera sección: la *mens* en la obra *De Trinitate*

1.1. *De Trinitate*: una obra teológica

Como se lo ha dicho anteriormente, lo primero que se debe tener presente es que, tal como lo indica el título, la obra *De Trinitate* es principalmente teológica, lo cual significa que está enfocada en resolver cuestiones vinculadas con el dogma cristiano y no en desarrollar una doctrina acerca de la naturaleza del hombre, ni tampoco acerca de aquellas propiedades que lo definen como tal. En efecto, toda la analogía propuesta por Agustín entre la constitución de la *mens* y la Trinidad tiene como fin principal buscar esclarecer el misterio de la Trinidad. No obstante, esto no significa que sus

lo cual se utiliza el *Corpus Patrología Latina*.

⁵ Cf. *De div. Quaest.*, 35.

⁶ Cf. *Trin.* 15, 7, 11.

reflexiones teológicas no puedan operar de forma inversa, es decir, como iluminación de la comprensión de la *mens* humana a partir de la doctrina de la Trinidad. Por tanto, atender a esta cuestión no implica sostener que dicha obra no es útil para comprender al ser humano, sino que supone tener siempre presente que las reflexiones en torno a la naturaleza humana que puedan encontrarse en el *De Trinitate* deben interpretarse siempre en relación con la naturaleza divina, y más específicamente, con la Santísima Trinidad. Tener esto en cuenta no es otra cosa que ser fieles al espíritu de nuestro autor, pues, como bien señala Duffy, –y la obra *De Trinitate* es el mejor ejemplo de ello–, “en Agustín la filosofía, la psicología y la teología se hallan entrelazadas.”⁷

Por lo tanto, para el Hiponense el ser humano solamente puede ser comprendido adecuadamente cuando se lo coloca frente a Dios.⁸ Refiriéndose específicamente a nuestra temática, Gilson reafirma contundentemente esta idea, llegando a reconocer que, si bien puede resultar tentador, “sería peligroso aislar del problema de la Trinidad el de la *mens* con el fin de reportar el estudio sobre el alma humana.”⁹ En la misma línea, Jáñez Barrio sostiene que la relación a la Trinidad es “el punto radical del cual parte Agustín para todas sus reflexiones antropológicas y desde donde adquiere unidad integradora todo su pensamiento.”¹⁰

En cualquier caso, no caben dudas de la obra *De Trinitate* es un claro ejemplo de esto, pues una de las grandes contribuciones de esta obra es precisamente la de “estudiar al hombre, imagen de Dios Trino, como medio de acercamiento al gran misterio del mismo Dios, que en su naturaleza trinitaria es el Creador del hombre y de su imagen en el hombre.”¹¹ De acuerdo con esto, puede decirse que el Hiponense aborda la cuestión de la *mens* humana en relación con la Trinidad fundamentalmente en dos sentidos: (1) por un lado, en cuanto a su proximidad ontológica, de donde se desprende que la *mens* goza de un acceso privilegiado a la Trinidad. (2) Por otro lado, en cuanto a su constitución ontológica, de donde se desprende que la *mens*, por ser imagen y semejanza de Dios, se constituye trinitariamente, en relación analógica con la constitución trinitaria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

7 Duffy, “Antropología”, 84.

8 Resulta interesante notar aquí las enormes similitudes entre esta idea agustiniana y lo afirmado célebremente por el Concilio Vaticano II en 1965 en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. (...) Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.” (GS, 22).

9 Etienne Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, trans. Juan Roberto Courrèges (Buenos Aires, inédita, 1983), 206.

10 Tarsicio Jáñez Barrio, “‘Ser persona’ en San Agustín. Dinamismo vital hecho de relación a imagen de la Trinidad”, *Estudio Agustiniano* 56 (2021): 452.

11 John Oldfield, “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”, en *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, ed. José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo (Valencia: Edicep, 2012), 217.

1.2. La proximidad de la *mens* con la naturaleza divina

Lo primero que se debe tener presente al momento de indagar la naturaleza de la *mens* es que ella representa para Agustín la parte más noble de la naturaleza humana, fundamentalmente, debido a su proximidad con la naturaleza divina. En efecto, si bien es claro que “entre todas las criaturas, los hombres son los que más cerca se hallan de Dios”,¹² Agustín sostiene que, por su nobleza o dignidad ontológica, la *mens* humana goza de un acceso privilegiado a la naturaleza divina, lo cual se fundamenta, en última instancia, en el hecho de estar constituida a imagen y semejanza de Dios. En efecto, de entre todas las imágenes de la Trinidad que pueden encontrarse en la creación, la *mens* humana, “hecha a imagen de su Creador”,¹³ representa para el Hiponense la imagen más lograda de la naturaleza divina,¹⁴ lo cual refleja una profunda proximidad entre ella y Dios. De hecho, Agustín llega incluso a afirmar que solo el alma humana es propiamente imagen de Dios: “Ciertamente, no todo lo que en la criatura ofrece semejanza con Dios se ha de llamar su imagen, sino el alma sola, a la que únicamente Él es superior.”¹⁵

En este punto es importante recordar que el pensamiento agustiniano se encuentra bien lejos de cualquier forma de panteísmo. En efecto, Agustín siempre tiene en claro que, pese a su dignidad, la *mens* no es Dios: “Aunque la mente humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante, la imagen de aquella naturaleza, a la que ninguna naturaleza vence en bondad, se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestra naturaleza.”¹⁶ En la misma línea, Przywara recuerda que tampoco “debemos concebir a la mente como un intermediario entre Dios y el mundo, sino como el último tramo del mundo en dirección a Dios.”¹⁷ Por último, Pieretti también sostiene que si bien existe una cierta semejanza del hombre con Dios, “no por

12 Duffy, “Antropología”, 89.

13 “...quae hominis mens est, ad eius qui eam fecit imaginem facta.” *Trin.* 14, 12, 16. PL 42.

14 En palabras de Gilson: “no hay nada en la naturaleza que no lleve alguna semejanza de la Trinidad y que no pueda, por consiguiente, ayudarnos a concebirla; sin embargo, tomada en su sentido propio, la dignidad de imagen pertenece solamente al hombre; y en el hombre, ella pertenece propiamente a su alma; y en el alma pertenece propiamente al pensamiento –*mens*– que es la parte superior y más próxima a Dios.” Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, 204. En cuanto a textos del propio Agustín: cf. *En. Ps.*, 42, 6; *De symbolo*, I, 2.

15 “Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est; sed illa sola qua superior ipse solus est.” *Trin.* 11, 5, 8. PL 42.

16 “Quamvis enim mens humana non sit illius naturae cuius est Deus: imago tamen naturae eius qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius.” *Trin.* 14, 8, 11. PL 42. Vale la pena recordar que existen otros textos igualmente claros respecto de este tema a lo largo de la obra de Agustín, como, por ejemplo, el siguiente: “es preciso afirmar que el alma humana no es lo que Dios es, igualmente se ha de tener por cierto que, entre todo lo creado por Dios, ella es quien más cerca de él está.” “quod ut breviter colligam, quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse quod Deus est; ita praesumendum, nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius.” *Quant. An.* 33, 77. PL 32.

17 Erich Przywara, *San Agustín* (Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1949), 90.

eso se puede decir que sea equiparable a Dios; más bien, es esa semejanza, cualquiera fuera ella, ha de ver el hombre también gran desemejanza.”¹⁸

Más allá de esta aclaración, lo importante es que, tal como explica Hankey, para el Obispo de Hipona “nada está tan cerca de lo divino como lo está la mente, ni hay nada mejor entre las criaturas”.¹⁹ Si bien esta idea es muy recurrente a lo largo de toda la obra del Hiponense²⁰, se encuentra particularmente presente en el tratado *De Trinitate*, por ejemplo:

En nuestra búsqueda llegamos hasta la imagen de Dios, que es el hombre, en lo que tiene de más noble sobre los animales, es decir, su razón o inteligencia y cuanto pueda enunciarse del alma racional e intelectual, siempre que pertenezca a esa realidad que llamamos mente o ánimo.²¹

Y en otro lugar:

Hemos ya de elevarnos, con las fuerzas de nuestra atención, sean las que fueren, hasta aquella soberana y altísima esencia, cuya imperfecta imagen es la mente humana, pero imagen al fin.²²

Por último:

Si nos renovamos en el espíritu de nuestra mente, el hombre nuevo se remota en el conocimiento de Dios según la imagen de su Creador; luego para nadie ofrece duda que el hombre ha sido hecho a imagen del que lo creó, pero no según el cuerpo o según una parte cualquiera de su alma, sino según su mente racional, sede del conocimiento de Dios.²³

De acuerdo con esto, resulta evidente que, para Agustín, la *mens* representante lo más sublime dentro de la naturaleza humana, lo cual no sólo significa que la *mens* no pertenece al cuerpo sino al alma, ya que en la antropo-

18 Antonio Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, en *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, ed. José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo (Valencia: Edicep, 2012), 359.

19 Wayne J. Hankey, “Mente”, en *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, ed. Allan, D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 890.

20 Por ejemplo: *Quant. An.* 34.77; *de div. Quaest.* 51, 2; *Gn. Litt. Imp.* 16.60; *civ Dei* 10.2; 11.26

21 “...iam pervenimus ad eius imaginem, quod est homo, in eo quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intellegentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad eam rem quae mens vocatur vel animus.” *Trin.* 15, 1, 1. PL 42.

22 “Iamne igitur ascendendum est qualibuscumque intentionis viribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago.” *Trin.* 10, 12, 19. PL 42.

23 “Si ergo *spiritu mentis* nostrae renovamur, et ipse est novus homo *qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem eius qui creavit eum*; nulli dubium est, non secundum corpus, neque secundum quamlibet animi partem, sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei.” *Trin.* 12, 7, 12. PL 42.

logía agustiniana el alma es claramente superior al cuerpo²⁴, sino también que la *mens* representa lo más elevado dentro del alma, algo que el Hiponense afirma explícitamente a lo largo de toda la obra *De Trinitate*, como por ejemplo: “encontramos no sólo la trinidad, sino la imagen de Dios en la región superior de alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas.”²⁵

Ahora bien, hablar de la *mens* como “la región superior del alma” significa que hay aspectos del alma humana que no forman parte de la *mens*. En efecto, el propio Agustín sostiene que “toda mente es espíritu, pero no todo espíritu es mente”, de modo tal que “existe también un espíritu en el hombre que no es la mente, al que pertenecen las especies imaginarias de los cuerpos.”²⁶ Por lo tanto, para el Hiponense la *mens* no es el alma, sino lo más sublime dentro del alma:

Abstracción hecha del cuerpo, si pensamos sólo en el alma, la mente es una porción de ella, como la cabeza, el ojo o el rostro; pero no imaginemos estas cosas como corpóreas. La mente no es el alma, sino lo que en el alma descuella.²⁷

La *mens*, entonces, no sólo pertenece a nuestra dimensión espiritual, sino que es la parte superior de la misma. Ahora bien, antes de indagar qué es exactamente eso que en el alma descuella, resulta oportuno preguntarse cómo se entiende esta suerte de fragmentación del alma. Frente a esto es necesario recordar que, para Agustín, está claro que por ser inmaterial, el alma no tiene partes.²⁸ De modo que afirmar que la *mens* es la parte superior del alma, no debe interpretarse de forma literal, como si el alma humana efectivamente tuviese distintas partes, es decir, diversos componentes autónomos e independientes que colaboran cada uno a su modo en el funcionamiento del todo. Tal como explica Niederbacher:

Aunque Agustín distingue estos poderes y estados diferentes, él considera al alma humana como una unidad. Es *el* alma humana [*one human soul*] la que es

24 “Augustine thinks that the human soul, and especially its rational part, is superior to the body. For it is the human soul that rules the body, and it is the human soul that is created according to the image of God. Thus, it is the human soul that makes the human being close to God” (Bruno Niederbacher, “The human soul: Augustine’s case for soul-body dualism”, en: *The Cambridge companion to Augustine*, ed. David Vincent Meconi & Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 125-126. En cuanto a textos del propio Agustín, ver: *Trin.* 15.7.11; *En Ps.* 145.4; *Quant. An.* 33.70.

25 “Et facta iam ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam *imago Dei*” *Trin.* 12, 4, 4. PL 42.

26 “Sed quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est (...) Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum.” *Trin.* 14, 16, 22. PL 42.

27 “Detracto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens, tamquam caput eius, vel oculus, vel facies: sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur.” *Trin.* 15, 7, 11. PL 42.

28 “Speaking of ‘parts of the soul’ does not mean for Augustine that the human soul is divided. He considers the human soul to be one simple entity with different abilities or functions” (Niederbacher, “The human soul: Augustine’s case for soul-body dualism”, 132).

capaz de realizar todos estos diversos actos. Es *el* alma humana (*animus*) la que actúa en virtud de estos diversos poderes. El alma humana está presente como un todo, como una unidad.²⁹

No obstante, comprender al alma como una única realidad capaz de realizar diversos actos no implica asumir que sus funciones, operaciones y todo lo que sucede en ella tenga la misma importancia o valor. Y es precisamente a partir de esta idea que Agustín coloca la imagen de Dios no en cualquier parte del alma –como así tampoco en toda ella– sino en su parte superior, la *mens*. El Hiponense afirma esto con toda claridad en *De Trinitate*: “Cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad.”³⁰ Ahora bien, ¿Qué contiene exactamente la *mens* humana? ¿Cuáles son las características que la posicionan como la parte más noble del alma?

Tal como veremos más adelante a partir del análisis de textos agustinianos, la respuesta más precisa a esta pregunta no es otra que el reconocimiento de la constitución trinitaria de la *mens*. Tal como explica Duffy, “la mente es imagen de Dios en su capacidad para recordar, entender y amar a Dios.”³¹ Algo similar sostiene Capánaga cuando afirma que “El espíritu –como imagen de Dios–, por la luz eterna que resplandece en él, comprende una trinidad: *esse, intelligere, amare*. El ser, la verdad y el amor forman una trinidad psicológica en que se refleja la divina.”³² Más allá de esto, una primera aproximación al pensamiento agustiniano parece sugerir que la dignidad de la *mens* radica en el hecho de ser sede de la potencia intelectual, –presentada a veces como razón y otras veces como intelecto–, es decir, como sede de la capacidad de conocer la verdad. En este sentido, por ejemplo, Gilson se refiere a la *mens* como “el ojo espiritual del alma”,³³ Oldfield sostiene que el hombre interior es la verdadera imagen de la divinidad porque, entre todas las criaturas, “es la única que puede conocer a Dios”,³⁴ y Hankey afirma que lo superior y distintivo del alma humana es, precisamente, la razón:

La razón juzga las actividades de las potencias inferiores del alma. La razón, un término muy global para Agustín, es la potencia que define a lo humano,

29 Traducción del autor. “Although Augustine distinguishes these different powers and states, he considers the human soul to be one. It is the *one* human soul that is able to realize all these kinds of acts. It is the *one* human soul (*animus*) that acts in virtue of these diverse powers. The human soul is present as a whole, as a unity” (Niederbacher, “The human soul: Augustine’s case for soul-body dualism”, 127).

30 “Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente.” *Trin.* 15, 7, 11. PL 42.

31 Duffy, “Antropología”, 89.

32 Victorino Capánaga, “Introducción general”, en *Obras de San Agustín*, Vol. I (Madrid: BAC, 1979), 69.

33 Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, 205.

34 Oldfield, “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”, 206.

que no sólo separa a los animales de los hombres, sino que además distingue a la mente humana del entendimiento angélico y del entendimiento divino. En la *scientia* la razón conoce lo corpóreo y proporciona la base para regirlo. Como entendimiento y *sapientia*, la mente se extiende hasta el ámbito del ser verdadero que está por encima (*Conf.* 7.9.10; *Trin.* 12).³⁵

En la misma línea, aún más importante que recopilar estos estudios es reconocer que todos ellos se encuentran firmemente asentados en numerosos textos agustinianos. En efecto, Agustín afirma claramente en distintas partes de su obra que la potencia intelectual pertenece a la parte más elevada de la naturaleza humana. A veces lo hace de forma más general, como, por ejemplo, cuando afirma que: “El alma humana posee algo de que carecen las bestias, que también tienen alma y se llaman animales. Pero ¿qué más posee el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios? El entender y el saber, el discernir el bien del mal; en esto fue hecho a imagen y semejanza de Dios.”³⁶ Otras veces, en cambio, alude explícitamente a la *mens* y a la inteligencia (o razón, según cada texto), como, por ejemplo, cuando sostiene que “lo mejor que tenemos, es decir, la mente y la inteligencia, es invisible para los ojos del cuerpo”³⁷, o bien cuando afirma, un poco más extensamente, que:

Tenemos algo en donde reside la imagen de Dios, y esto es nuestra mente y nuestra razón. Es esa mente la que invocaba la luz y la verdad de Dios. Por ella distinguimos lo justo de lo injusto; ella nos hace discernir lo verdadero de lo falso, es lo que llamamos intelecto, del cual carecen las bestias.³⁸

En cualquier caso, para Agustín es evidente que el conocimiento y la contemplación de Dios, elementos esenciales de la vida plena y feliz³⁹, se da en y por la *mens*: “¿Qué es, [se pregunta Agustín], conocer a Dios, sino con-

35 Hankey, “Mente”, 889.

36 “Sed ipsa anima humana habet aliquid quod non habent animae pecorum. Nam et pecora animam habent, et animalia vocantur: non enim vocarentur animalia nisi ab anima; et videmus quia et ipsa vivunt. Sed quid habet amplius homo, unde factus est ad imaginem Dei? Quia intellegit et sapit, quia discernit bonum a malo: in hoc factus est ad imaginem et similitudinem Dei.” *En. Ps.* 29, 2, 2. PL 36. Cf. *Serm.* 2, 2.

37 “...cum optimum nostrum, hoc est mens atque intellegentia, invisibile sit oculis corporis” *Ep.* 147, 18, 45. PL 33.

38 “Ergo intellegimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est qua capimus iustum et iniustum; ipsa est qua discernimus verum a falso; ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae.” *En. Ps.* 42, 6. PL 36.

39 “La moral Agustiniana se puede escribir en términos de una búsqueda incesante que debe realizar el hombre para llegar a Dios. (...) El hombre recorre un itinerario desde el conocimiento de los sensibles hasta descubrir el orden que los rige, su sentido, y hallar en la contemplación de Dios la felicidad” Jaime Iván Sánchez Gordillo, “la virtud y el orden del amor, en “La ciudad de Dios” de San Agustín.” *Augustinus* 51, no. 200-201 (2006): 158. En cuanto a textos de Agustín, véase, por ejemplo, el siguiente pasaje en donde, hablando de la vida eterna, nuestro autor afirma: “Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin.” “Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quoderit in fine sine fine.” *De Civ. Dei* 22, 30, 5. PL 41.

templarle y percibirle con la mente con toda firmeza?”⁴⁰ Naturalmente, el conocimiento y la contemplación de Dios requieren de mucha preparación y, en palabras del Hiponense, purificación. En efecto, para Agustín es claro que “para poder contemplar inefablemente lo inefable es menester purificar nuestra mente.”⁴¹ Esta cuestión de la purificación, tal como se verá más adelante, representa un importante punto de contacto entre la naturaleza de la *mens* y la centralidad del amor en la antropología agustiniana.

De acuerdo con todo lo dicho, resulta evidente que la potencia intelectual es un componente fundamental de la *mens* humana, la cual representa “la mejor parte del alma”, pues “caracteriza a lo humano y muestra su origen en Dios y su semejanza con Dios.”⁴² No obstante, lo más interesante es que, para Agustín, la potencia de la *mens* no se agota en la capacidad de conocer la verdad, sino que, además, incluye simultáneamente el querer y el recordar. En efecto, tal como explica Hankey, “para que la mente sea el *médium* en el que Dios y el hombre se encuentran, tendrá que ser más que conocer. La mente es ser interconectado, conocimiento y voluntad, o, mejor dicho, las actividades totalmente interrelacionadas y autorreflexivas del recordar, entender y amar.”⁴³ Representando sin lugar a dudas uno de los aportes antropológicos más novedosos de Agustín respecto de la tradición teológico-filosófica occidental,⁴⁴ esta afirmación nos introduce en nuestro próximo tema, a saber, la constitución y el obrar trinitarios de la *mens* humana.

1.3. La constitución trinitaria de la *mens* humana

Ahora bien, en lo que respecta al modo de ser de la *mens*, el Hiponense sostiene que, precisamente debido a su proximidad con la naturaleza divina, la *mens* también se constituye trinitariamente. En efecto, para Agustín la *mens* es la imagen más lograda de la Trinidad no solamente porque sea lo más digno y elevado dentro de la creatura más digna y elevada de la creación,⁴⁵ sino, fundamentalmente, porque también está constituida trinitariamente. En efecto, para el Hiponense la *mens*, como decíamos más arriba, no refiere únicamente a la capacidad intelectual del ser humano, sino que, además, incluye la memoria y la voluntad o capacidad de amar: “He aquí por

40 “Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspiciere, firmeque percipere?” *Trin.* 8, 4, 6. PL 42.

41 “Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit” *Trin.* 1, 1, 3. PL 42; cf. *Trin.* 4, 18, 24.

42 Hankey, “Mente”, 889. Cf. *Quant. An.* 1-2.

43 Hankey, “Mente”, 887. Algunos textos agustinianos detrás de esta idea son: *Conf.* 10, 10, 16; 13, 11, 12; *Civ Dei* 11, 26; *Trin.* 14, 8, 11.

44 Tal vez el gran aporte de Agustín sea el de comprender el entendimiento en indisoluble relación con la memoria y la voluntad, el recordar y el amar. Su filosofía en este punto es una suerte de expansión del pensamiento clásico, desarrollando una antropología más holística e integrada. Por ejemplo, respecto de Aristóteles y su teoría del intelecto.

45 En este caso hacemos referencia únicamente a los seres terrenales, excluyendo de esta afirmación todo tipo de ser constituido como espíritu puro, es decir, ángeles y arcángeles.

qué nosotros hemos siempre afirmado, que estos tres nombres: memoria, entendimiento y voluntad, insinúan una cierta trinidad en el alma.”⁴⁶ Esto no significa simplemente que la *mens* es la suma de tres facultades, pues, tal como explica Jañez Barrio a partir del *De Trinitate*:

La memoria-mens define al hombre con sus “*haec tria*”, aunque no únicamente: “Aparte de las demás cosas que la “mens” reconoce en sí misma con certeza, estudiemos sus tres facultades (*tria haec*): memoria, entendimiento y voluntad (amor).” (*Trin.* 10,11,17); jamás la persona es “*haec tria*”. Luego las tres facultades, siendo de una misma substancia que la “mens”, no agotan, sin embargo, la totalidad real de la “mens”.⁴⁷

Queda claro, entonces, que la *mens* no es una mera suma de facultades. Por lo tanto, la relación de estas tres facultades entre sí y de todas ellas con la *mens* comprendida como una única realidad es bastante más compleja de lo que parece. Tal como anticipamos, Agustín desarrolla extensamente esta cuestión en estrecha relación con la naturaleza trinitaria de Dios en su obra *De Trinitate*.

Por tal motivo, en primer lugar, resulta oportuno explicar muy sucintamente cómo se relacionan entre sí las Personas divinas, para lo cual es crucial el concepto de *circumincisión* (*perijóresis*), el cual hace referencia a una relación de interpenetración. En efecto, tal como explica González, “el principio de circumincisión, *perichoresis* o interpenetración es la base para la afirmación de que en toda acción de una Persona de la Trinidad las tres están presentes –utilizando la frase latina clásica, *opera Trinitatis ad extra indivissa sunt*.”⁴⁸ Esto significa que, sin mezclarse, disolverse ni confundirse entre sí, las tres Personas divinas están totalmente presentes la una en la otra, implicándose y refiriéndose constantemente entre sí. En consecuencia, cada una de las Personas divinas, iguales en poder y dignidad,⁴⁹ aunque son distintas entre sí están tan íntimamente ligadas que no pueden concebirse aisladamente, es decir, sin referencia a las demás. De hecho, lo que las caracteriza y distingue es, precisamente, el estar en constante referencia a las demás: el Padre es Padre por su referencia al Hijo, el cual, a su vez, es Hijo, precisamente, por su referencia al Padre. En síntesis: un solo Dios, tres Personas divinas distintas, pero profundamente interpenetradas entre sí, es decir, absolutamente presentes unas en otras; a esta relación hace referencia el concepto de *circumincisión*.

46 “Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus trinitatem, memoria, intelligentia, voluntate” *Trin.* 14, 6, 8. PL 42. Citado en: Alexia Schmitt, “Asimilación de la doctrina agustiniana de la *Imago Trinitatis* en la concepción antropológica de Nicolás de Cusa”, *ETIAM*, 9, no. 10 (2015): 100.

47 Jañez Barrio, “Ser persona’ en San Agustín...”, 460.

48 Justo González, *Diccionario Manual Teológico* (Barcelona: Editorial Clie, 2010), 62-3.

49 Por ejemplo: “Tantumque esse aequalitatem in ea Trinitate, ut non solum Pater non sit maior quam Filius, quod attinet ad divinitatem, sed nec Pater et Filius simul maius aliquid sint quam Spiritus Sanctus, aut singula quaeque Persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas.” *Trin.* 8, 1, 1. PL 42.

Si bien esta idea no es más que un pequeño fragmento de lo que representa el insondable misterio de la Trinidad en la teología dogmática, lo dicho puede resultar suficiente para comprender cómo plantea Agustín la constitución trinitaria de la *mens* humana, imagen de la Trinidad. En efecto, en algunos textos el Hiponense vincula de forma muy directa la constitución trinitaria de la *mens* con las relaciones de las Personas divinas entre sí, es decir, dentro de la Trinidad, por ejemplo: “Es, pues, cierta imagen de la Trinidad la mente, su conocimiento, hijo y verbo de sí misma, y, en tercer lugar, el amor; y estas tres cosas son una sola substancia. Ni es menor la prole cuando la mente se conoce tal como es, ni menor el amor si se ama cuanto se conoce y es.”⁵⁰ La utilización, en este caso, de palabras como “hijo”, “verbo” y “prole” son sumamente sugerentes, ya que cuentan con un potente sentido teológico en materia trinitaria.

Por lo tanto, así como Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres Personas igualmente dignas, poderosas y divinas en una sola substancia, la *mens*, su conocimiento y su amor son, dice Agustín, tres cosas distintas en una sola substancia, sin diferencias jerárquicas. Tal como explica Hankey, en la *mens* “el ser, el entendimiento y el amor no están ordenados jerárquicamente desde lo inferior a lo superior, sino que están igualados como lo están las personas de la Trinidad a las cuales corresponden.”⁵¹

Por otro lado, la dependencia que tiene la concepción de la *mens* humana de la teología trinitaria en el pensamiento agustiniano también puede percibirse en la centralidad que ocupa tanto en su antropología como en su teología la categoría de *relación*. En efecto, como veremos más adelante, para nuestro autor el ser humano también es, al igual que Dios, constitutivamente relacional, y el lugar en dónde esto se aprecia con mayor claridad es en su parte superior, es decir, su *mens*. Por lo tanto, reflejando el modo de ser de la Trinidad, sin dejar de ser una sola realidad, la *mens* consta de tres elementos, que, si bien son distintos entre sí, se fundan en una profunda relación de interpenetración o, por qué no, de analógica circumincesión.⁵² Así lo explica el propio Agustín:

Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria, como vida, razón y subs-

50 “Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles dum tantum se novit mens quanta est; nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est.” *Trin.* 9, 12, 18. PL 42.

51 Hankey, “Mente”, 890.

52 “Aunque la mente humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante, la imagen de esta naturaleza suprema en bondad, se ha de buscar y encontrar en nosotros, en aquella parte mejor de nuestra naturaleza, en la propia mente. Aquí reside su “*capax et particeps Dei*”, con su triple relación o hábitud constitutiva, o especie de *circumincesión* (*perijöresis*) entre: “memoria, visión y amor” - “*mens, amor et notitia eius*”. Relación de la “mens” cuyo dinamismo es inseparable de sus actividades-potencialidades con respecto a sí mismo, a otros y a Dios.” Jáñez Barrio, “Ser persona’ en San Agustín...”, 452. cf. Argimiro Turrado, “Introducción General. La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana”, en *Obras completas de San Agustín*, Vol. XXXV (Madrid: BAC, 1984), 94 ss.

tancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas le doy un nombre singular, no plural, incluso cuando las considero en conjunto.⁵³

De acuerdo con esto, la *mens* para el Hiponense tiene tres facultades distintas, memoria, inteligencia y voluntad, que, si bien cumplen diversas funciones, forman una sola vida, una sola mente, una sola sustancia. Esto significa que, analógicamente, la *mens* es a la memoria, la inteligencia y la voluntad lo que la divinidad es a las Personas divinas. Es decir, así como las tres Personas divinas son una sola divinidad, memoria, inteligencia y voluntad son una sola *mens*. Por lo tanto, sin reducirse a la suma de sus facultades o potencialidades, la *mens* se constituye a partir de una relación de interpenetración entre la memoria, la inteligencia y la voluntad, lo cual confluye en una “inquebrantable unidad autorreflexiva del recordar, entender y amar.”⁵⁴ Según Hankey, esto significa que “la tríada de la memoria, el entendimiento y el amor se halla presente en cada una de las tres actividades de la mente. Así, por ejemplo, hay un conocer y un amor dentro de la memoria antes de que el conocimiento sea proyectado a la conciencia.”⁵⁵

Dicho esto, puede constatarse que la *mens* no solamente se constituye, sino que, además, opera trinitariamente. De acuerdo con Arias, “mediante estas tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad (amor), el hombre, recuerda, ama y entiende. Comprender, recordar y amar son tres actos y una misma esencia, tres relaciones distintas de una misma sustancia.”⁵⁶ En consecuencia, al funcionar conjuntamente, dichas operaciones también se implican entre sí.

El Hiponense profundiza esta idea, sobre todo, cuando desarrolla la trinidad compuesta por la *mens*, el conocimiento y el amor. En efecto, para Agustín es claro que la capacidad de conocerse y amarse a sí misma que posee la *mens* son dos acciones que se implican mutuamente, de modo tal que cuando la *mens* se conoce y se ama a sí misma, forma con ese conocimiento y ese amor de sí una trinidad inmanente. Así, nuestro autor afirma que: “en la mente encontramos una cierta trinidad: la mente, el conocimiento por la

53 “Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia 36. Memoria quippe, quod vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intellegentia quoque et de voluntate dixerim; et intellegentia quippe et voluntas ad aliquid dicitur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria haec *eo sunt unum*, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria quo ad se invicem referuntur.” *Trin.* 10, 11, 18. PL 42.

54 Hankey, “Mente”, 890.

55 Hankey, “Mente”, 887.

56 Luis Arias, “Introducción”, en *Obras de San Agustín*, Vol. V (Madrid: BAC, 1985), 40.

que se conoce a sí misma y el amor con que se ama a sí misma y a su conocimiento; y estas tres cosas son iguales entre sí, y su esencia se demuestra que es una.”⁵⁷

Por lo tanto, para Agustín las operaciones de cada una de las tres facultades de la *mens*, inteligencia (conocer), memoria (recordar) y voluntad (amar), no pueden darse de forma aislada, es decir, sin referencia a las demás. En efecto, como bien explica Duffy, en la antropología agustiniana “el intelecto no deja nunca de estar acompañado por la voluntad y por sus amores. Sin la voluntad no se llega al conocimiento. (...) el anhelar asegura que, a través del largo viaje del buscar y encontrar, el individuo avanza deseando conocimiento.”⁵⁸

La razón última de esto es que dichas operaciones no representan algo añadido a la *mens*, sino que, junto con ella, forma una única realidad relacional. En palabras del Hiponense: “El amor y el conocimiento no radican en el alma como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, substancia; pues, aunque tengan sentido de mutua relación, en sí son substancia.”⁵⁹ Esta relación de interpenetración operativa es también la que conduce a Agustín a afirmar, por ejemplo, que “ningún bien que no sea amado perfectamente, es perfectamente conocido.”⁶⁰ Si bien el Hiponense hace constante alusión a esta idea a lo largo del *De Trinitate* con expresiones como “nadie puede amar lo que en su esencia o en su cualidad ignora,”⁶¹ o “nadie ama lo que no recuerda o en absoluto ignora”⁶², existen algunos pasajes en donde dicha cuestión se aborda con mucha más profundidad. Véase, por ejemplo, el siguiente texto:

Mas, cuando la mente se conoce y se ama, subsiste la trinidad -mente, conocimiento y amor- en aquellas tres realidades, y esto sin mezcla ni confusión. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y, en consecuencia, todas en todas. El alma está ciertamente en sí, pues se dice mente con relación a sí misma; pero como cognoscente, conocida o cognoscible, dice relación a su conocimiento, y con referencia al amor con que se ama se la dice amable o amada y amante. Y el conocimiento, aunque se refiera a la mente que conoce y es conocida, no obstante, con relación a sí misma se la puede llamar cognoscente y conocida; no puede ser ignorado el conocimiento por el que se conoce la mente. Y el amor, aunque se refiere a la

57 “Et in ea quaedam trinitas invenitur, id est, mens, et notitia qua se novit, et amor quo se notitiamque suam diligit; et haec tria aequalia inter se, et unius ostenduntur esse essentiae.” *Trin.* 15, 3, 5. PL 42.

58 Duffy, “Antropología”, 88. En cuanto al texto de Agustín, ver: *Trin.* 9, 12, 18 y *Conf.* 7, 10, 16.

59 “Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia.” *Trin.* 9, 4, 5. PL 42.

60 “...nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur.” *De. div. quaest.* 35, 2. PL 40.

61 “...nec quisquam potest amare quod omnino quid vel quale sit nescit...” *Trin.* 13, 5, 8. PL 42.

62 “Quia nemo diligit cuius non meminit.” *Trin.* 14, 14, 18. PL 42.

mente que ama y cuyo es el amor, sin embargo, es amor para sí con subsistencia propia; pues se ama el amor, y el amor sólo puede ser amado por el amor, es decir, por sí mismo. Y así, cada una de estas tres realidades existe en sí misma.⁶³

De esto modo, resulta evidente que para Agustín conocimiento y amor son dos realidades inseparables: “la mente que se conoce y ama está con su conocimiento en el amor, y con su amor, en su conocimiento; el amor y el conocimiento están simultáneamente en la mente que se conoce y ama.”⁶⁴ A su vez, esto significa que el conocimiento y el amor que la *mens* tiene de sí misma no se diferencian realmente de su naturaleza, pues no proceden de una realidad externa a ella.⁶⁵ Gilson desarrolla esta idea con mucha claridad y precisión conceptual cuando sostiene que:

El carácter distintivo de esta primera imagen es el de desplegarse por entero en el interior mismo de la substancia de la *mens*, anteriormente a los actos que la manifiestan. Es que lo que asegura la unidad substancial de la *mens* con su amor y su conocimiento es lo que funda, al mismo tiempo, la substancialidad del conocimiento y de su amor. Si el amor de sí mismo y el conocimiento de sí mismo estuvieran en el pensamiento como accidentes en un sujeto, el pensamiento no podría amar o conocer más que a sí mismo; ahora bien, puede amar o conocer toda otra cosa. No es, por lo tanto, un pensamiento que tendría el conocimiento o amor de sí, sino un pensamiento que, siendo substancialmente conocimiento y amor, se encuentra naturalmente, al tiempo de conocerse y amarse, esperando conocer y amar el resto. Recíprocamente, el amor y el conocimiento de sí son substancias en razón del hecho mismo de que son su substancia⁶⁶. Su espiritualidad está hecha de su consubstancialidad, y es por ello que estos tres términos forman una trinidad.⁶⁷

Por lo tanto, *mens*, conocimiento de sí y amor de sí forman una trinidad inherente a la naturaleza misma de la *mens*, es decir, no como tres elementos sustancialmente independientes, sino como componentes distintos pero pertenecientes a una única realidad. Nuevamente, la comprensión del modo de ser y relacionarse propio de las Personas divinas puede arrojar mucha luz a esta cuestión. Por otro lado, más adelante veremos cómo para

63 “At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas: mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur, quamvis et singula sint in se ipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus. Nam et mens est utique in se ipsa quoniam ad se ipsam mens dicitur; quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur; amans quoque et amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat. Et notitia quamvis referatur ad mentem cognoscentem vel cognitam, tamen et ad se ipsam nota et noscens dicitur; non enim sibi est incognita notitia, quae se mens ipsa cognoscit. Et amor quamvis referatur ad mentem amantem, cuius amor est, tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in se ipso, quia et amor amatur, nec alio nisi amore amari potest, id est se ipso. Ita sunt haec singula in se ipsis.” *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

64 “quia mens quae se novit et amat, cum sua notitia est in amore, et cum suo amore in notitia; amor que ipse et notitia simul sunt in mente, quae se amat et novit.” *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

65 Cf. Jáñez Barrio, “‘Ser persona’ en San Agustín...”, 461.

66 Cf. *Trin.* 9, 4, 5.

67 Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, 207.

Agustín la naturaleza y la operación de la *mens* no se agota a esta relación intrínseca de conocimiento y amor propios, sino que, muy en línea con la doctrina agustiniana de la interioridad, las operaciones introspectivas de la *mens* son el anticipo de un movimiento hacia la trascendencia, es decir, hacia el encuentro con Dios.

Por último, a partir de lo dicho en este apartado resulta interesante notar que esta forma de comprender la *mens* y su funcionamiento pueden contribuir a superar de algún modo las antropologías intelectualistas. En efecto, frente a la idea según la cual lo más noble y superior del ser humano es el conocimiento, Agustín propone una antropología más holística y orgánica⁶⁸, según la cual el carácter distintivo del ser humano no se reduce a su intelectualidad, sino que se define a partir de una tríada de facultades distintas, pero igualmente relevantes y profundamente interconectadas entre sí: inteligencia, voluntad y memoria, o dicho operativamente, conocimiento, amor y recuerdo. Naturalmente, este es un tema complejo que puede explorarse con mucha más profundidad y que aquí simplemente nos limitamos a mencionar.

1.4. La *mens* como vía de acceso a Dios

De acuerdo con lo dicho, si toda creatura es una potencial vía de acceso al creador y la *mens* es lo más próximo a la divinidad, entonces ella constituye un camino privilegiado hacia Dios. En efecto, la imagen de la Trinidad en la *mens* puede entenderse o bien constitutivamente, es decir, a partir del reconocimiento de sus tres facultades –inteligencia, voluntad y memoria– o bien operativamente, es decir, a partir de sus respectivas operaciones, –conocer, amar y recordar–. Un tercer modo de abordar la cuestión es según el objeto conocido, amado y recordado por la *mens*, a partir de lo cual Agustín encuentra una estrecha relación entre la persona humana y Dios. Lejos de agotarse en el conocimiento y el amor de sí misma, la imagen de la Trinidad en la *mens* se manifiesta en todo su vigor en la capacidad de conducir a Dios:

Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de conocerse la mente, recordarse y amarse, sino porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor. Si esto hace, vive en ella la sabiduría; de lo contrario, aunque se recuerde a sí misma, se comprenda y se ame, es una ignorante.⁶⁹

Esta referencia natural de la *mens* al Creador es sumamente importante, pues en ella se fundamenta el hecho de ser imagen de Dios. Ahora bien, el

⁶⁸ Cf. Duffy, “Antropología”, 86.

⁶⁹ “Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intellegere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seque intellegit ac diligit, stulta est.” *Trin.* 14, 12, 15. PL 42.

hecho de ser imagen de Dios no es algo añadido accidentalmente a la *mens*, sino que es algo constitutivo de ella. Esto significa, como explica Schmitt, que “tal condición de imagen es imborrable, pues se halla en el mismo ser de la *mens* humana.”⁷⁰ Por lo tanto, puesto que toda imagen siempre proviene de un original⁷¹, la *mens* se aleja paradójicamente de su propio ser⁷² si, encerrándose sobre sí misma, se distancia de la Trinidad original, es decir, si, cerrándose a Dios, pretende comprenderse y amarse de forma autosuficiente a partir del conocimiento y el amor de sí. Lejos de cualquier forma de solipsismo, para Agustín la *mens* está llamada a trascenderse a sí misma desde su propio ser.

Esta idea es la misma que aparece en el corazón de la doctrina agustiniana de la interioridad.⁷³ En efecto, para el Hiponense es claro que el sentido último de volver sobre uno mismo es, precisamente, la trascendencia. Si bien Agustín afirma esto en diversos textos⁷⁴, existe un célebre pasaje de la obra *De Vera Religione* que vale la pena recordar: “No vayas fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón.”⁷⁵

Para Gilson la cercanía entre la naturaleza y el funcionamiento de la *mens* y la doctrina de la interioridad es tan estrecha que llega a afirmar sin problemas que “la *mens* es el mismo hombre interior.”⁷⁶ Esta asociación, también presente en otros autores⁷⁷, tiene fundamento en diversos textos

70 Schmitt, “Asimilación de la doctrina agustiniana...”, 94. La autora hace pie aquí en el siguiente texto de Gilson: “Porque el hombre ha sido creado *ad imaginem*, su semejanza divina está inscrita en su ser como propiedad imborrable. Esta imagen de Dios puede estar deformada en nosotros por el pecado y debe allí ser reformada por la gracia, pero nunca podrá perderse, puesto que no es necesariamente una participación actual de Dios por el alma, sino la posibilidad siempre abierta de esta participación.” Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1949) 289-290.

71 Cf. Schmitt, “Asimilación de la doctrina agustiniana...”, 91.

72 Tal como explica Przywara, para la *mens* “apoyarse en sí misma, como en medio, es resbalar hacia lo bestial e inferior”. Erich Przywara, *San Agustín*, 90.

73 En esta oportunidad solamente nos limitamos a mencionar este gran tema dentro del pensamiento de Agustín, tomando la interioridad en un sentido muy amplio. Si bien existe mucha bibliografía al respecto, para mayor detalle sobre esta cuestión se recomienda el trabajo de Oldfield, “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”, en donde se comienza por reconocer que “la noción de interioridad abarca un horizonte amplio de conceptos tanto filosóficos como teológicos, tanto psicológicos como espirituales” (197).

74 Véase, por ejemplo: *Conf.* 12, 16, 23; 10, 3, 3; *De lib. arb.* 2, 16, 42.

75 “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantes animam te transcendere.” *De ver. Rel.* 39, 72. PL 34.

76 Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, 207. Agustín desarrolla esta relación con más detalle en el libro XII del *De Trinitate*, sobre todo en los capítulos 1 y 2.

77 Véase, por ejemplo, los trabajos ya referidos de Oldfield y, sobre todo, de Duffy, según quien “el origen de la antropología de Agustín se halla en su profundo análisis de la interioridad, en su inmersión en las profundidades del corazón y de la mente en sus niveles conscientes e incluso inconscientes.” Duffy, “Antropología”, 84. En la misma línea, Hankey

agustinianos, en donde el Hiponense vincula la imagen de Dios, propia de la *mens*, con el hombre interior, por ejemplo: “Regresa junto a tu corazón. Porque allí está la imagen de Dios, mira allí qué sientes de Dios quizás; en el hombre interior habita Cristo, y en el hombre interior eres renovado a imagen de Dios; en su imagen conoce a su autor.”⁷⁸ En cualquier caso, la idea es bien clara: “tan solo en la interioridad del sí mismo podemos descubrir la trascendencia; el camino hacia lo interior es el camino hacia lo superior.”⁷⁹

Dicho esto, esta dinámica de introspección-trascendencia, propia del hombre interior, permite volver sobre el carácter relacional de la *mens*. Tal como se mencionó más arriba, reflejando análogamente las relaciones subsistentes de las Personas divinas, la *mens* existe y opera a partir de la categoría de relación. Ahora bien, dado que la *mens* es una creatura y no el Creador, su naturaleza relacional se encuentra, antes que todo, anclada en Dios.⁸⁰ Es precisamente esta referencia constitutiva y operativa a Dios la que permite luego la aparición de las relaciones *ad intra* de la *mens*, es decir, aquellas que, como se mencionaba más arriba, se dan entre las facultades (inteligencia, voluntad y memoria) y sus respectivas operaciones (conocer, amar y recordar). Al mismo tiempo, dado que la *mens* es la parte superior del ser humano, su constitución relacional puede trasladarse por participación a toda la naturaleza humana. Esto significa que, tal como explica Jañez Barrio a partir de un análisis sobre la memoria, toda la persona humana es relacional:

La interioridad humana se despliega, según Agustín, como *intentio*, i.e., tensión, movimiento ideal hacia una realidad trascendente. Lo cual quiere decir que el hombre en su esencia, más que ser la memoria que de sí tiene, atestigua que es sobre todo “ser relación y en relación” porque tiene, no en sí sino en otro, el fundamento ontológico propio⁸¹. Esta realidad relacional se configura en el hombre como persona por la “mens-memoria”. La memoria es la *mens*, es el verdadero sí mismo.⁸²

De acuerdo con esto, las operaciones que la *mens* ejecuta intrínsecamente, es decir, en referencia a sí misma, a saber, conocerse, amarse y recordarse, son el camino hacia la autotranscendencia, es decir, hacia el conocimiento, el amor y el recuerdo de Dios. En efecto, el Creador ya se manifiesta en la mirada que la *mens* tiene de sí misma: “El alma se recuerda, se comprende

sostiene que “La mente inmortal define al hombre, y es (y, por tanto, Agustín encuentra que él mismo es) una infinitud terriblemente fascinante en la que él está inmerso (cf. *Conf.* 10, 17, 26).” Hankey, “Mente”, 886. Por último, Romano Guardini también sostiene que en cierto punto “la teoría de la interioridad se convierte en teoría del espíritu y los valores eternos.” Romano Guardini, *La conversión de San Agustín* (Buenos Aires: Agape 2008), 42. 78 “Redi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renouaris ad imaginem Dei 14, in imagine sua cognosce auctorem eius.” *In Io. ev.* 18, 10. PL 35.

79 Duffy, “Antropología”, 88.

80 Cf. Hankey, “Mente”, 888.

81 Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, 356.

82 Jañez Barrio, “‘Ser persona’ en San Agustín...”, 459.

y se ama: si esto vemos, vemos ya una trinidad; aún no vemos a Dios, pero sí una imagen de Dios.”⁸³ Naturalmente, esta imagen se vuelve más nítida a medida que la introspección de la *mens* se va perfeccionando y purificando. Esto significa que “la relación con Dios y con todo lo demás está contenida en el verdadero conocimiento de sí mismo”⁸⁴; un conocimiento que, como decíamos más arriba, es inseparable del amor, lo cual nos conduce a afirmar con Pieretti que “gozar de Dios, en cuanto expresa la relación ontológica que une al hombre con Dios, constituye también el principio que lo impulsa a trascenderse a sí mismo.”⁸⁵

Por lo tanto, resulta evidente que para el Doctor de Hipona existe una estrecha relación entre el amor y el conocimiento que la *mens* tiene respecto de sí misma y el amor y el conocimiento de Dios.⁸⁶ Si bien nos hemos detenido más en los actos de conocimiento y de amor, vale la pena mencionar que esta relación también se evidencia en la memoria, tercera facultad de la *mens*. En efecto, para Agustín “la memoria revela la acción de Dios dentro de nosotros y sirve como de lazo cognitivo que nos une a nuestras historias personales, y a ellas y a nosotros con Dios.”⁸⁷ En cualquier caso, lo que interesa aquí es el carácter referencial o de dependencia de la *mens* respecto de Dios, el cual Hankey sintetiza muy bien de la siguiente manera:

La mente humana es mudable y temporal, pero –para su estructura y operación– depende esencialmente de la Verdad inmutable y eterna, y está creada de tal manera que, al recordarse, entenderse y amarse a sí misma y al recordar, entender y amar todo lo demás, termina propiamente en el y por medio del ser, conocer y amar divino.⁸⁸

Naturalmente, esta dependencia de la *mens* respecto de Dios se manifiesta operativamente a través del conocimiento y el amor del Bien y la Verdad, que, en última instancia, son la misma realidad: Dios. Por lo tanto, la *mens* se acerca a Dios cuando, conociéndose y amándose a sí misma, descubre en ella el bien y la verdad, que son imagen del Bien y la Verdad Sumos. Nuevamente, introspección y trascendencia se implican mutuamente. Como bien explica Sciacca:

El alma se encuentra a sí misma en la posesión de la Verdad o del Bien, que es Dios. La Verdad es el Bien y el Bien es la Verdad: verdad del entendimiento y verdad de la voluntad son una sola e idéntica verdad. El alma busca la Verdad y el Bien y, buscándola, la ama; y amándola, se ama también a sí misma con ver-

83 “Ecce ergo mens meminit sui, intellegit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei.” *Trin.* 14, 8, 11. PL 42.

84 Hankey, “Mente”, 886.

85 Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, 341.

86 “El conocer a Dios y el conocernos a nosotros mismos son cosas que se hallan indisolublemente unidas.” Hankey, “Mente”, 886.

87 Oldfield, “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”, 212.

88 Hankey, “Mente”, 888. Algunos textos agustinianos detrás de esta idea son *Conf.* 11.3 y buena parte del capítulo 15 del *De Trinitate*.

dadero amor. Quien ama a Dios no puede no amarse a sí mismo.⁸⁹

Por último, es interesante notar que el reconocimiento de esta estrecha relación entre Dios y las profundidades del ser humano estuvo siempre presente en Agustín, quien desde el mismísimo comienzo de su itinerario intelectual ya sostenía en sus *Soliloquios* que lo único que deseaba era “conocer a Dios y al alma.”⁹⁰ Compartimos aquí la intuición de Pieretti, para quien esta declaración significa “poder conocer el principio y fundamento del hombre y lo que de modo peculiar lo distingue de cualquier otro ser.”⁹¹ De acuerdo con lo dicho, puede afirmarse que este camino de búsqueda culmina en el *De Trinitate*, en donde la respuesta a la mencionada cuestión, tal como venimos analizando, se condensa en la constitución y el obrar de la *mens*.

1.5. Primera recapitulación

Recapitulando lo analizado en esta sección, en primer lugar, hemos identificado la *mens* como lo más sublime y distintivo de la naturaleza humana. La *mens* no es el alma, la cual es claramente superior al cuerpo según la antropología agustiniana, sino aquello que en ella descuella. Asimismo, por su elevada dignidad, fundada en el hecho de ser la imagen más lograda de la Trinidad, la *mens* es reconocida como lo más próximo a Dios de entre las creaturas de este mundo.

En segundo lugar, analizamos la constitución y el modo de obrar trinitarios propio de la *mens*. Nuevamente, por ser imagen de Dios, la *mens* se compone de tres facultades distintas, pero íntimamente entrelazadas entre sí: entendimiento, voluntad y memoria. Al igual que sucede con las Personas divinas, estas facultades son distintas en su carácter relacional, pero no substancialmente, pues todas ellas no forman sino una sola realidad o, en palabras de Agustín, “una vida, una mente, una esencia.”⁹²

En tercer lugar, expusimos cómo esta constitución trinitaria de la *mens* da lugar a otras trinitades vinculadas con sus operaciones. Así, veíamos que las acciones de conocer, amar y recordar, también son propias de la *mens* y, al igual que sus facultades, funcionan conjuntamente. En este punto analizamos con más detalle la relación entre el conocimiento y el amor, mostrando cómo conocer y amar son en la *mens* como dos caras de la misma moneda, es decir, distintas entre sí, pero conformantes de una única realidad: “cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor, y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su conocimiento. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales.”⁹³

89 Michelle Federico Sciacca, *San Agustín* (Barcelona: Luis Miracle, 1955), 151.

90 “A. – *Deum et animam scire cupio. R. – Nihilne plus? A. – Nihil omnino. Sol. 1, 2, 7. PL 32.*

91 Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, 331.

92 “quo una vita, una mens, una essentia.” *Trin.* 10, 11, 18. PL 42.

93 “Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam

Por último, profundizamos la relación existente entre las operaciones de la *mens* y Dios, analizando cómo el conocimiento y el amor que la *mens* tiene de sí son un punto de partida introspectivo que conducen a la trascendencia, es decir, al encuentro con Dios. En efecto, tal como explica acertadamente Hankey, para Agustín “el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de Dios no se separan nunca.”⁹⁴ Esta afirmación respecto del conocimiento, claro está, también debe realizarse respecto del amor, el cual, como decíamos, es inseparable del conocer. En cualquier caso, el punto interesante a destacar aquí es la referencia constitutiva a Dios propia de la *mens*, es decir, la convicción de que, pese a su dignidad, la *mens* no está encerrada en sí misma, sino que se encuentra en profunda relación con su Creador. Su funcionamiento consiste en conocerse y amarse a sí misma para luego poder, desde allí, trascenderse a sí misma y llegar a su fundamento y razón de ser: Dios.

2. La antropología Agustiniana a la luz del amor

2.1 La centralidad del amor en el pensamiento de Agustín de Hipona

Si bien no caben dudas de que las reflexiones en torno a la *mens* son centrales para comprender la antropología agustiniana, también es cierto que existe una enorme cantidad de textos que adoptan un abordaje, al menos a primera vista, muy distinto a la pregunta por la naturaleza humana; son todos aquellos textos que definen o caracterizan al hombre a partir del amor. ¿Cómo se compatibilizan estas dos aproximaciones al insondable misterio de la naturaleza humana? En esta segunda sección intentaremos dar, al menos parcialmente, una respuesta a esta pregunta.

Lo primero a tener en cuenta respecto de este punto es que, tal como se dijo al comienzo de esta investigación, el amor es una categoría central en Agustín, al punto que puede con toda legitimidad ser considerada la clave de interpretación de todo su pensamiento, yendo desde la gnoseología⁹⁵, la

sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt.” *Trin.* 9, 4, 4. PL 42.

94 Hankey, “Mente”, 890.

95 “Probamus etiam ipsum inducere in omnem veritatem: quia non intratur in veritatem nisi per caritatem.” *C. Faust.* 32, 18. PL 42.

ética⁹⁶ y la interpretación de las pasiones⁹⁷ hasta la cosmología⁹⁸, la política⁹⁹ y la hermenéutica.¹⁰⁰ Naturalmente, la antropología agustiniana también está atravesada por el amor. En efecto, para el Hiponense el amor no solo mueve al ser humano¹⁰¹, sino que, además, lo define, pues cada uno es lo que ama.¹⁰² Tal como sostiene Hannah Arendt, para Agustín “uno es como sea su amor. Quien no ama ni desea en absoluto, es en rigor nadie.”¹⁰³ Por lo tanto, para Agustín amar es ser, y todo ser humano no sólo se entiende por sus amores, sino que es lo que ama. La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿cómo se relaciona esta comprensión del ser humano a partir de su amor con el reconocimiento de la *mens* como lo más elevado y distintivo de la persona humana?

96 Son realmente muchísimos los textos que se podrían citar aquí, por ejemplo: “Quamquam et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est: id eligere, prudentia est: nullis inde averti molestiis, fortitudo est; nullis illecebris, temperantia est: nulla superbia, iustitia est.” *Ep.* 155, 4, 13. PL 33; “Fortis res est dilectio. Ipsa est virtus nostra; quia si in illa non fuerimus, nihil prodest quidquid aliud habuerimus.” *En. In Ps.* 121, 10. PL 37; “Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.” *In Io. Ep.* 7, 8.

97 “No carecen de valor las luchas de Agustín en este período [conversión] como elemento experimental para la construcción de su teoría pasionológica. En ellas hizo un nuevo descubrimiento o, al menos, lo perfeccionó y determinó con más exactitud: el del valor del amor como elemento trascendental de las pasiones.” Salvador Cuesta, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín: estudio sobre dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto filosófico Luis Vives), 227.

98 “Para Agustín, lo mismo que para el neoplatonismo, hay una jerarquía y un orden de los seres, hay un «ordo rerum». El principio originario causativo, de este «ordo» es el amor.” Ramiro Flórez, “Reflexiones sobre el ‘ordo amoris’”, *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 3 (1962): 142. En la misma línea, Cuesta sostiene que “se puede legítimamente hablar de una concepción agustiniana del mundo a través del amor.” Salvador Cuesta, “La concepción agustiniana del mundo a través del amor”, *Augustinus Magister* I (1954): 348.

99 “Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in seipsa, haec in Domino gloriatur.” *De civ. Dei*, 14, 28. PL 41.

100 “Non autem praecipit Scriptura nisi caritatem (...) aritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum.” *De Doct. Christ.* 3, 10, 14; 10,16. PL 34. Para un estudio más profundo sobre la centralidad del amor en la hermenéutica agustiniana, cfr. Biviana Unger Parra, “La caridad como criterio hermenéutico: una aproximación a la comprensión de la unidad del *De doctrina christiana* de San Agustín”, *Universitas Philosophica* 64 (2015): 329-341.

101 “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus.” *Conf.* 13, 9, 10. PL 32.

102 Cf. *De div. Quaest.* 35.

103 Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2001), 36.

2.2. La relación *mens*-amor en la antropología agustiniana

La respuesta a la pregunta del apartado anterior se fundamenta en el carácter holístico de la antropología agustiniana, según la cual aquello que define y distingue al ser humano no es un elemento en particular, sino un conjunto de facultades y operaciones profundamente interpenetradas entre sí, cuyo funcionamiento integral conforman una unidad. Dicha unidad, como vimos, es la *mens*, dentro de la cual se encuentra el amor. En efecto, tal como explica Duffy, “para Agustín la voluntad no significa una parte de la psique, sino que es la psique, la persona, en cuanto agente moral. La voluntad es la que elige y actúa. Todas las elecciones y actos nacen del deseo, del apetito, y, por tanto, se hallan enraizados en el amor.”¹⁰⁴

El Hiponense es todavía más explícito en este punto, afirmando que “la mente y el amor son un espíritu, no dos espíritus; una esencia, no dos esencias,”¹⁰⁵ lo cual no significa, claro está, que *mens* y amor sean lo mismo. El modo más claro de evidenciar esto es reconociendo que la *mens* puede amar cosas fuera de sí misma, algo que también sucede con el conocimiento. Así lo explica el propio Agustín:

La mente puede amar otras cosas fuera de sí con el mismo amor con que se ama a sí misma. Y, del mismo modo, la mente no se conoce solamente a sí misma, sino otras muchas cosas. Luego el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, substancia; pues, aunque tenga un sentido de mutua relación, en sí son substancia.¹⁰⁶

De acuerdo con esto, el amor no es un accidente de la *mens*, pero tampoco es algo completamente autónomo respecto de ella. Si bien son realidades realmente distintas, existe entre el amor y la *mens* una relación de circumincisión, en donde cada una está totalmente presente en la otra, pues, como vimos, el amor forma parte de una de las trinitades que conforman la *mens*. En efecto, “cuando la mente se conoce y se ama, subsiste la trinidad –mente, conocimiento y amor– en aquellas tres realidades, y esto sin mezcla ni confusión. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una.”¹⁰⁷ De esta forma, la *mens* “se ama toda, se conoce toda y conoce todo su amor, y ama todo su conocimiento cuando estas tres realidades son perfectas con relación a sí mismas.”¹⁰⁸

104 Duffy, “Antropología”, 93.

105 “Neque tamen amor et mens duo spiritus, sed unus spiritus; nec essentiae duae, sed una” *Trin.* 9, 2, 2. PL 42.

106 “Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se solam cognoscit mens, sed et alia multa. Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia.” *Trin.* 9, 4, 5. PL 42.

107 “At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas: mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur, quamvis et singula sint in se ipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis.” *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

108 “...cum se totam mens amat, et totam novit, et totum amorem suum novit, totamque

Así, aunque la distinción entre la *mens* y el amor es real, ambas realidades no pueden darse separadamente. De acuerdo con esto, al menos en cuanto a la comprensión que tiene e intenta transmitir de la cuestión, Agustín parece inclinarse por una distinción de relación, lo cual lo ubica muy próximo a la idea de relación subsistente,¹⁰⁹ propia de la teología trinitaria más elaborada. No obstante, debe decirse que el Hiponense no siempre logra expresar esto con óptima precisión terminológica. En efecto, en el libro IX del *De Trinitate* nos encontramos con textos dedicados a esta cuestión que, al menos a primera vista, parecen contradictorios. Así, por un lado, Agustín afirma:

No veo cómo aquellas tres realidades [mente, conocimiento y amor] no sean de una misma substancia, sobre todo cuando la mente se conoce y se ama, y se compenetran de tal suerte estas tres cosas que el alma no es conocida ni amada por otro. Luego es necesario que estas tres cosas sean de una misma substancia; pues de existir en mezcla informe, no serían ya tres ni podrían relacionarse entre sí.¹¹⁰

Por otro lado, algunas líneas más adelante, el Hiponense sostiene que:

El alma está ciertamente en sí, pues se dice mente con relación a sí misma; pero como cognoscente, conocida o cognoscible, dice relación a su conocimiento, y con referencia al amor con que se ama se la dice amable o amada y amante. (...) Y el amor, aunque se refiere a la mente que ama y cuyo es el amor, sin embargo, es amor para sí con subsistencia propia; pues se ama el amor, y el amor sólo puede ser amado por el amor, es decir, por sí mismo. Y así, cada una de estas tres realidades existe en sí misma.¹¹¹

La complejidad de la cuestión es evidente: mientras que el primer texto afirma claramente que las tres cosas son de una misma substancia, en el segundo texto se dice explícitamente que las tres realidades existen en sí mismas, con subsistencia propia. La clave para resolver este problema consiste en percatarse de que, a la par que reflexiona sobre esta cuestión, Agustín está elaborando la terminología requerida para sistematizar dicha

amat notitiam suam, quando tria ista ad se ipsa perfecta sunt." *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

109 "Hasta tal punto son constituyentes de la *mens*, que *haec tria* [*mens*, intelecto, amor], en sí mismas consideradas, son juntamente con la *mens* una y única substancia (subsistencia), o relación subsistente, i.e., una persona." Jáñez Barrio, "Ser persona' en San Agustín...", 481.

110 "Quomodo autem illa tria non sint eiusdem essentiae, non video; cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit; atque ita sint haec tria, ut non alteri alicui rerum mens vel amata vel nota sit. Unius ergo eiusdemque essentiae necesse est haec tria sint; et ideo si tamquam commixtione confusa essent, nullo modo essent tria, nec referri ad invicem possent." *Trin.* 9, 4, 7. PL 42.

111 "Nam et mens est utique in se ipsa quoniam ad se ipsam mens dicitur; quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur; amans quoque et amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat. (...) Et amor quamvis referatur ad mentem amantem, cuius amor est, tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in se ipso, quia et amor amatur, nec alio nisi amore amari potest, id est se ipso. Ita sunt haec singula in se ipsis." *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

reflexión. En otras palabras, nuestro autor no dispone de un léxico teológico ordenado y sistematizado para expresar sus ideas con precisión, sino que, por el contrario, debe desarrollarlo a la par de sus reflexiones.

No obstante, si miramos las ideas que están detrás de estos textos (y de toda la obra *De Trinitate*), el pensamiento del Hiponense se encuentra muy alineado, como decíamos, con la idea de la relación subsistente, la cual surge fundamentalmente de la teología trinitaria. En efecto, teniendo esto presente, puede decirse que en el primer texto Agustín pone el foco en la unidad de la *mens*, que en teología trinitaria sería la divinidad, mientras que en el segundo texto el Hiponense fija su mirada en el carácter relacional y, si se quiere, distintivo de cada elemento de la trinidad conformada por la *mens*, el conocimiento y el amor, que en teología trinitaria serían las Personas divinas. Así, aunque la precisión terminológica del texto no sea ideal, Agustín sostiene que los tres elementos de la trinidad (*mens*, conocimiento, amor) pertenecen a una misma realidad, pero se distinguen por el modo en que se relacionan entre sí.

2.3. Dos ideas para comprender la primacía del amor

Ahora bien, reconocer que el amor o la capacidad de amar del ser humano reside en la *mens* es solamente el primer paso. Si el amor no ocupa un lugar privilegiado, ontológicamente hablando, dentro de la *mens*, ¿por qué, como vimos, Agustín hace tanto hincapié en el amor al momento de definir al ser humano? Si bien no pretendemos brindar una explicación exhaustiva de la cuestión, creemos que existen dos ideas clave que permiten elaborar un principio de respuesta a este interrogante.

En primer lugar, la primacía del amor puede estar asociada a su dinamicidad, es decir, a su capacidad de impulso. Tal como veíamos más arriba, si bien todas las operaciones de la *mens* funcionan de forma conjunta, el amor es el que mueve al ser humano y lo hace estar donde existencialmente está: “Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado.”¹¹² Esto significa que el grado de perfeccionamiento o, dicho en clave teológica, de cercanía con Dios, que cada persona tiene depende, en última instancia, de su amor, pues, como bien explica Duffy, “la calidad del amor es lo único que colma la medida de una persona.”¹¹³

De acá se desprende también la importancia que Agustín le asigna a la necesidad de ordenar y purificar el amor, pues de él depende el ser de cada persona. En efecto, para el Hiponense las buenas intenciones, los pensamientos nobles e incluso el conocimiento (puramente intelectual) de la verdad son valiosos pero insuficientes para obtener una vida plena si no están acompañados de un amor puro, maduro y ordenado. El ejemplo más paradigmático del conocimiento sin amor es para Agustín el de los demonios:

112 “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.” *Conf.* 13, 9, 10. PL 32.

113 Duffy, “Antropología”, 90.

“Si conocemos, amemos, pues el conocimiento sin la caridad no salva. (...) Si quieres confesar [a Dios] y no amarle, comenzarás a parecerse a los demonios.”¹¹⁴ Por lo tanto, el amor es lo que realmente transforma al amante en lo que ama,¹¹⁵ motivo por el cual la purificación y el perfeccionamiento del amor redunda necesariamente en una purificación y un perfeccionamiento del amante. A fin de cuentas, “con el deseo bueno, nos elevamos a Dios; y con el deseo malo nos precipitamos abajo.”¹¹⁶

Naturalmente, esta idea también está presente en el *De Trinitate*. En efecto, para que la *mens* pueda conocerse y amarse plenamente, camino a través del cual llega a Dios, debe reinar en ella un amor de perfección,¹¹⁷ es decir, un amor puro y ordenado. En otras palabras, el impulso que mueve a la *mens* hacia su perfeccionamiento es el amor, pues, como bien explica Hankey, “el “sí-mismo” humano y su destino están determinados por el nivel de realidad hacia la cual la mente se vuelve a sí misma en el amor por el cual se mueve.”¹¹⁸

Como ya hemos dicho reiteradas veces, pese a esta suerte de preeminencia, el amor es inseparable del conocimiento, ya que “la visión es la realización de lo que el amor busca” y, al mismo tiempo, “el amor está percibiendo constantemente.”¹¹⁹ La clave, por tanto, está en sostener simultáneamente ambas cosas, a saber, la mutua implicancia entre conocer y amar y la preeminencia del amor. Sciacca integra muy bien ambas ideas cuando explica el desarrollo de la vida interior de la siguiente manera:

La investigación de la verdad, la filosofía, presupone y exige la buena voluntad. No pide poco, sino más bien algo difícil y penoso para el hombre. En efecto, la verdad se manifiesta a aquel *qui bene vivit, bene orat, bene studet*. Es preciso darse a la verdad, abandonarse a la misma; es decir, se necesita tener fe en Dios y abandonarse a él con todas las fuerzas. La verdad no puede venir del exterior, de los razonamientos ajenos, sino del interior, de la transformación que seamos capaces de realizar en nosotros, de tal modo que modifique nuestra interior disposición, por lo tanto, la búsqueda de la verdad implica un solo acto de razón, pero también, esencialmente, una determinación de la voluntad, el asentimiento pleno a la plena búsqueda, que es al mismo tiempo acto racional y voluntario: acto de amor total.¹²⁰

Tal como indica el texto, si bien el conocimiento de la verdad y el amor al bien son dos acciones que se dan conjuntamente, existe cierta preeminencia

114 “Si cognovimus, amemus: nam cognitio sine caritate non salvos fecit (...). Si confiteri vultis et non amare, incipitis daemonibus similes esse.” *In Io. Ep.* 2, 8. PL 35.

115 Esta idea es muy recurrente en el pensamiento de Agustín. Simplemente para citar un ejemplo: “Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est; fit ut sic amatum quod aeternum est, aeternitate animum afficiat.” *De div. Quaest.*, 35, 2. PL 40.

116 “Omnis amor aut ascendit, aut descendit. Desiderio enim bono levamur ad Deum, et desiderio malo ad ima praecipitamus.” *En. Ps.* 122, 1. PL 37.

117 Cf. *Trin.* 9, 4, 7.

118 Hankey, “Mente”, 889. En Agustín, véase: *Conf.* 12. 9. 9 ss; 13. 9. 10.

119 Hankey, “Mente”, 886. En Agustín, véase: *Trin.* 8. 4. 6; 11. 6. 10.

120 Sciacca, *San Agustín*, 149-150.

de la segunda respecto de la primera, ya que la verdad sólo se manifiesta a quien vive bien (*qui bene vivit*), es decir, a quien es movido por un amor ordenado. Vale la pena notar que esta idea se apoya en un principio que aquí se encuentra implícito, a saber, que la búsqueda de la verdad supone que sea deseada como un bien, o incluso más, como el “sumo bien.”¹²¹ Más allá de esta aclaración, lo importante aquí es sostener ambas ideas en simultáneo, lo cual solamente es posible si se asume una antropología holística e integral, como la que propone Agustín. Resulta oportuno notar que este modo de interpretar la relación entre el conocimiento, el amor y la vida interior, todo lo cual forma parte del funcionamiento de la *mens*, permite evitar tanto el intelectualismo como el voluntarismo.

En segundo lugar, la primacía del amor en la antropología agustiniana en general y en la constitución de la *mens* en particular puede estar asociada al modo más propio de ser de Dios, el cual es, precisamente, el amor. En efecto, comentando la primera carta de Juan¹²² Agustín sostiene “ved ya que obrar contra el amor es obrar contra Dios. (...) ¿Cómo que no pecas contra Dios, si pecas contra el amor? *Dios es amor*.”¹²³ Por lo tanto, si el ser humano, y fundamentalmente la *mens*, son constitutivamente a imagen de Dios, resulta lógico pensar que el amor ocupará un lugar privilegiado en la conceptualización tanto del ser humano como de la *mens*.

Ahora bien, ¿cómo es posible afirmar que “Dios es amor” cuando la teología trinitaria reconoce en la naturaleza divina tres Personas, que, si bien son igualmente dignas y poderosas, ¿son distintas entre sí? La pregunta es igualmente válida en términos antropológicos: ¿cómo es posible afirmar que el ser humano es su amor cuando sabemos que su dimensión más sublime y que lo hace ser lo que es, la *mens*, está constituida trinitariamente, siendo el amor uno de los elementos de esa trinidad?

La respuesta a estos interrogantes, creemos, se haya en el carácter integrador del amor. En efecto, el amor tiene la capacidad de unir e integrar al amante con el amado, sin que esto signifique una fusión despersonalizante, en donde el amante dejaría de ser quien es para transformarse completamente en el amado. A través de la integración y la unión, el amor permite un profundo intercambio entre el amante y el amado, en donde, introduciéndose en una transformación enriquecedora, ambos se entregan y se reciben mutuamente. En uno de sus diálogos filosóficos Agustín aplica esta lógica del amor a la amistad, afirmando: “Los que se aman, ¿buscan otra cosa más que la unión? Y cuanto más se unen, son más amigos. (...) ¿Qué busca también el amor, sino adherirse al que ama y, si es posible, fundirse con él? La grande fuerza del deleite proviene cabalmente de la mucha unión con que se traban entre sí los amantes.”¹²⁴

121 Cf. *De Lib. Arb.* II.

122 “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor.” 1 Jn 4, 8.

123 “Quomodo non peccas in Deum, quando in dilectionem peccas? *Deus dilectio est*.” *In Io. Ep.* 7, 5. PL 35.

124 “Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis

De la misma manera, la aplicación de esta idea en teología trinitaria no es otra cosa que la circumincesión, según la cual, como se dijo, cada Persona divina se entrega completamente a las demás al mismo tiempo que las recibe dentro de sí, sin que esto implique una pérdida de la propia identidad. Esta entrega recíproca de las Personas divinas, generadora de una profunda relación de interpenetración, es lo más propio y distintivo de la divinidad. Por lo tanto, si dicho movimiento de entrega y recepción es propio del amor, se comprende entonces por qué, según la teología cristiana, Dios es amor, pues Él es fundamentalmente la unidad conformada por la entrega total de las Personas divinas entre sí.

Como es de esperar, por ser imagen de Dios el ser humano, y, sobre todo, la *mens*, no son ajenos a esta lógica, la cual se manifiesta tanto hacia afuera como hacia adentro de la naturaleza humana. En efecto, para el Hiponense amar a Dios no es otra cosa que zambullirse en esta relación de interpenetración: “Para que podamos amar a Dios, hemos de dejar que Él more en nosotros, que Él nos mueva, que Él nos inflame y que nos impulse a amarle.”¹²⁵ Ahora bien, para poder amar a Dios correctamente, es decir, con la caridad, que es el amor divino, primero es necesario volver sobre uno mismo, es decir, desarrollar la vida interior: “Si quieres poseer la caridad, búscate a ti y encuéntrate a ti mismo. La misma caridad habla por mediación de la sabiduría y te dice algo para que no te asuste aquello. Date a ti mismo.”¹²⁶ Como veíamos, este proceso no es otra cosa que el conocimiento y el amor de sí propio de la *mens*, parte superior del alma humana en donde reside la capacidad de conocer y de amar.

Por lo tanto, el fundamento de la comprensión agustiniana del ser humano a partir del amor es el hecho de ser creado a imagen Dios, quien es, fundamentalmente, amor, pues lo más propio de Él es la recíproca entrega de las Personas divinas entre sí, lo cual solamente es posible gracias a la dinámica de circumincesión causada por el amor. Al mismo tiempo, dado que la *mens* es la parte superior del alma, sede privilegiada de la imagen de Dios, puede decirse que, a pesar de estar constituida trinitariamente, existe también en ella cierta preeminencia del amor, el cual funciona no solo como uno de los elementos de su trinidad constitutiva, análogo a lo que sería el Espíritu Santo en la Santísima Trinidad, sino también como factor de unión entre las facultades y operaciones de la *mens*, permitiendo el mutuo intercambio e integrando a todas ellas en una unidad indivisible.

amici sunt. (...) Quid amor omnis? nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit? Voluptas ipsa non ob aliud delectat vehementius, nisi quod amantia sese corpora in unum coguntur.” *De Ordine* 2, 18, 48. PL 32.

125 “Ut ergo ames Deum, habitet in te Deus, et amet se de te; id est, ad amorem suum moveat te, accendat te, illuminet te, excitet te.” *Serm.* 128, 2. 4. PL 38.

126 “Si vis autem habere caritatem, quaere te, et inveni te. Quid enim times dare te, ne consumas te? Immo si non te dederis, perdis te. Ipsa caritas per Sapientiam loquitur, et dicit tibi aliquid, unde non expavescas quod dictum est: “Da te ipsum” (Cf. Prov. 23, 26).” *Serm.* 34, 7. PL 38.

Conclusión

Habiendo llegado al final de nuestra investigación, lo primero que debe decirse es que somos bien conscientes de que lo dicho representa solamente una aproximación a la comprensión agustiniana del ser humano a partir del concepto de *mens*. Siempre habrá mucho más por decir acerca de la *mens* y su lugar en la antropología de Agustín. A fin de cuentas, “¿qué océano es más profundo que la mente y el corazón del hombre?”¹²⁷. Dicho esto, creemos oportuno concluir este estudio recopilando tanto las ideas principales como las cuestiones abiertas, aquí meramente enunciadas pero que luego podrán ser exploradas en futuras investigaciones.

En la primera sección de nuestra investigación intentamos conceptualizar con la mayor profundidad posible el concepto de *mens*. De este estudio hemos extraído tres grandes ideas. (1) La *mens* es la parte más sublime del alma humana, motivo por el cual, de entre las creaturas, es lo más próximo a Dios. Asimismo, lo que la convierte en lo mejor de la naturaleza humana, fundamentando así su inigualable cercanía con Dios es, precisamente, el hecho de ser la imagen más lograda de la Trinidad. (2) Esta imagen de la Dios se refleja en la *mens* tanto en su constitución ontológica, pues ella se conforma a partir de tres facultades igualmente importantes, a saber, la inteligencia, la voluntad y la memoria, como en sus operaciones, pues ella también forma una trinidad junto con capacidad de conocer y amar, tanto a sí misma como a todo lo demás, especialmente a Dios. (3) También por ser imagen de Dios, esta constitución trinitaria propia de la *mens* no se agota en sí misma, sino que, por su misma naturaleza, se encuentra siempre en apertura y movimiento hacia Dios. Esto significa que los procesos de autoconocimiento y amor de sí encarnados por la *mens*, propios del desarrollo de la vida interior, son el primer paso para la autotrascendencia, pues conducen al conocimiento y el amor de Dios. Así, en su forma de ser y operar la *mens* manifiesta una relación de apertura e incluso dependencia respecto de Dios, pues todo lo que hace *ad intra*, propio de la interioridad, conduce a la trascendencia.

La principal cuestión para seguir explorando en futuras investigaciones en relación con esta sección tiene que ver con lo que hemos llamado la antropología holística de Agustín. En efecto, hemos sugerido que, al ser lo más distintivo del ser humano, la *mens* comprendida trinitariamente permite superar las antropologías intelectualistas del pensamiento clásico, de acuerdo con las cuales lo propio del ser humano es solamente su intelecto. Dado que la *mens* es una trinidad compuesta por la inteligencia, la voluntad y la memoria, la antropología agustiniana amplía y complementa las intuiciones clásicas respecto de la naturaleza del hombre, pues conserva la relevancia del intelecto, pero lo comprende en relación con otras facultades igualmente dignas e importantes en la conformación de la persona humana. Si bien

127 Duffy, “Antropología”, 84.

esto podría (y debería) profundizarse más, podríamos decir que para Agustín el ser humano no es su inteligencia, es decir, no se define por ella, sino por su *mens*, dentro de la cual se encuentra el intelecto en íntima relación con otras dos facultades, a saber, la voluntad y la memoria.

En la segunda sección de nuestra investigación buscamos complementar estas reflexiones en torno a la *mens* con aquellos textos en donde Agustín define al hombre a partir del amor. Luego de presentar rápidamente la centralidad que ocupa el amor en todo el pensamiento agustiniano, sugerimos dos ideas que pueden explicar por qué, si bien lo más sublime y distintivo del ser humano es la *mens*, el Hiponense reconoce una clara preeminencia del amor en su visión antropológica.

Por un lado, asociamos la predominancia del amor a su carácter dinámico. En efecto, dado que el amor es lo que, metafísicamente hablando, conduce al ser humano de un lugar a otro y lo transforma realmente, pues lo vuelve semejante a aquello que ama, se entiende por qué los actos de amor tienen cierta preeminencia, incluso dentro de la *mens*. No obstante, también notamos que en este punto la principal dificultad radica en no perder de vista que, pese a esta predominancia, el amor no opera aisladamente, sino que siempre se da junto al conocimiento. Amor y conocimiento son inseparables. Conservar simultáneamente ambas ideas representa una dificultad análoga a la que se encuentra en el corazón de la teología trinitaria, de acuerdo con la cual Dios es, simultáneamente, uno y trino.

En línea con esto, también asociamos la preeminencia del amor al modo de ser más propio de Dios, el cual, según la teología cristiana, es el amor. El fundamento último de esta idea es el carácter integrador del amor, el cual representa un elemento clave de nuestra hipótesis de trabajo. En efecto, lo característico del amor es unir al amado y el amante en una dinámica de recíproca entrega y recepción, en donde, sin perder la propia identidad, ambos se enriquecen mutuamente. Esta dinámica es la que se da, precisamente, entre las Personas divinas, lo cual representa lo más propio y distintivo de Dios. Por tal motivo, la teología cristiana exclama: “Dios es amor”.

Por ser la imagen más lograda de la Trinidad, la *mens* se constituye y opera con la misma lógica: tres facultades que, sin dejar de ser distintas, se encuentran totalmente presentes unas en otras y forman, conjuntamente, una unidad. Por lo tanto, Así como en Dios el amor puede interpretarse, o bien asociado a una de las Personas divinas, el Espíritu Santo, o bien como el elemento predominante que une e integra a todas las Personas en un todo orgánico, la divinidad, en la *mens* el amor también puede interpretarse o bien como uno de los elementos que, junto con el conocimiento, la constituyen trinitariamente, o bien como el elemento predominante que permite la interacción de todas las operaciones y facultades de la *mens*, garantizando su integración en una única realidad.

Nuevamente, el desafío aquí radica en lograr que las dos interpretaciones posibles del amor en relación con la *mens* no se anulen entre sí, es decir, que el reconocimiento de una de ellas no sea a costa de la negación de la otra.

Sin lugar a dudas, la interacción entre ambas lecturas del amor, en estrecha relación con la dinámica intra-trinitaria de Dios, representa otro de los grandes temas a explorar en futuras investigaciones.

Bibliografía

- AA.VV., Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.
- AA.VV., Documentos del Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, Ciudad del Vaticano, 1965, disponible en: <https://www.vatican.va/archive>
- Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, edición bilingüe:
- Tomo I (1989): Soliloquios (*Sol.*)
 - Tomo II (1974): Confesiones (*Conf.*)
 - Tomo III (1947): La dimensión del alma (*Quant. An.*); El libre albedrío (*De lib. Arb.*)
 - Tomo IV (1948): De la verdadera religión (*De Ver. Rel.*)
 - Tomo V (2006): La Trinidad (*Trin.*)
 - Tomo VII (1981): Sermones 1-50 (*Serm.*)
 - Tomo Xia (1953): Cartas 124-187 (*Ep.*)
 - Tomo XIII-XIV (2009): Tratados sobre el Evangelio de San Juan (*In Io. Ev.*)
 - Tomo XV (1957): La Doctrina Cristiana (*de Doc. Christ.*); Del Génesis a la letra, incompleto (*Gn. Litt. Imp.*).
 - Tomos XVI-XVII (2009): La Ciudad de Dios (*Civ. Dei*)
 - Tomo XVIII (2003): Tratados sobre la Primera Carta de San Juan (*In Io. Ep.*)
 - Tomo XIX-XXII (1966): Comentarios a los salmos (*En. Ps.*)
 - Tomo XXIII-XXVI (2015): Sermones 117-396 (*Serm.*)
 - Tomo XXXI (1993): Réplica a Fausto, el maniqueo (*Contra Faustum*).
 - Tomo XXXIX (1995): Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles (*De Symbolo*)
 - Tomo XL (1995): Ochenta y tres cuestiones diversas (*De Div. Quaest.*)
- Arias, L. "Introducción". En *Obras de San Agustín*, Vol. V, 3-113. Madrid: BAC, 1985.
- Capánaga V. "Introducción general". En *Obras de San Agustín*, Vol. I, 3-292. Madrid: BAC, 1979.
- Trans. *Pensamientos de San Agustín: el hombre, Dios y el Dios-hombre*. Madrid: BAC Minor, 1989.
- Cuesta, S. "La concepción agustiniana del mundo a través del amor", *Augustinus Magister* I (1954): 347- 356.
- *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín: estudio sobre dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto filosófico Luis Vives, 1947.

- Duffy, S. J. “Antropología”. En *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, editado por Allan D. Fitzgerald, 84-95. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Flórez, R. “Reflexiones sobre el ‘ordo amoris’”, *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 3 (1962): 137-168.
- Gilson, E. *Introduction á l’étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1949.
- *Introducción al pensamiento de San Agustín*. Traducido por Juan Roberto Courrèges. Buenos Aires: Inédita, 1983.
- González, J. *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: Editorial Clie, 2010.
- Guardini, R. *La conversión de San Agustín*. Buenos Aires: Agape, 2008.
- Hankey, W. J. “Mente”. En *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, editado por Allan D. Fitzgerald, 886-892. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Arendt, H. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- Jáñez Barrio, T. “‘Ser persona’ en San Agustín. Dinamismo vital hecho de relación a imagen de la Trinidad”. *Estudio Agustiniano* 56, (2021): 451-485.
- Niederbacher, B. “The human soul: Augustine’s case for soul-body dualism”. En: *The Cambridge companion to Augustine*, editado por David Vincent Meconi & Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Oldfield, J. “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”. En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, editado por José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo, 197-260. Valencia: Edicep, 2012.
- Pieretti, A. “Doctrina antropológica agustiniana”. En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, editado por José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo, 331-404. Valencia: Edicep, 2012.
- Przywara, E. *San Agustín*. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1949.
- Sánchez Gordillo, J. I. “La virtud y el orden del amor, en “La ciudad de Dios” de San Agustín”. *Augustinus* 51, no. 200-201 (2006): 123-186.
- Schmitt, A. “Asimilación de la doctrina agustiniana de la *Imago Trinitatis* en la concepción antropológica de Nicolás de Cusa”. *ETIAM* 9, no. 10 (2015): 85-109.
- Sciacca, M. F. *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle, 1955.
- Tonna-Barthet, A., trans. *Kempis Agustiniano. San Agustín, Nos hiciste señor para ti*. Madrid: BAC Minor, 2010.
- Turrado, A. “Introducción General. La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana”. En *Obras de San Agustín*, Vol. XXXV. Madrid: BAC, 1984.
- Unger Parra, B. “La caridad como criterio hermenéutico: una aproximación a la comprensión de la unidad del *De doctrina christiana* de San Agustín”. *Universitas Philosophica* 64 (2015): 329-341.

Tomás de Aquino, el intelecto agente y el acto de ser

Diego José Bacigalupe

Introducción

Como es bien sabido, de entre los textos de Aristóteles, el capítulo quinto del libro tercero del *De anima* ha dado lugar a una infinidad de comentarios e interpretaciones. Se trata del capítulo en el que el Estagirita describe la famosa distinción de dos intelectos: el intelecto paciente –un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas– y el intelecto agente –un intelecto que es capaz de hacer todas las cosas–.¹

El intelecto paciente es la capacidad que tenemos de conocer aquello que va más allá de lo sensible, lo inteligible, lo que algo es. Se trata de una capacidad *formalmente* receptiva –aunque eficientemente activa–, esto es, determinada en primera instancia por algo distinto de ella. En efecto, en cada acto cognoscitivo, *lo conocido* determina al intelecto paciente. El intelecto paciente, que estaba en potencia de entender, pasa al acto conociendo *esto*. Cada acto intelectual se distingue de otro acto intelectual por el contenido propio, y ese contenido viene de la cosa conocida; por lo tanto, la receptividad formal hace al nombre de *intelecto paciente*.

Ahora bien, ¿qué es el intelecto agente? Como su nombre lo indica, se trata de algo *que obra*. Aristóteles, en el texto mencionado del *De anima*, lo compara con la luz, que hace que los colores, visibles en potencia, se vuelvan visibles en acto. A semejanza de la luz, el intelecto agente sería como una disposición habitual, un acto presente en el alma (no una potencia pasiva) que hace que todas las cosas se vuelvan al nivel propio de la inteligencia. Esto significa que lo que en las cosas sensibles está en potencia –esto es, su inteligibilidad– se vuelve en acto bajo la acción del intelecto agente. Gracias a esto, y concomitantemente a esto, el intelecto paciente *conoce*, esto es, se actualiza por la presencia del *eidos* de la cosa, ahora inteligible en acto; en efecto, en el alma “lo que está no es la piedra, sino la forma [εἶδος, *eidos*] de ésta”.²

Los siglos que nos separan de la escritura original de este texto han sido prolíficos en cuanto a los intentos de comprender y profundizar esta tesis aristotélica. La monumental obra de J. F. Sellés da testimonio de esto,³ y, al mismo tiempo, muestra las divergencias de opiniones con respecto a la inteligencia humana.

1 Cf. Aristóteles, *Acerca del alma* III, 5 (Buenos Aires: Planeta, De Agostini, Gredos, 1995).

2 Aristóteles, *Acerca del alma* III, 8, 431b28-432a1.

3 Cf. Juan Fernando Sellés, *El intelecto agente y los filósofos I* (Pamplona: Eunsa, 2012); *El intelecto agente y los filósofos II* (Pamplona: Eunsa, 2017); *El intelecto agente y los filósofos III* (Pamplona: Eunsa, 2017).

Sólo para manifestar algunas posiciones ejemplares, mencionamos que hay quienes consideran que el intelecto agente y el intelecto posible, en realidad, son una sola potencia con dos funciones. Si la acción del intelecto agente es *abstraer* –esto es, separar el contenido intelectual desde la materialidad de las imágenes de las cosas– no parece necesario postular que sea algo distinto del intelecto paciente. ¿Por qué? Porque *todo agente obra algo semejante a sí*, dice Santo Tomás en muchos contextos, pero también refiriéndose al intelecto agente,⁴ hacer que algo sea abstracto es separarlo de sus condiciones de materialidad, *inmaterializarlo*. Si lo que hace el intelecto agente es inmaterializar lo inteligible en potencia que hay en las cosas sensibles, él mismo debe ser inmaterial. Ahora bien, el mismo intelecto paciente *ya es de por sí inmaterial*. Luego, ¿por qué no puede el intelecto paciente ejercer las dos funciones? Por un lado, volvería las imágenes semejantes a sí mismo inmaterializándolas, esto es, extrayendo de ellas lo que hay de inteligible y dejando aparte lo sensible, y ésta sería su función activa – en efecto, el intelecto paciente *es inmaterial en acto*–. Por otro lado, recibiría en sí el *eidos* de la cosa así abstraído, la *species intelligibilis* de los latinos, que lo actualizaría no en la línea de la inmaterialidad –en la que, como dijimos, ya está en acto–, sino en la línea de la operación cognoscitiva. El intelecto, pues, podría, por un lado, asimilar las cosas a sí mismo en el modo de ser, volviéndolas inmateriales y, luego, podría asimilarse él a las cosas en el contenido noético, entendiendo lo que son. No habría necesidad, entonces, de postular dos intelectos, sino uno solo. No parece haber contradicción en esto y, además, excelentes filósofos, como los padres Francisco Suárez⁵ o – más recientemente– J. R. Sepich,⁶ han considerado que la opinión de que se trate de una sola potencia con dos funciones sería *la más probable*.

Por el contrario, otros autores tienden a identificar el intelecto agente con el *acto de ser personal*. Para el profesor J. F. Sellés, el intelecto agente se halla en el orden del *esse hominis*, mientras que el posible se halla en el de la *essentia hominis*: mientras que el *esse* fundamenta la persona humana, el orden de la *essentia* funda, ante todo, la naturaleza: la persona humana *no sería* el alma humana, puesto que ser-persona es algo que viene del acto de ser, mientras que el alma está al nivel de la esencia. *Intelecto agente, conocer personal* o *conocer como acto de ser*, serían expresiones íntimamente

4 Cf. *Summa contra gentiles* II, 76. Omitimos el autor y las indicaciones bibliográficas en las obras de santo Tomás, que pueden consultarse en la *Bibliografía* al final de este trabajo. Las traducciones de las citas son en todos los casos nuestras.

5 Cf. Francisco Suárez, “Tractatus de anima” en Francisco Suárez, *Opera omnia III* (Paris: Vivès, 1856), IV, 8, §§ 12-13; cf. también Tuomo Aho, “Suárez on Cognitive Intentions”, en *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle’s De anima*, ed. Paul J.J.M. Bakker y Johannes M.M.H. Thijssen (Hampshire: Ashgate, 2007), 193-194.

6 Cf. Juan R. Sepich, *Lecturas de Metafísica* (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946), 41-47 (hasta donde hemos podido ver, este autor no es considerado en los trabajos de J. F. Sellés). En esta misma línea puede leerse Juan Cruz Cruz, *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento clásico* (Pamplona: Eunsa, 1998), 129.

ligadas, que no señalan lo que activa al intelecto posible –esto sería función del hábito de *sindéresis*– sino ante todo un conocer cuyo tema no es nada inferior a él. Independientemente de la impostación propia de la filosofía de L. Polo,⁷ de la cual se nutre el pensamiento de J. F. Sellés, el hecho es que no sólo el intelecto agente y el paciente son considerados *realidades* distintas, sino que además, muy sugestivamente, el intelecto agente es asimilado al acto de ser personal.⁸

Dos posiciones sumamente distantes tratan el mismo tema: el intelecto agente. La primera, la *reducción a una sola potencia*, hace del intelecto agente sólo una dimensión del paciente. La segunda, la *reducción al acto de ser*, elucida que el intelecto agente es el acto de ser personal. La primera parece desdibujar la misma afirmación aristotélica y acallar la notable distinción de dos intelectos; en el pensamiento de Santo Tomás, empero, ambas realidades son irreducibles: “el intelecto posible se compara a los inteligibles como existiendo en potencia de ellos; el intelecto agente, en cambio, se compara a ellos como ente en acto.”⁹ La segunda, en cambio, exalta la distinción, pero a riesgo o bien de extrapolarla del ámbito operativo al entitativo –dejando al intelecto paciente en el operativo y llevando al agente al entitativo y, por lo tanto, desconociendo la proporción que el mismo Aristóteles señala entre ambos–, o bien de hacer de lo constitutivo de la persona algo –respecto de lo superior a él– operativo y, aparentemente, en cierto aspecto mudable; empero, el acto de ser constitutivo de la persona es, según el Aquinate, inmóvil: “el ser es algo fijo e invariable en el ente.”¹⁰

¿Qué posición tomar? La presente contribución, partiendo de esta divergencia de opiniones, esbozará otra posición, que consideramos afín al sentir de Santo Tomás de Aquino.¹¹ Así pues, en primer lugar, recogeremos ciertas sentencias tomistas sobre este tema para interrogarnos qué del intelecto paciente está en potencia y qué del intelecto agente está en acto –en ambos casos se tratará del *esse intelligibile*–; más adelante, en segundo lugar, convendrá despejar cuál es el significado de la expresión *esse intelligibile*; en tercer lugar, se formulará una hipótesis acerca de la naturaleza del intelecto agente vinculada, por un lado, con el sentido de la voz *esse intelligibile* y, por

7 Cf. Adam Solomiewicz, “El intelecto agente aristotélico como “intelecto personal” según Leonardo Polo”, *Sapientia* 246 (2021), 7-28.

8 Cf. Juan Fernando Sellés, *El intelecto agente y los filósofos III*, 909-918.

9 *Sententia libri De Anima* III, c. IV, 128-131: “intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, ut in potencia [*sic*] existens ad illa, intellectus autem agens comparatur ad ea, ut ens in actu”.

10 *Summa contra gentiles* I, 20: “Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente”.

11 La bibliografía sobre el estudio del intelecto agente en el pensamiento de Santo Tomás es extensa. Señalamos algunos estudios: Manuel Ramírez, “Valoración del entendimiento agente en la Gnoseología de Santo Tomás”, *Estudios filosóficos* 11 (1957), 97-135; Manuel Ramírez, “La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades”, *Estudios filosóficos* 12 (1957), 203-230; Gabriel M. Andrés, “El entendimiento agente en Tomás de Aquino: potencia en acto”, *Angelicum* 83 (2006), 803-818; Andrés Ayala, *The Radical Difference between Aquinas and Kant: Human Understanding and the Agent Intellect in Aquinas* (Chillum: IVE Press, 2021).

otro, con el acto de ser constitutivo de la persona. Como es evidente, de las dos opiniones presentadas, nos sentimos más cerca de la de J. F. Sellés; con todo, no nos parece que se pueda reducir el intelecto agente sin más al acto de ser personal, sino que –y esto es lo que propondremos en este texto– se trata de una participación suya en el ámbito operativo, que, sin cambiar en sí mismo, puede hacer que se despliegue la actividad intelectual y, luego, la misma persona en el orden propiamente humano.

La interpretación de Santo Tomás

Cuando Santo Tomás estudia la cuestión del intelecto agente –o, mejor dicho, del intelecto en general–, emerge inmediatamente la polémica con el averroísmo –que consideraría un único intelecto posible y un único intelecto agente para todos los humanos¹² y con el agustinismo avicenizante –que consideraría solamente un único intelecto agente para todos los humanos, y lo identificaría con el *lumen intelligendi* de san Agustín¹³. Desde las primeras obras se nota su oposición a ambas posturas. A éstas responde partiendo de la experiencia del entender, es decir, del hecho de que inteligir es un acto *nuestro*, y entonces, no tiene sentido suponer que los principios de ese acto no le pertenezcan a quien entiende: si entiende, lo hace formalmente por algo.¹⁴ Esto vale tanto para el intelecto posible como para el agente,¹⁵ que es proporcionado al paciente, y, por lo tanto, si el paciente es en cada ser humano, el agente también debe serlo.¹⁶

Se podría esbozar teóricamente una objeción a la posición de Santo Tomás. Según Aristóteles –y el Aquinate retoma esto–, el intelecto agente es análogo a la luz: al igual que la luz hace que los visibles en potencia se vuelvan visibles en acto, el intelecto agente hace que los inteligibles en potencia se vuelvan inteligibles en acto. Pero la luz es *externa* al vidente y sin ella el vidente no puede poner su acto propio. Haciendo la extrapolación, el resultado es inmediato: el inteligente podría entender bajo el influjo de una luz intelectual *exterior* a él, capaz de volver los inteligibles en acto.

El Aquinate, en cambio, sostiene que esa luz no podría venir desde fuera: la luz es exterior cuando aquello sobre lo que recae –y que ella vuelve visible

12 El opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* es una muestra cabal de la posición de santo Tomás. Sin embargo, algunos elementos de la especulación de Averroes se conservan en la elaboración tomista: cf. Therese S. Cory, “Averroes and Aquinas on the Agent Intellect’s Causation on the intelligible”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 82 (2015), 58-60.

13 Cf. Étienne Gilson, “Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1 (1926), 5-127.

14 Cf. *Sententia libri De anima* III, c. I, 282-286: “Manifestum est enim, quod hic homo intelligit: [...] Si autem intelligit oportet quod aliquo, formaliter loquendo, intelligat”. Cf. también Lorenzo Burgoa: “El habitus principiorum y la luz intelectual”. *Sapientia* 56 (2001), 270.

15 Cf., por ejemplo, *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 17, q. 2, a. 1, c.

16 Cf. *Summa contra gentiles* II, 76.

en acto, esto es, las cosas sensibles– está *fuera* del ser humano, pero debe ser interior cuando aquello sobre lo que recae –y que ella vuelve inteligible en acto, esto es, las imágenes– está *dentro* del mismo¹⁷. Además, “ninguna acción conviene a alguna cosa sino por algún principio que inhiere formalmente en ella,”¹⁸ y, dado que es evidente que abstraemos, el principio de tal acto debe estar en nosotros mismos. La luz del intelecto agente es, pues, un principio inherente al alma;¹⁹ pero, al mismo tiempo, es una cierta virtud participada de Dios,²⁰ una impresión de la verdad primera,²¹ esto es, *la luz natural de la razón*.²²

Ahora bien, el intelecto agente obra de acuerdo con lo que es. Es común mencionar que universaliza lo que en la realidad es individual, actualizando el contenido inteligible que se halla en potencia en la cosa. Sin embargo, cabe decir que su función propia *no es universalizar*. “Todo agente obra algo semejante a sí,”²³ dice el Aquinate, y esto, aplicado al intelecto agente, significa que hace las cosas conforme a su identidad. Él *no es universal*, luego, *per se* no universaliza. Él hace que lo inteligible en potencia en las cosas se vuelva inteligible en acto²⁴, luego, de algún modo debe ser inteligible en acto. Él es inmaterial –es “cierta virtud inmaterial activa, que puede hacer otras cosas semejantes a sí, esto es, inmateriales”²⁵– y, justamente, provoca la abstracción *inmaterializando* lo que en la cosa aún es material –y, consiguientemente, lo

17 Cf. *Quaestio disputata de anima* a. 5, ad 7m.

18 *Summa theologiae* I, q. 79, a. 4, c.: “Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens”.

19 Ambroise Gardeil, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique II* (Paris: Librairie Victor Lecottre, 1927), 313: “saint Thomas, le premier, a fait, pour ainsi dire, descendre la noétique du ciel sur la terre, en substituant l'intellect agent, faculté de l'âme, à l'illumination directe par les Idées de Dieu ou par l'intellect actif séparé d'Avicenne”. ¿Ha sido efectivamente santo Tomás el primero en postular un intelecto para cada persona? Quince años antes del *Comentario a las Sentencias*, san Alberto Magno ya lo había hecho: cf. Gonçalo de Mattos, “L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin”, *Revue Philosophique de Louvain* 66 (1940), 145-161.

20 Cf. *Quaestio disputata de anima*, a. 5, c.: “Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo”.

21 Cf. *Summa theologiae* I, q. 88, a. 3, ad 1m.: “ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae”.

22 Cf. *Summa theologiae* II-II, q. 15, a. 1, c.: “Respondeo dicendum quod sicut caecitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis, ita etiam caecitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animae rationalis, nunquam privatur ab anima”.

23 *Summa contra gentiles* II, 76: “Tales autem facit eas qualis est ipse: nam *omne agens agit sibi simile*”. En cursiva en el original.

24 Cf. *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 17, q. 2, a. 1, c.: “anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quæ est intellectus agens”.

25 *Sententia libri De anima* III, c. IV, 156-158: “quedam uirtus inmaterialis actiua, potens alia sibi similia facere, scilicet inmaterialia”.

vuelve universal—. ²⁶ Lo actualmente inteligible y lo actualmente inmaterial van de la mano.

En el *Comentario al De anima*, Santo Tomás, distinguiendo al intelecto agente del paciente, dice que tienen en común ser separables, ser impassibles y no ser mixtos (o sea, que, al no componer con ningún órgano, son inmatrimales). La distinción proviene de considerar que el intelecto paciente es *potencia según su substancia*, mientras que el agente es *acto según su substancia*.²⁷ Por otra parte, uno y el otro no están en acto y potencia respecto de lo mismo: el intelecto agente es *inmaterial* –y por eso puede actualizar a las especies inteligibles, es decir *inmaterializarlas*– mientras que el intelecto paciente es *indeterminado en su acto* –y por eso puede ser actualizado o *determinado* por las especies inteligibles–.²⁸

Ahora bien, en la *Cuestión disputada sobre el alma*, el Aquinate considera que el intelecto posible es potencia *in esse intelligibili*;²⁹ por lo tanto, se dice que el intelecto paciente *padece* o *está en potencia* sólo analógicamente, en el orden operativo con respecto a este modo de ser llamado *inteligible*. Podríamos entender que la expresión “potencia *in esse intelligibili*” es semejante a aquella que mencionábamos en el párrafo anterior, esto es, “potencia según su substancia”. Por ende, el intelecto agente –acto según su substancia– deberá ser acto *in esse intelligibili*.

Así pues, la diferencia que media entre el intelecto agente y el paciente es que uno es acto *in esse intelligibili* y el otro es potencia respecto de ese mismo ser. Ahora bien, esta aclaración *es más que decir que sea inmaterial*. Si el intelecto agente simplemente inmaterializara lo que en la realidad se da materialmente –porque él es inmaterial en acto– en verdad no haría falta tal intelecto: *el intelecto paciente ya es inmaterial en acto*. Luego, aquí hay algo más: el *esse intelligibile* –marca de la distinción entre uno y otro intelecto– no puede reducirse simplemente al *esse immateriale*, aunque el primero suponga al segundo. Algo es inteligible por ser inmaterial; pero aquello que

26 Cf. *Quaestio disputata de anima*, a. 2, ad 5m. y ad 6m.

27 Cf. *Sententia libri De anima* III, c. IV, 64-74: “Deinde cum dicit : *Et hic intellectus*, ponit quatuor condiciones intellectus agentis, quarum prima est, quod sit *separabilis*, secunda quod sit *impassibilis*, tertia quod sit *inmixtus*, id est non compositus ex naturis corporalibus neque adiunctus organo corporali, et in hiis tribus conuenit cum intellectu possibili ; quarta autem condicio est quod sit in actu secundum suam substantiam, in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potencia secundum suam substantiam, set est in actu solum secundum speciem susceptam”. Cursivas en el original.

28 Cf. *Sententia libri De anima* III, c. IV, 139-143, 147-148, 155-160: “Est enim intellectus possibilis in potencia ad intelligibilia sicut indeterminatum ad determinatum ; nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilium [...]. Quantum autem ad hoc, intellectus agens non est in actu [...]. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quedam uirtus immaterialis actiua, potens alia sibi similia facere, scilicet immaterialia, et per hunc modum ea que sunt intelligibilia in potencia facit intelligibilia actu”.

29 Cf. *Quaestio disputata de anima* a. 16, ad 8m.: “Unde, cum intellectus possibilis sit in potencia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatibus abstracta”.

es inmaterial –al menos en el caso humano– no es necesariamente *in esse intelligibili*.

La expresión *esse intelligibile*, entonces, tiene dos sentidos: ser *intelligibile* en cuanto *tener cierta inteligibilidad* o *ser* inteligible en cuanto *tener cierto tipo de ser*.³⁰ En el primer caso, *ser* se usa en sentido copulativo; en cambio, en el segundo, se utiliza en sentido existencial. En el primer caso, se trata de una cuestión noética; en el segundo, de una cuestión ontológica. En el primer caso, se trata de la patencia del contenido cognoscitivo de algo; en el segundo, de la elevación de ese contenido a un plano ontológico diverso. Aquí estamos diciendo que el intelecto agente es acto *in esse intelligibili*, esto es, según el segundo caso –sin excluir, ciertamente, su inteligibilidad actual–. A continuación, es preciso investigar qué significa tal tipo de ser a los efectos de comprender cabalmente qué es el intelecto agente.

El *esse intelligibile*

El objetivo de esta sección es investigar el contenido de la expresión *esse intelligibile*, para, a continuación, aplicarla al intelecto agente. El uso de la expresión *esse intelligibile*, según hemos dicho al finalizar el párrafo anterior, es doble: noética y ontológica. Sin embargo, ambos significados no están del todo desconectados. El ser *intelligibile* implica, en cierto modo, el *ser* inteligible. Es decir, el uso copulativo del verbo *esse* reenvía a su uso existencial: “[el ser] no puede ser entendido sin el ser inteligible”.³¹ La sentencia, en contexto, significa que, para que algo sea entendido, es preciso que tenga un nuevo modo de ser, precisamente, el *esse intelligibile*.

Asimismo, el intelecto paciente no es inteligible para sí mismo si, en primera instancia, no es actuado *in esse intelligibili*: “el intelecto posible solo se conoce a sí mismo por la especie inteligible, la cual lo vuelve en acto en el ser inteligible”.³² Así pues, lo actualmente inteligible es actualmente *in esse intelligibili*.

El ser inteligible, por otra parte, es ser inmaterial. Santo Tomás distingue, en el *Comentario al De Anima*, el ser material –contraído por la materia– y

30 Cf. Andrés Ayala, *The Radical Difference between Aquinas and Kant: Human Understanding and the Agent Intellect in Aquinas*, 298-299: “the word ‘intelligible’ seems to be used in two senses: 1) ‘intelligible’ as referring to the intelligible content (‘the definite forms of all intelligible objects’ is exactly what the agent intellect does not have, and therefore what the agent intellect cannot produce); and 2) ‘intelligible’ as referring to the mode of being (the agent intellect is able to ‘assimilate other things to itself, i.e., to immaterialise them’ which is to say that ‘it renders the potentially intelligible actually so’). Aunque nos acercamos al planteo de este autor, pretendemos ir algo más allá en la interpretación del ser inteligible y, por ende, del intelecto agente.

31 *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 2m.: “Dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero. Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile”.

32 *Summa contra gentiles* II, 98: “Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili”.

el ser inmaterial –que, al no ser contraído por la materia, es, en cierto modo *infinito*–. Dentro del ser inmaterial hay dos tipos: el ser sensible y el ser inteligible. El primero, es el modo de ser de la cosa sentida en el sentido. Aunque es sin materia –y por eso es ser *inmaterial*–, no es sin las condiciones individuantes y sin órgano. En efecto, la cosa sentida es aún delimitada por accidentes que dependen de la materia en su ser, como la cantidad, y, por ende, es aún individual. El segundo, el ser inteligible, es sin materia y, además, sin condiciones individuantes y sin órgano: es *radicalmente* ser inmaterial, a diferencia del ser sensible, que sería como un medio entre el ser material y el ser inteligible.³³

El ser inteligible es, pues, radicalmente inmaterial. Esto es así porque la inmaterialidad es la condición de la inteligibilidad actual. Las sustancias puramente espirituales, esto es, inateriales, son *in esse intelligibili* actualmente. Por esa misma razón son lo primero inteligido para sí mismas. Sin embargo, a diferencia de la Causa primera –que no encierra en sí ninguna sombra de potencia y todo lo conoce en Sí–, las creaturas espirituales no conocen el resto de las cosas *en su propia esencia*, sino en ciertas semejanzas de las cosas que son en ellas según un ser *intencional*. Así, un ángel se conoce a sí mismo según su ser natural –que es ser inteligible– mientras que conoce todo lo demás, incluidos otros ángeles, según el ser intencional e inteligible que lo conocido tiene en su inmanencia.³⁴

De esta apreciación se colige que *esse intentionale* y *esse intelligibile* no son lo mismo: el ser intencional señala simplemente el modo de ser de alguna forma fuera de su ser natural (sea existiendo en el medio, como es el caso de las formas sensibles, sea existiendo en la inteligencia), mientras que el ser inteligible señala el grado de inmaterialidad adecuado a la operación intelectual. Así, el ser intencional no se restringe al ámbito cognoscitivo: la virtud de un agente, supongamos, el arte de un escultor, es según su ser natural en el escultor como un hábito adquirido. Sin embargo, cuando el escultor ejerce ese hábito, de algún modo su arte se da también en el cincel que usa. Para denominar esta situación, esto es, el ser que la virtud del escultor tiene *fuera* del escultor, es decir, *fuera* de su ser natural –incluyendo una tendencia hacia su origen y fin–, se utiliza la expresión *esse intentionale*

33 Cf. *Sententia libri De anima* II, c. V, 60-68, 70-79: “est autem differentia inter utrumque esse, quia secundum esse materiale, quod est per materiam contractum, unaqueque res est hoc solum quod est, sicut hic lapis non est aliud quam hic lapis; secundum uero esse inmaterialiale, quod est amplum et quodam modo infinitum, in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est id quod est, set etiam est quodam modo alia [...]. Huiusmodi autem inmaterialiale esse habet duos gradus in istis inferioribus: nam quoddam est penitus inmaterialiale, scilicet esse intelligibile, in intellectu enim res habent esse et sine materia et sine condicionibus materie indiuiduantibus et etiam absque organo corporali; esse autem sensibile est medium inter utrumque, nam in sensu res habet esse absque materia, non tamen absque condicionibus materie indiuiduantibus neque absque organo corporali”.

34 Cf. *Summa theologiae* I q. 56, a. 1, c. y *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* a. 1, ad 11m. Cf. también Stephen L. Brock, “Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas”, *The Thomist* 77 (2013), 121-122.

o *esse intentionis*. Esto vale tanto para la presencia de la virtud del agente en el instrumento como para la presencia de las formas accidentales o substanciales fuera de los entes a los cuales naturalmente pertenecen.³⁵ El ser intencional y el ser inteligible, entonces, pueden coincidir en el caso de que una forma inteligible distinta del cognoscente se halle en la inteligencia de este cognoscente; pero, si la forma inteligible y el cognoscente coinciden, como sucede en las creaturas espirituales y de manera superlativa en la Causa primera, entonces algo que es *in esse intelligibili* simultáneamente es conocido según su *esse naturale*, no según un *esse intentionale*.

Dicho esto, queda claro que el *esse intelligibile* es el modo de ser adecuado a la operación intelectual. Tal *esse* se da en tres grados:

En las cosas sensibles hay algo como supremo, que es el acto, esto es, la forma, y algo ínfimo, que es la sola potencia, esto es, la materia, y algo medio, esto es, el compuesto de materia y forma. Así también en el ser inteligible hay que considerar [lo mismo]: pues el supremo inteligible, que es Dios, es acto puro; las otras substancias intelectuales, en cambio, tienen algo de acto y de potencia según el ser inteligible; la ínfima de las substancias intelectuales -a través de la cual el hombre entiende- es como en potencia solamente en el ser inteligible.³⁶

El grado que nos interesa, justamente, es el ínfimo. Santo Tomás habla, en la cita reportada, de *la ínfima de las substancias intelectuales*: esta tal substancia, que en realidad es un accidente del alma, es nuestro intelecto paciente.³⁷ Tal intelecto es como la materia en el orden de las substancias corporales: así como en el caso de la materia se trata de una pura potencia respecto de la forma substancial, en el caso del intelecto paciente se trata de una pura potencia en el ser inteligible.

Esta comparación es reforzada en otros pasajes del Angélico:

Pero para que [el intelecto] se vuelva inteligente en acto, es preciso que lo inteligible en potencia se vuelva inteligible en acto a través de que su especie sea despojada de todo agregado de la materia por la virtud

35 Cf. André Hayen, "Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation", *Revue néo-scholastique de philosophie* 63 (1939), 387: "Une même propriété se retrouve, en effet, dans ces diverses *intentiones*, dans l'activité d'un instrument comme dans celle de la volonté, comme dans celle de la connaissance objective, et cette propriété commune est une *tendance vers un au-delà* de la volonté qui fixe son attention ou s'élance vers sa fin, de l'instrument qui obéit à l'impulsion de sa cause principale, du sens ou de l'intelligence qui atteignent un objet distinct et extérieur. Cette tendance résulte d'une motion, ou d'un dépassement : l'instrument, le sens, l'intelligence, la volonté sont porteurs d'une force qui les entraîne parce qu'elle leur est supérieure".

36 *Compendium theologiae* I, 80: "Sic etiam et in esse intelligibili considerandum est : nam suppressum intelligibile quod est Deus est actus purus ; substantie uero intellectuales alie sunt habentes aliquid de actu et de potentia secundum esse intelligibile ; infima uero intellectualium substantiarum, per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili".

37 Cf. *Summa theologiae* I, q. 87, a. 1, c.

del intelecto agente; y es preciso que esta especie, que es inteligida en acto, perfeccione al intelecto en potencia, de cuya conjunción se hace un algo uno perfecto [*unum perfectum*], que es el intelecto en acto, como desde el alma y el cuerpo se hace algo uno, que es el hombre que tiene operaciones humanas.³⁸

El intelecto aparece en esta cita como análogo al cuerpo, y la especie inteligible, como análoga al alma. De la unión del cuerpo y el alma se sigue una substancia, esto es, el ser humano que tiene operaciones humanas. No se trata, a decir verdad, de una situación en la que el alma o el cuerpo preexistieran por separado –como si fueran, al modo cartesiano, *cosa* y *cosa*–, sino del análisis de una unidad substancial en sus principios constitutivos. Lo mismo vale, en cierto modo, para la unidad del intelecto con su especie inteligible. Por un lado, constituyen un *unum perfectum*, pero, a diferencia del caso del cuerpo y del alma, no se trata de una *substancia*, sino de un *acto*. Por otra parte, se sigue asimismo que este acto –que es el intelecto entendiendo– no nace de la sumatoria de *cosa* y *cosa*, sino que puede ser analizado según sus principios: el intelecto paciente y la especie inteligible, el primero análogo a la *materia* o al *cuerpo*, la segunda análoga a la *forma* o al *alma*.

Así pues, la unidad de alma y cuerpo es una unidad substancial, mientras que la del intelecto paciente y la especie inteligible es una unidad que podríamos llamar *operativa*.³⁹ Esta unidad operativa es según el ser inteligible, puesto que se trata de la actuación de la potencialidad del intelecto: la especie, actualizada *in esse intelligibili*, actualiza a su vez *in esse intelligibili* al intelecto posible, pero no como una sucesión temporal –no hay alma *in esse naturali* antes del cuerpo–, sino como una cierta prioridad –el ser viene al cuerpo por el alma, y, en general, *forma dat esse*, como diremos en unos párrafos–. Sin embargo, a diferencia del *esse naturale*, el ser inteligible, es, ser operativo en nosotros:

El ser inteligible no tiene un ámbito menor que el ser natural, sino eventualmente mayor. Es propio del intelecto inteligir todas las cosas que son en la naturaleza, e entiende ciertas cosas que no tienen ser natural, como las negaciones y las privaciones. Cualquier cosa que se requiera para la perfección del ser natural, se requiere para la perfección del ser inteligible, o incluso más. Habrá perfección del ser inteligible cuando el intelecto habrá alcanzado su fin último, como la perfección del ser natural consiste en la misma institución de las cosas.⁴⁰

38 *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3m: “sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiæ per virtutem intellectus agentis ; et oportet quod hæc species, quæ est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia : ex quorum conjunctione, efficitur unum perfectum quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas”.

39 Para la analogía entre el ámbito entitativo y el operativo, cf. André de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale* (Leiden: E. J. Brill, 1993), 98-103.

40 *Summa contra gentiles* 3, 59: “Esse intelligibile est non minoris ambitus quam esse naturale, sed forte maioris: intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum natura intel-

Mientras que la perfección del ser natural se alcanza en la constitución de las cosas mismas, la perfección del ser inteligible tiene que ver con el fin último de la persona humana, esto es, la visión beatífica.⁴¹ El desarrollo hacia el último fin no es del orden substancial o accidental, sino de las operaciones que se despliegan a partir de estos órdenes. De allí que el desarrollo del intelecto paciente hasta alcanzar –mediando la gracia del *lumen gloriae*– el fin sobrenatural al cual está ordenado, es el despliegue del ser inteligible en nosotros: de ser mera *potencia* en tal orden, el intelecto paciente está llamado a actualizarse *in esse intelligibili* en la prosecución de su fin.⁴² Más allá de esta cuestión –que en su formulación total excede a la filosofía–, es evidente para la sola razón natural que el desarrollo de la persona humana en cuanto humana implica la actualización o perfección de sus capacidades precisamente humanas.⁴³

En esta actualización tiene un lugar primordial la especie inteligible.⁴⁴ Ella funciona como *forma* del acto de conocimiento. El acto de conocimiento *qua* acto surge del intelecto paciente (que, en este sentido, es una potencia activa), pero el acto de conocimiento es *este* acto de conocimiento en razón de la especie inteligible que lo especifica (en este sentido, el intelecto es una potencia pasiva): “en las cosas naturales, la especificación del acto es ciertamente por la forma.”⁴⁵

En cuanto a la especificación, la *species* –como forma del intelecto– da el *tipo* del acto que será puesto. Pero en cuanto al ejercicio, toca a la potencia intelectual, según la medida que le es dada por la *species*, pasar a la perfección, ponerse en acto, entender. Sin embargo, estas dos líneas,

ligere, et quaedam intelligit quae non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quaecumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum ultimum finem pervenerit: sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum institutione consistit”.

41 Asumimos el único fin sobrenatural al cual se ordena *de hecho* la naturaleza humana. Dejamos afuera la discusión acerca del *estado de naturaleza pura* y de cuál sería el fin de la persona humana desde un punto de vista puramente natural.

42 Es el paso del *bonum secundum quid* al *bonum simpliciter*: cf. *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1, ad 1m.

43 Con respecto a la afirmación hecha en el texto, podría preguntarse si la cuestión, así planteada, se vuelve *teológica*, en vez de puramente filosófica. En realidad, en lo que a nosotros concierne, asumir que el fin de la persona humana sea sobrenatural no implica que hagamos teología, puesto que no estamos estudiando esa cuestión, sino el inicio de las operaciones humanas *qua* humanas: es evidente que el desarrollo de la persona en cuanto humana está asociado al despliegue de sus capacidades constitutivas, más allá del fin al cual, de hecho, se oriente. Vale siempre la sentencia de Gilson: “Puisqu’on part de la foi on est dans la théologie, est une solution par trop simpliste” (Étienne Gilson, “Sens et Nature de l’argument de saint Anselme”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 9 (1934), 22).

44 Sobre la especie inteligible hay infinidad de estudios. Para uno actualizado, cf. Juan José Sanguinetti, “La especie cognitiva en Tomás de Aquino”, *Tópicos* 40 (2011), 63-103.

45 *Quaestiones disputatae de malo* q. 6, c.: “in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma”.

especificación del acto y ejercicio del acto, están intrínsecamente ligadas: sin la *species* como forma no habría acto de inteligir; pero, al mismo tiempo, la prioridad ontológica la tiene el acto de inteligir, en cuanto que implica la perfección de la potencia.

Ahora bien, ¿cómo se da esta actualización *in esse intelligibili*?

Y, porque cada uno se vuelve en acto en cuanto alcanza su perfección, se sigue que el intelecto se vuelve en acto en cuanto recibe lo inteligible: esto es ser actualmente en el género de los inteligibles, que es el ser inteligible. Y, porque cada uno en cuanto es en acto es agente, se sigue que el intelecto, en cuanto alcanza lo inteligible, se hace *agente y operante*, esto es, inteligente.⁴⁶

El intelecto se vuelve en el género de los inteligibles, que es el ser inteligible, al recibir lo inteligible –esto es, la especie inteligible–. La misma especie es inteligible no por sí misma, sino por la obra del intelecto agente: “el intelecto agente hace que las especies sean actualmente inteligibles.”⁴⁷ Como el uso copulativo de la expresión *esse intelligibile* supone el uso existencial, la especie misma es del género de los inteligibles, esto es, es *in esse intelligibili*.⁴⁸ Luego, la obra del intelecto agente no se reduce, aunque la incluye, a la abstracción de la forma desde las condiciones individuantes materiales: la obra del intelecto agente es, primariamente, volver *in esse intelligibili* lo que de por sí no pertenece a tal género.

Así como la forma da la especificación y el ser a la materia,⁴⁹ podemos pensar que la especie inteligible da la especificación al acto de entender y también el ser inteligible. De este modo, el intelecto paciente se vuelve él mismo *in esse intelligibili*: esto es, entendiendo y conservando lo entendido se actualiza en el género en el que era tan (analógicamente) potencial, como potencial es la materia *in esse naturae*.

46 *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* XII, l. 8, 5: “Et quia unumquodque fit actu in quantum consequitur suam perfectionem, sequitur quod intellectus fiat in actu in quantum recipit intelligibile: hoc autem est esse actu in genere intelligibilium, quod est esse intelligibile. Et, quia unumquodque in quantum est actu, est agens, sequitur quod intellectus in quantum attingit intelligibile, fiat « agens et operans » idest intelligens”.

47 *Quaestiones disputatae de veritate* q. 8, a. 6, c.: “intellectus agens facit species esse intelligibiles actu”.

48 Cf. *Quaestio disputata de anima* a. 2, c.: “Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum: unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis; aliud in quod est secundum esse reale, et hoc subiectum sunt ipsa phantasmata”. La cita, además, permite prevenirnos del modo de imaginarnos el estatuto de la especie inteligible entre la abstracción por obra del intelecto agente y la recepción en el intelecto paciente. Solemos, en general, imaginar un momento en que la especie tiene cierta *autonomía ontológica*. Santo Tomás no piensa esto. La especie o está en modo potencial en la imagen, o está actualizada en el intelecto paciente. No es una *pequeña cosa en la mente*, sino la forma de la cosa *in esse naturali*, del acto intelectual *in esse intelligibili*. Ser abstraída y estar informando el acto de inteligir es lo mismo, desde dos puntos de vista distintos.

49 Cf. *Quaestio disputata de anima* a. 10, ad 2m: “Ad secundum dicendum quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materiae, secundum quod congruit suae operationi”.

Pero también cabe decir que, así como la forma participa del ser desde la Causa primera, también la especie inteligible participa del ser inteligible desde alguna causa. Esta causa bien podría ser el intelecto agente. Luego, a partir de estas analogías, podemos preguntarnos qué es el intelecto agente.

El intelecto agente, *esse intelligibile ut actus*

El intelecto agente, al volver el *eidos* de la cosa actualmente inteligible, le da un nuevo modo de ser: el *eidos* comienza a ser *in esse intelligibili*. Ahora bien, para poder causar este nuevo modo de ser, el mismo intelecto agente debe poseer ese modo de ser.

Santo Tomás caracteriza al intelecto agente como *potencia inmaterial activa*. En cuanto *potencia activa* tiene el poder de poner su acto, como el viviente tiene naturalmente la potencia activa de crecer y se actualiza en esa línea, o el sol tiene la potencia activa de calentar, o el pianista tiene la potencia activa de tocar con arte el piano. Sin embargo, este último caso, es diferente a los otros dos, porque se refiere a una cualidad adquirida, mientras que, en los dos primeros casos, se trata de cualidades innatas. El intelecto agente, como potencia activa, es de este último tipo: al menos *materialmente*, es una cualidad innata del alma, entendida en modo extensivo, como *acto* o *forma*.

En cuanto *inmaterial*, el intelecto agente tiene el poder de hacer inmatrimales otras cosas, en particular, puede hacer que la especie inteligible –el *eidos* de lo conocido– se vuelva actualmente *in esse intelligibili*. Así pues, si *materialmente* podemos decir que es una cualidad innata del alma, *formalmente* cabe decir que es un acto (primero) *in esse intelligibili* capaz de poner en acto (segundo) a la especie inteligible.

¿Podría el intelecto agente actualizar directamente al intelecto paciente? En principio, parecería que no, porque carece de lo que el intelecto paciente necesita; es decir de un *contenido intelligibili*, una *forma* que lo ponga en acto. Esa forma es la especie inteligible. El intelecto agente, según Santo Tomás, *carece* de los contenidos inteligibles:

Si, pues, el intelecto agente tuviera en sí la determinación de todo lo inteligible, el intelecto posible no necesitaría de las imágenes, sino que a través del solo intelecto agente se reduciría en acto de todo lo inteligible.⁵⁰

Esta cita abre un interrogante, porque como hemos señalado al principio,⁵¹ para Santo Tomás, el intelecto agente tiene la característica de ser una participación de la Luz intelectual divina, y a la Luz divina ciertamente no le

50 *Sententia libri De anima* III, c. IV, 148-153: “si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis fantasmatis, set per solum intellectum agentem reduceretur in actum omnium intelligibilium”.

51 Cf. *Quaestio disputata de anima*, a. 5, c.

falta ninguna determinación de lo inteligible. Dicho esto cabría preguntarse ¿cómo armonizar ambas citas? Según M. Ramírez, el intelecto agente “es una realidad tan esplendorosa que si la captásemos nos daría a conocer todas las cosas y sin necesidad de discurrir” y, sin embargo, el mismo autor hace ver que no es *lo conocido* para nosotros.⁵² A nuestro entender, la luz del intelecto agente es adecuada a la situación del intelecto humano en general: siendo un reflejo de la Luz eterna, unido sustancialmente al cuerpo, el intelecto agente sirve a esa unión, por un lado, volviendo inteligible lo sentido y, por el otro, actualizando, por medio de la especie, al intelecto posible. Lo propio suyo no es *brindarse como objeto conocido*, así como Dios tampoco es objeto conocido *per se*:

En la luz de la primera verdad entendemos y juzgamos todas las cosas, en cuanto la misma luz de nuestro intelecto, natural o de gracia, sólo es cierta impresión de la verdad primera, como hemos dicho antes. De donde que, como la misma luz de nuestro intelecto no se relaciona con nuestro intelecto como lo que se entiende, sino como aquello por lo que se entiende, mucho menos Dios es lo que en primer lugar es entendido por nuestro intelecto.⁵³

El intelecto agente, pues, no es *objeto conocido* para el paciente, y, a nuestro parecer, de la riqueza de su luz no da a conocer ningún contenido en primera instancia. Sólo resulta conocido por *deducción*. En efecto, conocemos que hay algo que llamamos *intelecto agente* por un hecho: todo lo que es, es individual, pero nuestro conocimiento es de lo universal. Luego, el

52 Ramírez, Manuel: “Valoración del entendimiento agente en la Gnoseología de Santo Tomás”, 127-128. Estas páginas confrontan con la asimilación hecha por el beato Antonio Rosmini del intelecto agente con su hipótesis de la *idea de ser*, que sería, en cierto modo, un *a priori* constitutivo de la inteligencia humana: “Ora io reputo, che questo cotal lume dell’intelletto agente, che si tiene sotto la coperta della metafora, e dal quale negli scrittori antichi non si trova, o mai, o certo di rado ed alla sfuggevole, levato il velo, sia pure l’*idea dell’essere*” (Antonio Rosmini, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee* I. Roma: Città Nuova, 2003, 63). La especulación del tomismo trascendental ha ido en una vía semejante, con otros nombres; por ejemplo, Joseph Maréchal partiendo del hecho de que toda potencia está determinada por su objeto formal, veía en la inteligencia un *a priori*, esto es, una presencia atemática, anticipativa y como *en negativo* de todo objeto posible de conocimiento, en última instancia, del ser mismo: cf. Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1949), 153-155, 221-222, 257-258; cf. también Jean-Baptiste Lotz, *Joseph Maréchal*, en Coreth, E. et al., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. II (Madrid: Encuentro, 1994), 414-429. El tratamiento que estos autores, sus seguidores y las otras escuelas tomistas hacen del intelecto agente merece un estudio aparte, comparativo y especulativo.

53 *Summa theologiae* I, q. 88, a. 3, ad 1m.: “Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur”.

hecho de que lo recibido por los sentidos se vuelva inmaterial y actualmente inteligible, exige una causa: el *intelecto agente*, el cual, obviamente, admitiría otros nombres.

En el artículo 1 de la cuestión 6 del *Comentario al De Trinitate de Boecio*, Santo Tomás establece que la resolución de lo estudiado en sus principios puede ser *secundum rationem* –y terminar en los principios *intrínsecos* al objeto estudiado– o *secundum rem* –y terminar en los principios *extrínsecos* al mismo–. Esto se aplica directamente al caso de la metafísica que, en cuanto *ontología*, procede por resolución *secundum rationem* –concluyendo que los supremos principios inmanentes del ente son el acto de ser y la esencia– y que, en cuanto *teología filosófica*, procede por resolución *secundum rem* –concluyendo que el principio supremo trascendente es la Causa primera–. Así pues, la resolución en las causas extrínsecas y, máximamente, en la Causa primera, es una resolución *secundum rem*, que parte de ciertos efectos –el *esse* participado– y termina en su causa –el *ipsum Esse subsistens*–.

Ahora bien, este procedimiento no es exclusivo de la teología filosófica: como se ve, la afirmación de la existencia del intelecto agente es, análogamente,⁵⁴ una resolución *secundum rem*, que, partiendo del hecho de la abstracción, encuentra su causa eficiente en esta potencia activa del alma. Aún más, resulta que la especie actualmente inteligible es, al mismo tiempo, actualmente *in esse intelligibili* y este modo de ser, participado en la especie, se refiere a su causa, que es el intelecto agente. Luego, así como el ser participado de cualquier ente se refiere al Ser subsistente de la Causa primera, así el ser inteligible participado de la especie se refiere al ser inteligible actual del intelecto agente.

La analogía exige ser profundizada, puesto que, si en el primer caso, se trata del Principio del ser sin más, en el segundo, en cambio, se trata del principio del ser inteligible que, en el humano, no es ser substancial, sino operativo. Forzosamente debe existir una instancia intermedia: el acto de ser participado.⁵⁵

En el artículo 2 de la cuestión 7 *Sobre la potencia de Dios*, Santo Tomás se pregunta si en Dios la substancia o esencia es lo mismo que el ser, o no. La novena objeción es sumamente interesante. Allí se plantea que el ser es determinado por aquello que se le añade; luego, es imperfectísimo, como la materia prima. Por lo tanto, así como la materia prima no puede ser predicada de Dios, tampoco puede serlo el ser, pues ambos denotan imperfección.

La respuesta del Aquinate implica una toma de posición bastante

54 Decimos *análogamente* porque, nuevamente, aplicamos una afirmación que vale en primer lugar para el orden entitativo al orden operativo. No se trata, pues, de un paso de *cosa* a *cosa*, sino del efecto (que es la operación) a su causa eficiente en la inmanencia de la persona humana.

55 La distancia entre el orden entitativo y el orden operativo queda cubierta por las distintas participaciones inmanentes del *esse* que constituye al ente: cf. Alain Contat, “*Esse, essentia, ordo*: Verso una metafisica della partecipazione operativa”, *Espíritu* 143 (2012), 9-71.

conocida⁵⁶ respecto del acto de ser.⁵⁷ Santo Tomás distingue *dos tipos de ser*: el ser como principio del ente y el ser como resultado. El ser como principio –hallazgo de la última resolución *secundum rationem* en la inmanencia del ente– es el constitutivo trascendental que compone con la esencia en la conformación de cualquier ente, es propiamente el efecto de la Causa primera, la *actualidad de todos los actos* y la *perfección de todas las perfecciones*,⁵⁸ esto es, es el ser *medido* por la esencia como *potentia essendi*. Este acto de ser es el que en la *Suma contra gentiles* es cualificado como *quietum et fixum*, “inmóvil y fijo”⁵⁹, es decir es un acto invariable porque actualiza todo lo demás sin cambiar en sí mismo.

El ser como resultado, en cambio, es el llamado en la objeción *imperfectísimo*, puesto que cambia, y es lo que *actualmente* está siendo este ente. En el caso de un perro, su acto de ser como principio es invariable y es la fuente de toda su *energía* de ser, mientras que el acto de ser como resultado es su *estar siendo* o *ser ahora* en diferentes niveles más o menos estables: es su *ser ahora este perro* en un nivel substancial, su *ser ahora de determinado tamaño* –por poner un ejemplo que implica variación– en un nivel accidental, su –*sit venia verbo*– *ser ahora ladrando* –que, así como empezó en un momento, terminará y pasará a ser su *ser ahora durmiendo* o *comiendo*–, en un nivel operativo.

El acto de ser, entonces, es doble. Una cosa es el acto de ser como principio, otra como resultado. El primero es invariable, el segundo cambia. Uno es la fuente de toda perfección en el ente, otro es tal o cual perfección predicamental u operación actualmente ejercida. Uno es el *esse ut actus*, otro es el *esse in actu*.

Estas múltiples apreciaciones nos permiten ubicar al intelecto agente. Él es, por un lado, análogo con la Causa primera, en cuanto participa el *esse intelligibile* a las formas cognoscitivas, como la Causa primera participa el

56 Nos parece que, hoy por hoy, se ha difundido bastante el valor del pasaje que vamos a comentar de la obra de santo Tomás. Sin embargo, no se puede negar que existen *escuelas* de inspiración tomista que ponen el peso de la metafísica del Aquinate en distintos componentes suyos. Para una presentación completa de la cuestión, cf. Alain Contat, “La constitution de l’être dans le thomisme contemporain : Thomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro”, en *Actus essendi: Saint Thomas et ses interprètes*, ed. Matthieu Raffray (Paris: Parole et Silence, 2019), 369-433.

57 Cf. Christian Ferraro, *La svolta metafisica di san Tommaso* (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014), 9-42. El mencionad texto de las *Quaestiones disputatae de potentia* ya ha sido aplicado a la metafísica del conocimiento con resultados congruentes a los nuestros: cf. Martín Echavarría, “*Esse et intelligere* en Tomás de Aquino según el “realismo pensante” de Francisco Canals Vidal”, *Revista portuguesa de filosofia* 71 (2015), 564-566.

58 Cf. *Quaestiones disputatae de potentia* q. 7, a. 2, ad 9m: “Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia [...]. Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: *esse* enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum”. En cursivas en el original.

59 Cf. *Summa contra gentiles* I, 20.

esse a las formas naturales (salvando que estas formas naturales son también efecto de la Causa primera, mientras que las cognoscitivas no son efecto del intelecto agente). Por otro lado, es análogo al *esse ut actus*, en cuanto que se trata de un principio invariable que actualiza toda otra cosa en su orden. Si de acuerdo a la primera analogía se subraya su razón de *causa*, en la segunda, se señala su razón de *acto* permanente, o, si se quiere, *hábito*, ciertamente de ningún modo adquirido.

Él se halla, además –y a diferencia tanto del *Ipsium esse subsistens* como del *esse ut actus* de cada ente–, en el nivel accidental de la persona humana, pero como el inicio de toda su operación propiamente humana. Esto implica que *depende* del *esse ut actus* constitutivo de la misma persona como de la fuente de toda su actualidad y perfección, pero de un modo especial, puesto que es la raíz del ser inteligible y de todas las operaciones que se ordenan al fin mismo al cual la persona está orientada. Es, por decir de algún modo, materialmente *esse accidentale in actu*, pero, al mismo tiempo, formalmente *esse intelligibile ut actus*, puesto que lo que lo diferencia esencialmente es ser la fuente y la energía que permite el despliegue operativo de la persona hacia su perfección.

Por último, el intelecto agente se compara con la luz a la hora de entender su lugar en la noética. La luz *vuelve cognoscibles* a los visibles en potencia, y eso mismo hace el intelecto agente, esto es, vuelve cognoscibles a los inteligibles en potencia. Pero no sólo eso: al volverlos inteligibles en acto, en una misma acción, los eleva por sobre el nivel de la materia y, del *esse naturale* que tienen, los lleva al *esse intelligibile*, al nivel de las sustancias espirituales, volviéndolos formas inteligibles en acto que, justamente, informan al intelecto posible en el acto de entender. Esta causalidad es analógicamente dicha *eficiente*, puesto que este intelecto provoca el ser inteligible de la especie y, a través de ella, del acto de entender, pero no al modo como una cosa provoca otra: moviéndonos en el ámbito operativo y no entitativo, no hay *cosas*, sino *formas* y *actos*. Sería mejor decir que la *enérgeia* que es el intelecto agente se difunde *per se*, y hace partícipes de su actualidad operativa a los elementos del acto de entender.

En efecto, el intelecto agente comunica el ser inteligible a la especie, como el sol comunica su calor a las cosas en potencia cálidas o como la luz comunica su visibilidad a los entes en potencia visibles: la cosa que se calienta adquiere un nuevo acto que es semejante al sol, la cosa visible adquiere un nuevo acto que la asemeja a la luz y la especie adquiere un nuevo acto por el que se vuelve símil al intelecto agente. En todo caso se trata de una semejanza en la línea del acto, que no quita la especificidad de cada sujeto actualizado. Pero, cabe señalar, que mientras que la cosa que se calienta o el visible en potencia *son antes* de adquirir la nueva perfección, el *eidos* de la cosa en la mente *es por* el intelecto agente: su especificidad viene de la forma substancial o accidental de la cual procede y a la cual en cuanto al contenido se asemeja, pero su estatuto ontológico –esto es, ser forma del acto de entender– sólo lo alcanza por el intelecto agente. No es *una cosa*:

es una forma *in esse intelligibili*, esto es, como determinante de un acto de inteligir. Esto implica la universalización del contenido inteligible en el caso patente de las especies de las cosas naturales, pero esto es consecuencia, y no efecto primero, de la acción del intelecto agente.

Por lo tanto, si quisiéramos describir al intelecto agente y su influjo:

1. El intelecto agente es *materialmente* un *accidente* del alma, un hábito de la misma.
2. Como tal, depende del *esse ut actus* constitutivo de la persona: es un hábito *in actu*, como *luz natural de la razón*.
3. Al mismo tiempo, es *formalmente* el principio en sí invariable de la vida intelectual y operativa propiamente humana: es *esse intelligibile ut actus*.
4. Es, en ambos sentidos, participación creada de la Luz divina, en la cual Ser natural y Ser inteligible se identifican, y donde están las razones de todas las cosas.
5. Como tal, confiere el *esse intelligibile in actu* a la especie inteligible, elevando el contenido inteligible potencial de los entes materiales al nivel noéticamente actual; y, por ella, actualiza al intelecto paciente confiriéndole el *esse intelligibile* en el acto de entender –como la Causa primera comunica el ser a la materia a través de la forma–.
6. El intelecto paciente, siendo actualizado progresivamente *in esse intelligibili*, se orienta –en sinergia con la voluntad– hacia el último fin de la persona.
7. La actualización del intelecto paciente se vuelve un hábito en él: a esto podríamos llamar *memoria intelectual*, constituida por los *eidos* que informaron un cierto acto del intelecto y que permanecen, como entendidos, a disposición del inteligente para volver a pensarlos en acto.

Conclusión

La cosa, según la sentencia tomista, se halla entre dos intelectos: el Intelecto divino que es causa de su ser y, por ende, de su inteligibilidad, y el intelecto humano, que descubre la verdad de la cosa y su adecuación a la Causa primera.⁶⁰ La Luz divina crea las cosas *y también el intelecto humano*. La verdad del intelecto humano es, ante todo, un descubrimiento reflexivo que vuelve al intelecto sobre su propio acto de entender. Allí se descubre la necesidad de un principio que explique el acceso a lo inteligible, que en la realidad nos viene dado bajo la singularidad de lo sensible. Este principio, que llamamos intelecto agente, es luz también, porque recrea, en cierto

⁶⁰ Cf. *Quaestiones disputatae de veritate* q. 1, a. 2, c.: “Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur”.

modo, en el orden del ser inteligible lo que la Luz divina ha plasmado en lo material. La diferencia es flagrante: mientras que la Luz divina es creadora, la luz natural de la razón es la condición de toda contemplación humana.

Pero la Luz divina no sólo es autora de lo corporal: el mismo ser inteligible es su obra, y en Ella se identifican el ser natural y el inteligible. Así pues, Ella es autora de la luz creada, la exterior que hace los visibles en acto, y la interior que vuelve en acto los inteligibles. Tal luz es un reflejo de la Luz divina: es acto *in esse intelligibili*; pero, al mismo tiempo –siendo un reflejo, y no la Luz primordial–, es algo del hombre y, por lo tanto, depende del acto de ser personal, fundante de cada ser humano. El intelecto agente ocupa un lugar muy preciso en la ontología humana: es la primera participación del *esse ut actus* personal en el nivel operativo, volviéndose, según nuestra interpretación, *esse intelligibile ut actus*.

Esta investigación, al indagar metafísicamente la naturaleza del intelecto agente, lo colocó muy cerca del acto de ser personal, pero, sin embargo, no lo identificó con él: el intelecto agente emergió como una *participación en el nivel accidental* del acto de ser personal, pero conservando ciertas características de este acto de ser, como ser fijo e invariable. Asimismo, no se concluyó que fuera una réplica del acto de ser, sino más bien el gozne entre el nivel accidental y el operativo: es un accidente del alma que es, al mismo tiempo, acto *según su substancia* en el ser inteligible, el propio de la operación intelectual humana, que comunica a la especie volviéndola inteligible en acto bajo el doble registro del contenido y del ser, y el acto inicial del despliegue de la persona hacia su fin propio.

Bibliografía

Obras de Tomás de Aquino:

Compendium theologiae. En Tomás de Aquino. *Opera omnia XLII*, 1-205. Roma: Editori di san Tommaso, 1979.

De unitate intellectus contra averroístas. En Tomás de Aquino. *Opera omnia XLIII*, 289-314. Roma: Editori di san Tommaso, 1976.

Quaestio disputata de anima. En Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae II*, 277-362. Taurini-Romae: Marietti, 1949.

Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. En Tomás de Aquino. *Opera omnia XXIV/II*. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 2000.

Quaestiones disputatae de malo. En Tomás de Aquino. *Opera omnia XXIII*. Roma-París: Commissio Leonina-Vrin, 1982.

Quaestiones disputatae de potentia. En Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae II*, 7-276. Taurini-Romae: Marietti, 1949.

Quaestiones disputatae de veritate. En Tomás de Aquino. *Opera Omnia*

- XXII,II. Romae: Editori di san Tommaso, 1972.
- Scriptum super libros Sententiarum I.* Parisiis: P. Lethielleux editoris, 1929.
- Scriptum super libros Sententiarum II.* Parisiis: P. Lethielleux editoris, 1929.
- Sententia libri De anima.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia XLV/I.* Roma-París: Commissio Leonina-Vrin, 1984.
- In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.* Taurini-Romae: Marietti, 1950.
- Summa contra gentiles I-II.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia XIII.* Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918.
- Summa contra gentiles III.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia XIV.* Romae: Typis Riccardi Garroni, 1916.
- Summa theologiae I qq. 1-49.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia IV.* Romae: Typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, 1888.
- Summa theologiae I qq. 50-119.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia V.* Romae: Typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, 1889.
- Summa theologiae II-II qq. 1-56.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia VIII.* Romae: Typographia polyglotta S.C. de propaganda fide, 1895.
- Super Boetium De Trinitate.* En Tomás de Aquino. *Opera omnia L.* Roma – Paris: Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 1992.

Otras obras citadas:

- Aho, T. “Suárez on cognitive intentions”. En *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, editado por Paul J.J.M. Bakker y Johannes M.M.H. Thijssen, 179-203. Hampshire: Ashgate, 2007.
- Andrés, G. M. “El entendimiento agente en Tomás de Aquino: potencia en acto”. *Angelicum* 83 (2006): 803–818.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Buenos Aires: Planeta-De Agostini-Gredos, 1995.
- Ayala, A. *The Radical Difference between Aquinas and Kant: Human Understanding and the Agent Intellect in Aquinas*. Chillum: IVE Press, 2021.
- Brock, S. L. “Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas”. *The Thomist* 77 (2013): 103-133.
- Burgoa, L. V.: “El habitus principiorum y la luz intelectual”. *Sapientia* 56 (2001): 265-279.
- Cruz Cruz, J. *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento clásico*. Pamplona: Eunsa, 1998.
- Contat, A. “Esse, essentia, ordo: Verso una metafisica della partecipazione operativa”. *Espíritu* 143 (2012): 9-71.
- “La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain : Thomas Tyn, Johann Baptist Lotz, Cornelio Fabro”. En *Actus essendi: Saint*

- Thomas et ses interprètes*, editado por Matthieu Raffray, 369-433. Parole et Silence: Paris, 2019.
- Cory, T. S. "Averroes and Aquinas on the Agent Intellect's Causation on the intelligible". *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 82 (2015): 1-60.
- Echavarría, M. "Esse et Intelligere en Tomás de Aquino Según el "Realismo Pensante" de Francisco Canals Vidal". *Revista portuguesa de filosofia* 71 (2015): 545-566.
- Ferraro, C. *La svolta metafisica di san Tommaso*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014.
- Gardeil, A. *La Structure de l'âme et l'expérience mystique II*. Paris: Librairie Victor Lecottre, 1927.
- Gilson, É. "Sens et Nature de l'argument de saint Anselme". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 9 (1934): 5-51.
- "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1 (1926): 5-127.
- Hayen, A. "Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation". *Revue néo-scholastique de philosophie* 63 (1939): 385-410.
- Lotz, J.B. "Joseph Maréchal". En E. Coreth et al. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. II. Madrid: Encuentro, 1994: 414-429.
- Maréchal, J. *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949.
- de Mattos, G. "L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin". *Revue Philosophique de Louvain* 66 (1940): 145-161.
- de Muralt, André. *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Ramírez, M. "La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades". *Estudios filosóficos* 12 (1957): 203-230.
- "Valoración del entendimiento agente en la Gnoseología de Santo Tomás". *Estudios filosóficos* 11 (1957): 97-135.
- Rosmini, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee I*. Roma: Città Nuova, 2003.
- Sanguineti, J. J. "La especie cognitiva en Tomás de Aquino". *Tópicos* 40 (2011): 63-103.
- Sellés, J. F. *El intelecto agente y los filósofos I*. Pamplona: Eunsa, 2012.
- *El intelecto agente y los filósofos II*. Pamplona: Eunsa, 2017.
- *El intelecto agente y los filósofos III*. Pamplona: Eunsa, 2017.
- Sepich, J. R. *Lecturas de Metafísica*. Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946.
- Solomiewicz, A. "El intelecto agente aristotélico como "intelecto personal" según Leonardo Polo". *Sapientia* 246 (2021): 7-28.
- Suárez, F. "Tractatus de anima". En Suárez, Francisco. *Opera omnia III*, 461-816. París: Vivès, 1856.

La vida divina del hombre: *abditum mentis o intellectus agens* en Dietrich de Freiberg

Fernanda Ocampo

Introducción

En su obra *De visione beatifica*, el dominico alemán Dietrich de Freiberg (1240-1318/20)¹ se propone abordar la cuestión de la “visión” llamada “beatífica”, esto es, del acto de contemplación por el que los hombres conocerán de manera directa e inmediata a Dios (“cara a cara”), y que constituye la felicidad más grande a la que el ser humano puede aspirar. El problema que le interesa estudiar, no se refiere sin embargo al “contenido” de la visión (pues sobre éste no hay dudas, *i.e.*, se trata de la esencia misma de Dios), sino al “modo” en que ésta se lleva a cabo. Dietrich se pregunta específicamente cuál es el “principio” que le permite al hombre alcanzar dicho conocimiento. En este sentido, el alemán rechaza la solución de Tomás de Aquino, quien sostiene que la visión beatífica se realiza por una ayuda especial divina que eleva sobrenaturalmente al intelecto humano –que por naturaleza sólo conoce a través de especies inteligibles creadas–, a la visión directa e inmediata de Dios: esta ayuda es la “luz de la gloria” (*lumen gloriae*), por la cual se accede a un conocimiento de la sustancia divina, sin semejanza creada, y “por esencia”.² Dietrich rechaza esta posición, en favor de una doctrina que coloca “en el interior del hombre mismo”, el principio por el que éste accede inmediatamente a Dios.

En efecto, tal como señala en su *De visione*, este principio es el “intelecto agente” (noción aristotélica), que novedosamente el alemán identifica con

1 Acerca de la vida y obra de Dietrich, ver: Loris Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, (CPTMA, Beiheft 3) (Hamburg, Felix Meiner: Verlag, 1984). Para una reciente e imponente síntesis de su pensamiento: Kurt Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300* (Frankfurt: Klostermann, 2007). Sobre la doctrina del intelecto en Dietrich: Alain de Libera, “Chapitre V: Thierry de Freiberg”, en *La Mystique rhénane* (Paris: Cerf, 1999), 163–229.

2 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 2; a. 4; a. 5.

el *abditum mentis*³ de Agustín de Hipona:⁴ se trata del “fondo recóndito del alma”, constituido por la trinidad unitaria de memoria, inteligencia y voluntad (*memoria, intelligentia et voluntas*). Como se verá en adelante, es pues

3 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, Prooemium, (5), 14: “Istud est, quod quamvis verbis aliis, non tamen in sententia discrepans invenimus apud philosophos, qui distinguunt in intellectuali nostro intellectum agentem ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum”. [Para no saturar el espacio de las “Notas”, las referencias completas de las obras citadas de Dietrich, se encuentran reseñadas en la “Bibliografía” al final del trabajo. A pie de página, citamos en primer lugar la obra, y luego el número de “parte” –si existe–, de “capítulo”, de “párrafo” –entre paréntesis– y el número de página en último lugar]. En relación con el concepto de *abditum mentis* en la filosofía de Agustín de Hipona, sostiene S. Magnavacca: “En el pensamiento de Agustín de Hipona, esta expresión, que alude al plano más profundo del alma, está relacionada con la doctrina de la *memoria Dei*. En efecto, el hiponense sostiene la trascendencia de Dios en el alma humana, a la que Él ilumina y enseña. Pero el ‘recordar’ a Dios, propio de la *memoria Dei*, no es aprehenderlo como una imagen pasada, sino volverse a la luz inextinguible de su presencia perpetua en el alma. Se trata, pues, de un caso único de la omnipresencia divina en las cosas, ya que es el solo caso en que la criatura puede hacerse consciente de la presencia del Creador. Esta última toma de conciencia tiene lugar justamente en la *abstrusior profunditas nostrae memoriae* (*De Trin.* XV, 4, 40), es decir, *in abditio mentis* (*Ibid.* XIV, 7, 9), la dimensión oculta y más honda del espíritu” (Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), 31). Por el equívoco que presenta en su uso contemporáneo, evitamos traducir, en la expresión *abditum mentis*, la palabra *mens* por “mente”. Tal como sostiene S. Magnavacca, *mens* alude a la “facultad intelectual del alma humana”, y “conserva [en Agustín de Hipona] cierta entidad de dimensión humana distinta y distinguible de las de *corpus* y *anima*, ya que usa esta última palabra [*anima*] para aludir a lo que vivifica o anima el cuerpo. De esta manera, mientras que el *anima* vincula al hombre con lo que le es inferior, la *mens* o *spiritus* lo une a lo supremo” (Magnavacca, *Léxico técnico...*, 435). Lo cierto es que “Agustín caracteriza [la *mens*] como la dimensión superior del alma racional (véase *animus*), puesto que es la que adhiere a los inteligibles y a Dios” (Magnavacca, *Léxico técnico...*, 434): ver a este respecto el capítulo de Ignacio López en el presente volumen. Ahora bien, ya que no estamos seguros del “*status ontológico*” que esa “dimensión espiritual” del alma tiene *en sus diversos estratos* según Agustín –existiendo a este respecto diversas opiniones–, desistimos de traducir *mens* directamente por “espíritu” (tratándose de un término de tenor “sustantivo”), y traducimos *mens* por “dimensión espiritual (del alma humana)”. No obstante, por una cuestión de sencillez y brevedad, vertemos la fórmula agustiniana *abditum mentis* como “lo recóndito del alma” o el “fondo secreto del alma” (este último de uso común en la literatura francesa), entendiendo siempre por esta expresión “el fondo secreto (*de la dimensión espiritual*) del alma”. Dicho esto, no dudaremos en verter *abditum mentis* directamente por “espíritu”, cuando se trate de la utilización que Dietrich hace de este concepto agustiniano: ya que, como mostraremos (ver también nota nº 5), para Dietrich el *abditum mentis* tiene un carácter estrictamente “sustantivo-substancial” (siendo al mismo tiempo de algún modo verdadero que dicha dimensión “substancial” espiritual constituye el “fondo secreto” del “alma”, en la medida en que es causa y principio intrínseco –eficiente– de la esencia misma del alma).

4 Acerca del significado (de “complementariedad”) de la identificación del intelecto agente aristotélico y la noción agustiniana de *abditum mentis*, así como de la recepción del pensamiento de Agustín (en cuanto fuente filosófica eficaz, y no meramente teológica y convencional) en la doctrina noética de Dietrich de Freiberg, ver: Andrea Colli, “*Intellectus agens als abditum mentis*. Die Rezeption Augustinus in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg”, *Theologie und Philosophie* 86.3 (2011): 360-371. Véase también del mismo autor: *Tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg* (Roma: Marietti, 2010).

sólo en cuanto a este “fondo secreto del alma”, lo más alto y noble que hay en la naturaleza humana, que el hombre está hecho “a imagen” de Dios (y no tan sólo “a su semejanza”). Y es también en cuanto a esta misma “imagen”, que es el *abditum mentis* y que se encuentra por encima de todas las fuerzas y facultades que le han sido conferidas al hombre, que el hombre es capaz de Dios (*capax Dei*) de una manera excelente, más íntima, perfecta y primordial que las restantes creaturas: en efecto, convirtiéndose a Él por su propia esencia, el *intellectus agens* hace posible para el hombre entero –esto es, según la totalidad de su realidad– la unión con Dios en la visión beatífica.

Ahora bien, nuestro objetivo en este trabajo no es el de explorar la interesante cuestión de la *visio beatifica*, sino indagar la original concepción del “intelecto” que Dietrich moviliza (en su intento de explicar filosóficamente cómo es posible para el hombre acceder a la eterna beatitud). Y es que su doctrina acerca del intelecto humano –más particularmente, del *intellectus agens* o *abditum mentis*–, no sólo delinea una determinada concepción del conocimiento humano intelectual y de su alcance, sino que especifica una peculiar antropología filosófica que coloca en el “corazón” del hombre al “espíritu”, justamente allí en donde éste se distingue del “alma humana” (*anima*) –no sólo como “forma del cuerpo” sino incluso en sus “funciones operativas” superiores intelectivas–: a saber, *in abdito mentis*.⁵ Puesto que, en los límites de este trabajo, no nos es posible examinar esta sugerente (y a la vez compleja) visión del hombre –que juzgamos cabalmente “tripartita” (i.e., constituida a partir de tres “principios” distintos, a saber, “cuerpo”, “alma” y “espíritu”)–, nos focalizaremos, en el análisis del “intelecto”, y más particularmente del “intelecto agente”. Nuestro modesto propósito será el de delimitar al *abditum mentis* en sus rasgos distintivos, mostrando –a través del análisis de su modo peculiar de proceder y retornar al Primer Principio–, cómo el aspecto más noble existente en la naturaleza humana, queda definido por su intrínseca y esencial referencia a Dios. Para esto, ofreceremos una presentación sistemática de la doctrina del alemán, aportando nuestra propia interpretación y precisando –en nuestras notas al pie–, algunas tesis o ideas centrales que, creemos, admiten mayor clarificación: señalaremos algunas diferencias en determinados puntos con algunas lecturas procedentes de la literatura científica y destacaremos los aspectos clave en donde descollan los elementos más interesantes de la doctrina de Dietrich. En nuestro análisis, tomaremos como punto central de referencia

5 En efecto, tal como se establecerá más adelante, el *abditum mentis* tiene carácter de “espíritu” en sentido “sustantivo-substancial”, constituyendo a la vez el “principio actual” intrínseco de la esencia del alma y de su vida intelectual “operativa” en el orden del intelecto posible. Así, parecen configurarse con claridad tres “principios ontológicos” constitutivos del hombre: i.e., el “cuerpo”, el “alma” (como “forma” del cuerpo), y el “intelecto agente” (como “substancia” intelectual, “causa eficiente” de la esencia del alma). Como veremos, al concepto agustiniano de *mens* corresponde en Dietrich, en su “estrato inferior”, el intelecto posible o pensamiento “exterior” / “manifiesto”, y en su “estrato superior”, su dimensión “oculta” y “más honda”, i.e., el “intelecto agente”. Es pues, en el “intelecto agente”, en donde el “espíritu” se vuelve “substancia”.

las tesis del alemán esgrimidas en su *De visione beatifica*, apoyándonos simultáneamente en otras obras del autor, que resultan relevantes para una visión más lograda e integral.

1. La concepción cosmológico-ontológica neoplatónica como trasfondo de la doctrina del intelecto agente

Pues bien, es en el Proemio de su *De visione beatifica*, en donde Dietrich explicita el marco doctrinal en el que se encuadra su concepción del “intelecto agente” en relación con el destino divino del hombre. Allí, el alemán moviliza con especial énfasis la concepción neoplatónica de un universo ordenado y jerarquizado, según la cual cada ente o realidad ocupa con necesidad el “lugar” que le corresponde. De este modo, si por el intelecto agente el hombre puede unirse a Dios de una manera especial en la visión beatífica, esto se debe a una necesidad cosmológica y ontológica, que responde a la exigencia de un universo –concebido de manera dionisiana⁶ y procliana⁷– en el que no sólo hay jerarquización y mediatización, sino también

6 Para una presentación de conjunto de la doctrina dionisiana acerca del universo entendido como “orden”, reenviamos a: René Roques, *L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris: Les éditions du Cerf, 1983). Sobre este punto, comenta Tiziana Suarez-Nani que, si las ideas de “orden”, “jerarquía” y “mediación” constituyen una constante que atraviesa la historia de la filosofía y que caracteriza especialmente al pensamiento antiguo y medieval, la expresión más acreditada de esta doctrina para los autores de finales del siglo XIII es aquella correspondiente a Dionisio Areopagita (*Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées auxiiiè siècle* (Paris: Vrin, 2002), 15). En efecto, tanto para Dietrich como para Tomás de Aquino, el orden del universo, que se manifiesta como concierto, armonía y belleza de las cosas en su singularidad y en su conjunto, tiene como meta final producir la unión con Dios o, en otras palabras, operar la “divinización de lo creado”: este movimiento de conversión no se lleva a cabo sino a través de la disposición jerárquica de las realidades y las diversas mediaciones que garantizan la continuidad entre los distintos componentes o estratos del universo (Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, 15).

7 La doctrina de Dionisio se inscribe, de hecho, en la línea de la concepción neoplatónica acerca de la realidad, y en particular, de Proclo: en referencia al sistema metafísico de este autor, ver E. R. Dodds, “Introduction” y “Commentary”, en Proclus, *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction, and commentary by E. R. Dodds, 2nd Edition (Oxford: Clarendon Press, 1971), ix–xlvi, 187–310). En torno a la asimilación de la tradición neoplatónica pagana por el cristianismo, ver: Claudia D’amico, “El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tardo-antiguo. Una reflexión historiográfica”, en *Cristianismo y Helenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, (ed.) Silvana Filippi (Buenos Aires: Paideia, 2009), 259–267. Sobre la recepción, en particular, del neoplatonismo y de Proclo en la “escuela dominicana alemana”, ver: Ruedi Imbach, “Chronique de Philosophie. Le (néo)-platonisme médiéval. Proclus latin et l'école dominicaine allemande”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 110 (1978): 427–448. Ahora bien, en el caso particular de la recepción de la *Elementatio theologica* en Dietrich, la doctrina procliana de la necesidad de una pluralidad de mediaciones entre el primer principio y las realidades generables y corruptibles, encuentra su complemento en ciertas tesis centrales del *Liber de causis*: tal como comenta Suarez-Nani, la visión neoplatónica vehiculada por este tratado árabe había ya sometido la doctrina de Proclo a una reelaboración que emparentaba la metafísica del *Liber* con aquella del Pseudo-Dionisio, facilitando así su asimilación por parte de los pen-

asimilación de las realidades inferiores a las realidades superiores por la vía de la semejanza (*similitudo*). De este modo, tal como lo establece el divino Dionisio, la totalidad de los entes, en cuanto a la disposición de su orden, está dividida en tres estratos de entes superiores, intermedios e inferiores (*superiora, media et inferiora*), replicando cada grupo en el interior de sí mismo la división tripartita de la estructura general.⁸ Ahora bien, según la disposición de este orden, los entes inferiores son reconducidos a los superiores a través de los entes intermedios, de suerte que existe una cierta proximidad comunicativa (*confinitas communicativa*), por la cual los entes superiores –por sus límites inferiores– tocan los límites superiores de los entes inferiores: así, las bondades y perfecciones de los entes superiores son comunicadas a los inferiores, “convirtiéndose” los inferiores a los superiores (para recibir de éstos sus dones).⁹

Con esto, añade Dietrich, concuerda Proclo en su *Elementatio theologica*, en donde señala la necesidad, en las procesiones divinas, de “unión” y “asimilación” de los grados más elevados de los órdenes inferiores derivados, a los últimos grados de los órdenes superiores: dicha unión (y asimilación) se lleva a cabo “por semejanza” de las cimas del orden inferior a los últimos términos del orden superior (*copulatio per similitudinem*).¹⁰ Dietrich no ofrece en este contexto –como sí lo hará en otros lugares–¹¹ una presentación o consideración de la jerarquía de entes que constituyen el universo entre los dos extremos que representan “Dios” y los “cuerpos” (a saber, los intelectos en acto por esencia –entre los que tiene un estatuto especial el intelecto

sadores de la Edad Media latina (*Les anges et la philosophie*, 20). Una de los “ajustes” centrales realizados por el autor anónimo del *Liber* a los *Elementos de teología* de Proclo habría sido justamente la introducción del concepto de “creación”: esto habría permitido a Dietrich conservar la acción mediadora de las inteligencias separadas (que detentan una causalidad “esencial”), distinguiéndola cuidadosamente de la acción “creadora” (exclusiva de Dios) (*Les anges et la philosophie*, 68). Sobre este punto, ver también: Kurt Flasch, “Chapitre III. Dietrich de Freiberg: une nouvelle métaphysique”, en *D’Averroès à Maître Eckhart, les sources arabes de la ‘mystique’ allemande* (Paris: Vrin, 2008), 97; E. Ludueña, “Creatio y determinatio en la Escuela Renana”, *Principios. Revista de Filosofía* 22.37 (2015): 77-97.

8 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, Prooemium, (1), 13.

9 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, Prooemium, (2), 13: “Secundum hanc autem ordinis dispositionem contingit secundum Dionysium inferiora reduci in superiora per media. Ad quod necessarium est entia in huiusmodi ordinibus locata habere ad invicem quandam communicativam confinitatem, quo superiora secundum sui inferius tangant inferiora secundum sui superius, ut eo divinae legis ordine bonitates et perfectiones superiorum communicentur inferioribus et inferiora convertantur in superior.”

10 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, Prooemium, (2), 13: “Unde Proclus (...) infra propositione 143: ‘Omnium divinorum ornatuum summa ultimis assimilantur supra positum.’ Commentum: ‘Si enim oportet continuitatem esse divini processus et propriis medietatibus unumquemque ordinem colligari, necesse summitates secundorum copulari finibus primorum. Copulatio autem per similitudinem. Similitudo ergo primorum submissi ordinis ad ultima superlocati.’”

11 Ver, por ejemplo: Dietrich de Freiberg, *De dotibus corporum gloriosorum*, 16, (2), 281; *De accidentibus*, 8, (2-3), 63-64; *De intellectu et intelligibili*, I, 4, (1-2), 138; *De substantiis spiritualibus*, 1, (1-8), 303-304.

agente–, las almas del cielo, los ángeles, y las almas humanas):¹² tampoco ofrece una explicación de la función esencial y necesaria que algunos de éstos seres intermedios (de diversa perfección) cumplen en la configuración de la continuidad, la cohesión y el orden del conjunto del universo.¹³ Aquí sólo le interesa señalar la necesidad general de la mediación en el proceso de salida y retorno de las cosas a Dios, como marco general para su consideración del intelecto agente como “fuerza de tracción” del hombre entero en su ascenso hacia Dios, como “instrumento” de su divina “asimilación”.

Puntualizado esto, el alemán advierte, sin embargo, que se debe admitir de manera general que cualquier ente (*ens quodcumque*) en cuanto a su grado más alto de perfección (*quantum ad summum gradum suae perfectionis*), es reconducido “inmediatamente” a Dios (*in Deo immediate reducitur*), en la medida de su participación en las bondades divinas (*secundum participationem divinarum bonitatum*): esto se produce necesariamente según lo que es supremo en su propia substancia, y que Dios plantó en su naturaleza (*secundum suae substantiae id supremum, quod Deus in natura sua plantavit*).¹⁴ Esto implica, a nuestro modo de ver, que, si Dietrich advierte la necesidad de una pluralidad de mediaciones entre el Primer Principio y las realidades engendrables y corruptibles (mundo intermediario que se inspira fundamentalmente de Proclo), tal como sostienen Tiziana Suarez-Nani¹⁵ y Loris Sturlese¹⁶, la fe creacionista del alemán marca sus distancias respecto de la concepción neoplatónica de la “constitución” de las cosas por vía de

12 Dietrich de Freiberg, *De cognitione entium separatorum*, 1, (2-6), 168-169: “In summo igitur rerum cardine secundum infinitum excessum locatur prima causa, quae Deus est (...). Secundo gradu et limite secundum ordinem naturae, si admittatur positio philosophorum eo, quod Scriptura sancta de eis non loquitur, sunt quaedam intellectuales substantiae, quas intelligentias vocant, quae id, quod sunt, sunt intellectus per essentiam (...). Ex his tertio loco secundum philosophos procedunt quaedam substantiae intellectuales, quas animas caelorum dicunt, inferioris gradus et dignitatis quam praedictae (...). Quartum genus rerum spiritualium sunt substantiae angelicae, sive attendatur in eis status naturae, sive considerentur secundum statum gratiae seu culpae (...). Quintum genus entium spiritualium sunt animae humanae separate a corporibus sive in corporibus existentes”.

13 Acerca de este punto, ver: Tiziana Suarez-Nani, “Remarques sur l’identité de l’intellect et l’altérité de l’individu”, en *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge*, (dir.) F. Cheval, R. Imbach, T. Ricklin (Fribourg: Editions Saint-Paul, 1998), 96–115; “Substances séparées, Intelligences et Anges chez Thierry de Freiberg”, en *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, (eds.) K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter (Amsterdam-Philadelphia: Grüner, 1999), 46–67; *Les Anges et la Philosophie...*, 55–70, 143–171. Sobre la no-identificación (en la doctrina de Dietrich) de las “inteligencias” neoplatónicas con los “ángeles” de la tradición bíblica, y la exclusión de los ángeles del ámbito de las “mediaciones intermediarias necesarias y esenciales” para la racionalidad y el orden del universo, ver especialmente: *Les Anges et la Philosophie...*, 143–151.

14 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, Prooemium, (3), 13-14.

15 Suarez-Nani, *Les Anges et la Philosophie...*, 68, 145.

16 Loris Sturlese, “Il *De animatione caeli* di Teodorico di Freiberg”, en *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli O.P.*, (eds.) R. Creyten and P. Künzle (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1978), 175–247, esp. 219–221.

“emanación necesaria”.¹⁷ En efecto, sin renunciar a la acción mediadora de las sustancias intelectuales y de su “causalidad esencial”,¹⁸ Dietrich antepone

17 En efecto, Dietrich distingue la acción “creadora” (exclusiva de Dios), del proceso causal según la “emanación” y “constitución” de los entes en el ser (*secundum emanationem et constitutionem entium in esse*), que garantiza el orden y la conexión del universo (*ordo et connexio universi*). Este proceso, de carácter necesario y esencial, reviste tres modalidades: 1) la emanación según la cual los entes proceden según la totalidad de su esencia “de modo simple” (*per simplicem defluxum totalis essentiae rei*) a partir de algún principio del todo separado, a saber, una inteligencia; 2) la procesión en el ser por la transmutación y el movimiento según la vía de la generación natural en el mundo sublunar, la cual tiene como causa (también “esencial”) a los cuerpos celestes animados que producen las esencias de las cosas por su propia esencia; 3) la causalidad (intermedia) “por información”, por la cual algunas sustancias intelectuales (i.e., las “almas del cielo”) se unen esencialmente a los cuerpos celestes como “formas” (y no sólo como motores), deviniendo así estos cuerpos sustancias “animadas” incorruptibles y eternas (Dietrich de Freiberg, *De animatione caeli*, 6-9, 17-20). En lo que refiere a la estructura de este proceso de “emanación constitutiva”, Dietrich manifiesta expresamente seguir (además de Platón, Aristóteles, Proclo y el *Liber de causis*) a Avicena: “(...) Posuerunt autem dicti philosophi res fluere a Deo secundum quendam ordinem, ut videlicet primo procedat a Deo prima intelligentia et ab hac procedat intelligentia secunda et anima primi caeli et primum caelum, ab hac autem secunda intelligentia procedat tertia et anima secundi caeli et secundum caelum et sic deinceps usque ad illam intelligentiam, a qua procedit anima infimi caeli et infimum caelum et illa intelligentia, quae causat substantiam generabilium et corruptibilium” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, I, 11, (1), 144). En este sentido, dicha procesión (de una “cosa” de otra), parece excluir justamente que aquella cosa de la cual se procede, sea causa “creadora”: “Procedere enim rem a re non est unam creare aliam (...)” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, I, 11, (2), 144). No obstante, si por “procesión” (*processio*) simplemente se entiende –tal como parece hacerlo usualmente Dietrich– una “emanación” a partir de alguna cosa (*quaedam emanatio ab aliquo*), cualquiera sea el modo de emanar (*quocumque modo emanet*) (*De visione beatifica*, 1.3.2., (2), 54), entonces, debe distinguirse entre dos modos radicales e irreductibles de “procesión” o “emanación”: por creación y por no-creación (en sus diversas variantes). Este otro pasaje lo deja bien en claro: “Secundum eum ordinem, quo a suprema intelligentia et prima procedente a Deo per actum creationis procedat secunda intelligentia et anima supremi caeli et ipsa substantia primi et supremi caeli, non per actionem et virtutem creationis, quae propria et incommunicabilis est, sed inferiore quodam modo (...), secundum istum ergo modum intelligentia prima et suprema produxit secundam intelligentiam et animam supremi orbis et substantiam ipsius orbis, et haec secunda intelligentia produxit tertiam intelligentiam et animam secundi orbis caelestis et ipsum secundum orbem, et sic per ordinem usque ad novem intelligentias (...)” (Dietrich de Freiberg, *De intelligentiis et motoribus caelorum*, 4, (1), 357).

18 Lo propio de la “causalidad esencial” es, según Dietrich, que la causa cause “por su propia esencia” (*per suam essentiam*) y que, además, “precontenga” (*praebeat*) dentro de sí su efecto de un modo más noble (*nobiliore modo, quia essentialiter et magis intime*) a como el efecto causado existe en sí mismo (Dietrich de Freiberg, *De animatione caeli*, 8, (2), 19). Para que una causa sea “esencial”, requiere estar revestida de las siguientes características, a saber, que sea una “sustancia viviente” del tipo “intelecto en acto por esencia”, lo cual conviene exclusivamente a las sustancias separadas, como Dios y las inteligencias, las almas del cielo, y también al intelecto agente del hombre (Dietrich de Freiberg, *De cognitione entium separatorum*, 23, (1-6), 186-187). Sobre la noción y función de la *causa essentialis* en el pensamiento de Dietrich, ver: Sturlese, “Il *De animatione caeli* di Teodorico di Freiberg”, 175-247; B. Mojsisch, “*Causa essentialis* bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”, en *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, (ed.) K. Flasch (CPTMA, Beiheft 2) (Hamburg: Meiner, 1984), 106-114; A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand* (Paris: Vrin, 2005), 143-209; V. Decaix, “Structure et fonction de la causalité essentielle chez Diet-

la “causalidad creadora”,¹⁹ privativa de Dios, que se extiende a todo el universo y a cada uno de los seres que lo componen. En este sentido, sólo Dios causa “eficientemente”²⁰ bajo esta modalidad suya que es la de la “creación”,

rich de Freiberg”, *Chôra* 12 (2014): 171–188.

19 Apoyándose en el *Liber de causis*, Dietrich señala en varias de sus obras que el tipo de “causalidad esencial” que se denomina “creación” (*creatio*) no constituye sin más un proceso por el cual algún ente procede de modo simple y según la “totalidad de su esencia” a partir de un intelecto separado (de modo que no preexista ningún substrato o supuesto a partir del cual dicho ente adviene al ser), sino que implica, *también*, que no se presuponga ninguna acción anterior y más formal en relación con la actividad de un tal intelecto: “Circa quod et hoc advertendum, videlicet quod ille primus et summus intellectus, qui est totius entis principium, scilicet Deus, quia agit non solum non supponendo aliunde subiectum, ex quo vel in quo agat, verum etiam non supponendo actionem cuiuscumque prioris vel altioris virtutis, qua sua actio figatur et fundetur in causando, ideo eius et sibi propria actio est creatio et ipse solus creat, sicut dicitur in *Libro de causis*. [...] Si autem essent aliae substantiae, quas curiositas philosophorum asserit et intelligentias vocant, quarum quaelibet secundum eos est intellectus in actu per essentiam, huiusmodi, inquam, essent secundum dictos philosophos principia entium non supposito aliunde aliquo subiecto, supposita tamen actione et virtute prioris et altioris principii, in cuius virtute et actione fundarentur et figerentur earum propriae actiones; et ideo non essent creatrices, quamvis entia secundum totas suas essentias ab ipsis procederent, modo tamen inferiore, quam sit ille, quo procedunt a primo omnium principio” (Dietrich de Freiberg, *De animatione caeli*, 7, (4-5), 17-18). Así también lo afirma en su *De cognitione entium separatorum*, en donde puede verse claramente que el acto de “crear” constituye una prerrogativa divina: “Creare enim non est de nihilo aliquid facere sic, ut solum non praesupponatur subiectum, ex quo fiat, sed sic facere ex non subiecto aliquo, ut etiam non praesupponatur aliqua actio prior et formalior, cuiusmodi est creatio in Deo respectu omnium actionum entium creatorum. Et sic, quamvis intelligentiae producant res ex nihilo secundum philosophos agendo non ex aliquo praeiacenti subiecto, non tamen, quod non praesupponant priorem et formaliorem actionem propriam Deo, quae est et dicitur creatio, sicut habetur ex *Libro de causis*, ut patet inspicienti” (*De cognitione entium separatorum*, 15, (2), 180). La misma idea es afirmada en otros lugares de su obra, por ejemplo: *De substantiis spiritualibus*, 20, (1-2), 318; *De intellectu et intelligibili*, I, 11, (2), 144.

20 En efecto, si se toma la “causa eficiente” en sentido amplio y menos propio, puede Dios ser llamado “causa eficiente” en cuanto es “productivo” de lo real *in instanti*: “(...) In entibus enim separatis vel mathematicis non sunt proprie causae efficientes et finales, quarum ratio attenditur in hoc, quod acquiratur aliquid per motum (...). Extenso tamen nomine et minus proprie potest principium separatum dici causa efficiens, inquantum est productivum rerum” (Dietrich de Freiberg, *De luce et eius origine*, 1, (3), 9); “Est igitur causa efficiens quaedam separata produciens totam rei substantiam non ex aliquo subiecto praeiacenti, et ideo non agit per motum et transmutationem successivam, sed in instanti. Et iste est proprius modus actionis principii separati, quod est Deus vel intelligentia secundum philosophos, et non agit ex aliqua potentia vel essentiali vel accidentali praeexistente. Dico autem quantum ad proprium et naturalem modum suum agendi, qui pertinet ad naturalium rerum institutionem in esse” (Dietrich de Freiberg, *De luce et eius origine*, 2, (2), 10). Y también: “Dico autem hic finem, formam et efficiens non modo, secundum quod inveniuntur in naturalibus, quae concernunt motum et materiam, sed modo communiore, secundum quod secundum aliquam sui rationem reperiuntur etiam in separatis, quamvis non eadem ratione sicut in naturalibus (...)” (Dietrich de Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, 5, (11), 183). Como veremos más adelante, si ha de hablarse de la “acción creadora” de Dios en términos de “causa eficiente” (*extenso nomine et minus proprie; modo communiore*), este calificativo le corresponderá a Dios con mayor grado de impropiedad en la medida en que refiera a la “creación” de los “intelectos en acto por esencia”, cuyo “modo de producción” es esencialmente distinto al de las cosas físicas o naturales.

todas las cosas “inmediatamente”: esto es, sin mediación, y según una acción primera, simplísima, eficacísima e incommunicable.²¹ Por otra parte, así como, desde un punto de vista “formal”, las cosas proceden de Dios *immediate*, según la participación de sus naturalezas en las perfecciones divinas, “también” (en un mismo acto indivisible) retornan a Dios, *immediate*, en función de dicha participación –atendiendo a lo más noble y perfecto que Dios plantó en sus naturalezas–.²² Así pues, en lo que al “hombre” puntualmente se refiere, nos parece que el dominico se propone en esta obra determinar su “ascenso” a Dios, en función de la consideración de esta “doble conversión” que hemos señalado para todo ente que compone el universo: la “inmediata” (en el caso del hombre, a través del examen de lo más noble y supremo que hay en su substancia y naturaleza, i.e., el intelecto agente), y la

21 Dietrich de Freiberg, *De substantiis spiritualibus*, 19, (1), 316: “Quamvis enim solus Deus creaverit omnia et creet immediate et ipse sit principium omnium rerum immediate actione sibi propria et incommunicabili aliis, quam creationem dicimus, sicut habemus etiam ex *Libro de causis* (...)”; *De substantiis spiritualibus*, 19, (6), 317: “Creatio enim, quae est propria actio Dei, qua immediate est causa rerum, est prima et simplicissima et efficacissima actio”.

22 Si nuestra interpretación es correcta, la “procesión” de las cosas a partir de Dios (i.e., la “creación”), –y el correspondiente “retorno” de las cosas a Él como al principio de su producción, y así como “meta o fin”–, parece ser abordada por Dietrich desde dos perspectivas complementarias: a saber, en un primer sentido, en cuanto Dios es el principio de todas las cosas según la *ratio* de “causa formal” (*secundum rationem causae formalis repertae in Deo*), y, en segundo término, en cuanto Dios es el principio de todas las cosas según la *ratio* de “causa eficiente” (*inquantum est productivum rerum*). Según el primer sentido, que manifiesta el grado de participación de las cosas en las bondades y perfecciones divinas, todas las cosas parecen “proceder” y “retornar” inmediatamente a Dios en un mismo acto indivisible, según cuatro diversas modalidades (de distinta perfección) correspondientes a cuatro grupos distintos de entes (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.1., (1), 37), a saber: 1) según el modo de las cosas que son lo que son en razón de su “especie”, regresando a Dios (como a su principio formal) en cuanto a la *ratio propria* (en Dios) que determina la cosa según su especie; 2) según el modo de las cosas en tanto que son “individuos”, regresando a Dios (como a su principio formal), en cuanto a la idea y paradigma (*idea et exemplar*) en el espíritu divino (de los que los individuos son sus efectos); 3) según el modo de las “sustancias espirituales” que son los “ángeles”, regresando a Dios (como a su principio formal), según la semejanza y la imitación (*similitudo et imitatio*) de la substancia divina y de sus perfecciones substanciales; y 4) según el modo de los “intelectos en acto por esencia”, regresando a Dios (como a su principio formal), según la semejanza y la conformidad (*similitudo et conformitas*) con la esencia divina (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.1–1.2.1.1.5, 37–41). Un esquema similar es reiterado por Dietrich en su *De intellectu et intelligibili*, con la diferencia de que, por un lado, el modo de “proceder” de los “ángeles” no es allí mencionado (II, 32, (1–3), 170–171), y por el otro, el modo de proceder de los “intelectos en acto por esencia” es subdividido en el grupo de los “intelectos agentes (humanos)” y el grupo de las “inteligencias (separadas)” (II, 33, (1–4), 171–172). En todo caso, es claro que el modo de proceder (“formalmente”) de todos los “intelectos”, es diverso – y como veremos más adelante, más perfecto y sublime – que el modo común de proceder de las otras cosas (II, 32, (1), 170): “Intellectus autem, qui est intellectus per essentiam, non solum isto modo exit in esse a Deo, modo, inquam, communi aliarum rerum, quae procedunt a Deo ut res effectae secundum proprias rationes suas específicas et secundum formas ideales quantum ad individua, ut dictum est, sed procedit in esse a Deo ut *imago* eius (...)” (II, 32, (3), 171).

“mediata” (a través de la consideración de la “asimilación” en el hombre, de sus “partes inferiores” a sus “partes superiores”).²³ Pues en el caso particular del ser humano el principio superior de “asimilación” a Dios se encuentra en su propia substancia, “es” su propia substancia, y tiene un nombre propio: “intelecto agente”.

2. El *intellectus agens* en su esencia o naturaleza

Si en el caso del hombre atendemos entonces a la “conversión inmediata”, comienza primero Dietrich por el análisis de los poderes o facultades que Dios ha puesto en nuestra naturaleza, de modo de determinar lo que hay en ella de más elevado: pues es “por este principio en nosotros” –principio por el que hemos sido hechos a imagen de Dios y a su semejanza–, por el que accedemos, en el grado más alto, a una conformidad divina y a una inmediación con Dios (*ad divinam conformitatem et quandam immediationem ad Deum*).²⁴ Así pues, entre las facultades existentes en el hombre se destaca la capacidad intelectual, la cual se encuentra dividida en dos “instancias”: una, por la cual nosotros nos volcamos de manera intelectual hacia los objetos intelectuales, a través de una “información exterior del pensamiento” (y es la que los filósofos llaman “intelecto posible” y Agustín “pensamiento exterior” –*exterius cogitativum*–); la otra, que brilla intelectualmente en lo recóndito de la mente (*in abdito mentis intellectualiter fulget*), y a partir de la cual nace –como de su principio originario y fontanal–, aquello que es obrado intelectualmente por nosotros en el pensamiento exterior.²⁵ A este

23 Esta interpretación nos parece quedar corroborada en las palabras de Jean-Michel Counet, que destacan el intento del alemán de combinar una cierta doctrina neoplatónica de la “conversión constitutiva”, con la “inmediatez” que el neoplatonismo agustiniano supone entre el alma y Dios: “Thierry de Freiberg entend combiner cette forme de néoplatonisme basée sur la conversion constituante avec le néoplatonisme augustinien et l’immédiateté qu’il suppose entre l’âme et Dieu. Ainsi, le processus d’assimilation décrit par Proclus est en particulier à l’œuvre pour l’intellect possible. Celui-ci s’actualise, par l’action efficiente de l’intellect agent, jusqu’au moment où, complètement actualisé, il touche pour ainsi dire l’intellect agent et le reçoit à titre de forme, bénéficiant ainsi de l’immédiateté de sa relation à l’être absolu” (*Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse* (Paris: Vrin, 2000), 412.) Aunque no nos es posible desarrollar en este trabajo, cada una de las instancias de “asimilación” de las facultades, principios o poderes inferiores en el hombre a sus superiores, sí buscaremos al menos dejar asentadas brevemente (para futuros trabajos) las modalidades de esta asimilación en el caso del “intelecto posible” en relación con el “intelecto agente”, tanto en esta vida terrenal, como en la siguiente (en la que se realiza la “visión beatífica”).

24 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, Prooemium, (4), 14: “Sic igitur in speciali in proposito intelligendum quantum ad illam divinae claritatis beatificam participationem, qua beati vident Deum per essentiam. Hoc enim necesse est fieri secundum id, quod supremum Deus in natura nostra plantavit, quoniam hoc principio in nobis maxime ad divinam conformitatem et quandam immediationem ad Deum accedimus, quo etiam ad imaginem Dei et similitudinem facti sumus, et hoc est intellectuale nostrum (...).”

25 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, Prooemium, (4), 14: “(...) et hoc est intellectuale nostrum, quod secundum Augustinum XIV *De Trinitate* c. 13 et 14 et l. XV c. 63 in duo dividitur: unum, quo exteriore cogitationis informatione circa intellectualia intellec-

poder fundante, los filósofos lo llaman “intelecto agente”²⁶, y es a través de él que la parte intelectual inferior del hombre, a saber, la correspondiente al intelecto posible (y así por su intermedio el hombre entero), es reconducida a Dios por “asimilación”.

Pues bien, son cuatro las tesis fundamentales en torno al intelecto agente en su naturaleza o esencia, que Dietrich se propone establecer en su tratado, a saber: en primer lugar, que el intelecto agente es verdaderamente, en su esencia, una “sustancia” (*in sua essentia vere est substantia*), i.e., la misma sustancia del hombre; en segundo lugar, que en él quedan expresadas la semejanza y la imagen de la sustancia divina (*in ipso expressa est similitudo et imago divinae substantiae*); en tercer lugar, que él mismo es esencialmente capaz de Dios por su intelección (*essentialiter est Dei capax sua intellectione*); y finalmente que, por su esencia, la cual no difiere de su operación, se convierte perfectamente a Dios (*perfecte in Deum conversus est per suam essentiam*), quedando por esencia íntimamente unido a Él.²⁷ Como veremos con mayor detalle, las dos primeras tesis se vinculan con el modo particular en que el intelecto “emana” o “procede” de Dios, tanto desde el punto de vista “formal”²⁸ como desde el punto de vista de la “eficiencia” o la “producción.”²⁹ Así, según la *ratio* de la “causa formal” (esto es, *secundum aliquod formale principium repertum in Deo*), el intelecto agente procede intelectualmente de Dios según el modo de una “imagen” (*imago*) de Dios (por completa conformidad con el intelecto divino del cual procede) –y así, no meramente (y más imperfectamente) según una cierta “semejanza” (*similitudo*) de una “razón específica” (*ratio specifica*) o una “forma ideal” (*forma idealis* o *exemplar*) en Dios, como acontece con el resto de las cosas creadas–.³⁰ Por otro lado, según la *ratio* de la “causa eficiente” (*modo communiore*) o “productiva”, el intelecto agente procede de Dios en el ser (*in esse*), no como las otras creaturas (i.e., *secundum rationem*), sino *a ratione*³¹,

tualiter versamur, aliud autem, quod in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex originali et fontali principio nascitur hoc, quod exteriore cogitatione intellectualiter a nobis agitur.”

26 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, Prooemium, (5), 14. Ver notas nº 3 y 4.

27 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1, (1), 15.

28 Ver nota nº 22.

29 Ver nota nº 20.

30 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 32, (3), 171: “Intellectus autem, qui est intellectus per essentiam, non solum isto modo exit in esse a Deo, modo, inquam, communi aliarum rerum, quae procedunt a Deo ut res effectae secundum proprias rationes suas específicas et secundum formas ideales quantum ad individua, ut dictum est, sed procedit in esse a Deo ut imago eius, cuius ratio consistit in cognoscendo ipsum eo modo cognitionis, quo est proxima et immediata unio sui ad Deum.” Sobre las diversas modalidades en que una cosa (que no es “intelecto en acto por esencia”) “procede” de Dios (y “retorna” a Él) en cuanto “principio formal”, ver nota nº 22 y las referencias allí consignadas.

31 Dietrich distingue, en efecto, dos modos de proceder las cosas a partir de la substancia divina: *a ratione* y *secundum rationem*. Proceder *a ratione*, significa que la misma razón constituye el poder productivo de algo, de modo que ningún otro poder es requerido en el productor, para causar efectivamente el acto de producción: “Procedere enim a ratione, si proprie loquamur, est ipsam rationem esse virtutem et potestatem productivam alicuius

y así, “según un cierto flujo formal” (*secundum quendam formalem defluxum*) de la esencia divina.³² Estos dos modos en que el intelecto agente procede en estos dos órdenes, a saber, según el modo de “imagen” de Dios, y a partir de un cierto “flujo formal” de la esencia divina, especifican los modos en los que (en estos dos mismos órdenes) el intelecto agente “regresa” o “se convierte” a Dios: aunque, en verdad, el “proceder” y el “convertirse” a Dios (para el intelecto agente), no son sino un mismo e idéntico acto u operación (disociable tan sólo en el pensamiento), como se hará del todo evidente a partir del análisis de las dos últimas tesis.

2.1. *Intellectus agens: substantia del hombre e imago Dei*

Ahora bien, en vistas de un cierto ordenamiento en la exposición, desarrollaremos en primer término, la primera y la segunda tesis. En éstas, el *abditum mentis* se ve caracterizado en su esencia, a la vez como “substancia” y como “imagen” de Dios, quedando estas dos nociones intrínsecamente relacionadas entre sí. En efecto, cuando el alemán se propone demostrar que “lo recóndito del alma” es “sustancia”, ya pone en juego en su argumentación la noción de *imago Dei*. Retomando el primer capítulo del Génesis (1: 26-27) según el cual Dios ha hecho al hombre “a su imagen y semejanza”, el dominico sostiene que, a pesar de que ambas (la *similitudo* y la *imago*) no se refieran al cuerpo sino al alma en su dimensión espiritual (*non ad corpus, sed ad mentem*),³³ la “semejanza” a Dios queda garantizada gracias a la existencia en el hombre del intelecto posible o del *exteriorius cogitativum* –expresión que

ita, quod non requiratur aliqua virtus alia in producente, quae eliciat effective actum productionis, sicut si videremus, quod ars domificandi se ipsa produceret domum absque alia virtute seu potestate artificis, quod non videmus.” Proceder, en cambio, *secundum rationem*, significa que la razón constituye el principio que dirige la producción en el productor, quien posee adicionalmente un poder de producción, que causa la producción: “Procedere autem secundum rationem est ipsam rationem esse principium directivum producendi in producente, cui adiungitur quaedam virtus seu potestas producendi elicitiva productionis, sine qua ars se ipsa nequaquam produceret domum, ut per se patet in domificatore” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 35, (2), 173). Así, mientras que el intelecto agente procede de Dios *a ratione*, las cosas restantes proceden de Dios *secundum rationem*, posibilitando entonces, para el primero, una procedencia por el modo de la “imagen” y la “conformidad” con la substancia divina, y para las segundas, una procesión tan sólo por el modo de la “semejanza”: “Primo modo [*a ratione*] procedit a Deo substantia, quae est intellectus in actu per essentiam, et ideo procedit a Deo per modum imaginis divinae. Procedere enim sic a ratione est procedere intellectum intellectualiter in omnimoda conformitate ad eum intellectum, a quo procedit. Et sic procedit in similitudinem substantiae seu essentiae producentis, non solum in similitudinem formae idealis vel exemplaris in ipso. Aliae autem res, quae non sunt intellectus per essentiam in actu, procedunt a Deo secundo modo praedicto, id est secundum rationem, et ideo non procedunt in omnimoda conformitate ad substantiam producentis, sed ad similitudinem formae exemplaris repertae in producente, et ideo earum processio non est ad imaginem producentis proprie loquendo” (*De intellectu et intelligibili*, II, 35, (3-4), 173).

32 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.7, (2), 43.

33 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1, (2), 15.

Dietrich atribuye a Agustín–, mientras que la “imagen”, la cual consiste en la eternidad y unidad de la trinidad en el hombre, concierne exclusivamente al *abditum mentis* o intelecto agente.³⁴ Y aclara que todo lo que se refiere a la “semejanza” (así, por ejemplo, los hábitos de las virtudes de justificación y santificación), concierne a los actos y los hábitos intelectuales del hombre, mientras que lo que se refiere a la “imagen”, pertenece propiamente a la “naturaleza” (*natura*) del hombre.³⁵

Teniendo esto presente, Dietrich sostiene que es imposible que la imagen de Dios resida en el “intelecto posible” del hombre, ya que éste es un ser puramente en potencia (*est ens pure in potentia*), por sí mismo y por naturaleza no anclado en su propia perpetuidad (*non figitur in sua perpetuitate*), sino referido a otra cosa por la cual es sostenido en el ser.³⁶ En efecto, para llegar a “conocer”, el intelecto posible requiere ser actualizado por alguna especie, accidente o forma: lo cual no ocurre sino contingente y accidentalmente.³⁷ Pero si su “conocer” es su “ser”, como sucede en el caso de las realidades intelectuales, esto implica, tal como advierte Aristóteles en el libro III del *De anima*, que el intelecto posible *nihil est eorum, quae sunt, antequam intelligat*.³⁸ De este modo, si afirmáramos que en él radica la imagen divina, se seguiría que, antes del ejercicio de los actos de pensamiento y de la adquisición de hábitos por parte de la *mens*, el hombre sería “a imagen de Dios” tan sólo en potencia, y no en acto: esto, afirma el alemán, contradice lo que sostiene Agustín en el libro XIV del *De trinitate*, a saber, que también el niño es a imagen de Dios en acto (y no tan sólo en potencia).³⁹ Así pues,

34 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1, (3), 15: “Quod ergo dicitur ad similitudinem, hoc pertinet ad exterius cogitativum seu intellectum possibilem et ea, quae sui disposition subsunt. Quod autem dicit ad imaginem, quae consistit in aeternitate et unitate trinitatis, refertur ad abditum mentis seu intellectum agentem (...)”.

35 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1, (2), 15: “Huiusmodi autem habitus virtutum sanctificationis et iustificationis concernunt necessario actus et habitus intellectuales, quibus per exterius cogitativum seu per intellectum possibilem negotiamur, in quo consistit similitudo ad Deum, quae est per gratiam. Quod autem dicit ad imaginem quoad aeternitatem et unitatem trinitatis, manifestum est, quod hoc pertinet ad naturam.”

36 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1, (4), 16: “Haec autem non possunt convenire intellectui possibili, cum sit ens pure in potentia et nihil eorum, quae sunt, antequam intelligat, secundum Philosophum III *De anima*. Igitur ex ipso per naturam non figitur substantia animae in sua perpetuitate, sed ipse potius est res delata super aliud, per quod sustentatur in esse, quod habet vel habere potest.”

37 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.1, (4), 46: “Item actus et operatio et habitudo ad Deum, quae per essentiam competunt intellectui, inquantum est imago Dei, intimius et perfectius competunt quam operatio et habitudo intellectus cuiuscumque ad Deum, quae competunt per aliquam speciem vel quodcumque accidens seu formam accidentaliter informantem ipsum intellectum talem. Intellectus autem possibilis non fit in actu nisi per aliquam speciem.” También: *De visione beatifica*, 4.3.4, (4), 123.

38 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.1, (3), 46.

39 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1, (5), 16: “(...) Item sequeretur, quod ante exercitium talium actuum et acquisitionem talium habituum homo non esset ad imaginem Dei nisi in potentia, quod est inconveniens secundum Augustinum XIV *De Trinitate*, ubi movet quaestionem de infante et pertractat, quomodo sit ad imaginem Dei etiam secundum actum. Requiritur autem ad perfectam rationem imaginis, ut sit aliquid secundum

la *ratio perfecta* de “imagen” implica que ésta sea algo según la “naturaleza” de la *mens* y siempre en acto (*aliquid secundum naturam mentis et semper in actu*), y se concluye consecuentemente que la “imagen” en el hombre no puede ser sino “sustancia” (*substantia*),⁴⁰ y de ninguna manera alguna “potencia” bajo el modo de “accidente” en el sustrato “alma” (a la manera de las facultades sensitivas, y del intelecto posible).⁴¹ En otras palabras: la “imagen de Dios” no reside en ninguna de las “facultades” del hombre.

En este sentido, resulta entonces que la “imagen” se dice según una cierta “conformidad sustancial” (*secundum quandam substantialem conformitatem*) de la imagen respecto de aquello representado por la imagen, de modo que eso que es formalmente imagen de Dios en el hombre, es “sustancia”.⁴² Dicho de otro modo: esa conformidad del intelecto agente del hombre respecto de Dios, acontece en el orden del acto (subsistente) de la sustancia, y no en el orden del ser accidental, ya que el accidente no es más que una disposición del ente verdadero que es la sustancia, y no posee entidad alguna si no es en y por la sustancia.⁴³ Pero *substantia* debe entenderse aquí, no en el sentido del *substare*, esto es, como aquello que se encuentra “por debajo de” los accidentes y les sirve de “soporte”, sino en el sentido de aquello que constituye una “esencia subsistente”. En efecto, sostiene el dominico alemán,

naturam mentis et semper in actu.” Así pues, la imagen según su *ratio perfecta* se da también en los niños sin actividad racional, de modo tal que, residiendo formal y esencialmente en el “fondo secreto del alma” o intelecto agente por esencia siempre en acto (*per essentiam semper in actu*), es anterior e independiente de la semejanza (*similitudo*) que se alcanza con el ejercicio de los diversos actos y la adquisición de hábitos intelectuales en el orden del “pensamiento exterior” o intelecto posible.

40 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1, (5-6), 16.

41 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.8, (6), 34: “Si enim saepe dictum abditum mentis, quod est intellectus per essentiam semper in actu, esset quaedam potentia modum accidentis habens in subiecta anima, cuiusmodi sunt virtutes sensitivae et intellectus possibilis, efficaciter et vere posset opponi praedictis, videlicet quod non sequitur animum esse immortalem ex affectione, qua afficitur ex ratione aeterna vel ex inexistencia immutabilium veritatum (...)”. Sobre el intelecto posible como *forma in alio*: Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 3.2.9.12., (1), 103.

42 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.1, (3), 17: “Magis igitur imago proprie dicitur secundum quandam substantialem conformitatem supposita origine unius ab alio ut quaedam consubstantialitas imaginis ad imaginatum (...)”; Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.1, (4), 17: “(...) Ratio autem imaginis consistit solum in conformitate substantiae. Igitur id, quod formaliter est imago Dei in nobis, substantia est.”

43 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.2, (2), 18: “Impossibile est autem in aliquo accidente inveniri unitatem talem essentiae (...). Proprium est enim substantiae agere et pati. Cuius ratio est, quia agere non est nisi ratio subsistentis in se secundum rationem propriae quiditatis et formae. Accidens autem non est nisi dispositio veri entis, quod est substantia.” Sobre el modo de ser del accidente, remitimos a: Ruedi Imbach, “Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d’Aquin? Remarques sur le *De accidentibus*”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Separatum)* 45 (1998): 116–129; Fernanda Ocampo, “La división del ente en sustancia y accidente según Dietrich von Freiberg, en el marco de la orientación general de su ontología”, *Analogía Filosófica. Revista de Filosofía* 27.2 (2013): 23–47; “La doctrina general de los trascendentales en Dietrich von Freiberg, y su filiación aristotélico-averroísta”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36. 3 (2019): 659–681.

que una cosa posee formalmente la *ratio* de “ente” (la cual constituye la primera de todas las intenciones, por la cual una cosa “dista formalmente de la nada”), según aquel principio intrínseco por el cual la cosa “subsiste” (*subsistit*) formalmente en razón del “acto”, que es la “forma” en el caso de las realidades compuestas, y la misma “esencia simple según el acto” (*simplex essentia secundum actum*) en el caso de las realidades simples.⁴⁴ Ahora bien, este modo por el cual una cosa “subsiste” (distanciándose de la nada, según su principio intrínseco actual) conviene en primer lugar y por sí a la “substancia”.⁴⁵ Así pues, es en este sentido de “subsistente”, y no de “sustante” (*i.e.*, de “soporte” de accidentes), que el intelecto agente constituye una *substantia*: pues como quedará claro a partir de lo que sigue, el intelecto agente (al igual que las restantes sustancias intelectuales separadas)⁴⁶ no se encuentra de ninguna manera en potencia pasiva, ni puede ser “sujeto” o “sustrato” de ningún accidente, pues lo que sea que exista en él es puramente su propia substancia (*quidquid est in eo, pure substantia sua est*).⁴⁷

Debiendo entonces ser el intelecto agente –en tanto que “imagen” de Dios– una *substantia substantialiter subsistens in sua natura*,⁴⁸ Dietrich expone a partir de allí una serie de características que convienen necesariamente a tal intelecto, y que expondremos brevemente en sus rasgos fundamentales. Así, en primer lugar, es propio del intelecto agente encontrarse siempre en la luz de la inteligencia actual y de ese modo entender siempre en acto (*semper actu*). En efecto, puesto que dicho intelecto es en su subs-

44 Dietrich de Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, 1, (7), 139: “Si enim consideretur ens secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, et hoc quoad secundum modum praenominatum, sic res secundum se absolute habet formaliter rationem entis, quae est omnium intentionum prima, qua res primo formaliter distat a nihilo. Cum enim aliquid dicitur ens, non est nisi eiusdem de se ipso quaedam formalis explicatio secundum illud intrinsecum, quo res formaliter et secundum rationem actus subsistit, quod est forma in rebus compositis vel simplex essentia secundum actum in rebus simplicibus”.

45 Dietrich de Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, 1, (12), 140-141: “Sic igitur patet, quae sit ratio entis, secundum quod consideratur ut subsistens solum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, scilicet quod secundum hoc solum habet formaliter rationem entis; et hic modus primo et per se convenit substantiae”. También: “Unde substantia dicitur ens per suam essentiam secundum rationem absolutae subsistentiae (...)” (Dietrich de Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, 1, (26), 144); Dietrich de Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, 1, (30), 145.

46 En efecto, ni la causa primera, ni las inteligencias ni el intelecto agente pueden ser “sustratos” de accidentes: “Suprema enim in entibus nulli accidenti in se locum tribuunt, puta prima causa et intelligentiae, si sunt secundum positionem philosophorum” (Dietrich de Freiberg, *De mensuris*, 8, (3), 238); “In substantia intellectuali (...) solum est ibi una hypostasis seu unum suppositum absolutum, ipsa videlicet substantia talis intellectualis, si tamen proprie suppositum dici potest, quod nulli accidenti seu differenti a se naturae substatere potest” (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.3.3., (4), 57).

47 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, I, 7, (2), 140: “Ad istud genus intellectuum pertinet intellectus agens noster, qui ad similitudinem substantiarum separatarum nullo modo est in potentia passiva secundum modum illarum substantiarum et est substantia, nulli accidenti substratus vel substernibilis, sed quidquid est in eo, pure substantia sua est.”

48 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 4.3.4., (4), 123.

tancia intelecto “por esencia” (*per essentiam*), no está sujeto ni a una cierta variación en cuanto a un pasaje de la potencia al acto, ni a una cierta disposición ya sea substancial o accidental, sino que es necesario que él mismo se encuentre siempre “anclado” (*fixum*) en el mismo modo (de su propia substancia), por lo que *si intelligit, semper intelligit*.⁴⁹ Decir que el intelecto agente es intelecto “por esencia”, no es sino decir que el intelecto existe necesariamente en su substancia intelectualmente (constituyendo la intelectualidad –actual– su misma esencia): de allí que sea llamado “intelecto” no en razón de la sola denominación (*per solam denominationem*), como a partir de su efecto (i.e., en la medida en que produce en nosotros las cosas inteligidas), sino en función de una predicación formal y esencial (*formali et essentiali praedicatione*), a partir de su modo propio y del acto quiditativo de su propia esencia.⁵⁰ Siendo entonces el intelecto agente intelecto “por esencia”, siempre entiende en acto, pues su entender es su misma “substancia”: de allí que sería absurdo afirmar que el intelecto por esencia entiende a través de disposiciones extrínsecas añadidas a la naturaleza de tal intelecto.⁵¹ Es claro entonces que el “fondo secreto del alma” constituye una inteligencia actual que entiende siempre en acto.

En segundo término, es propio del intelecto agente el entenderse a sí mismo por su propia esencia (*per suam essentiam*).⁵² En efecto, Dietrich sostiene que, si el intelecto es y existe en su substancia intelectualmente, carece de partes y de cualquier otra naturaleza extraña a su propia esencia absolutamente simple: pues de lo contrario, no sería intelecto por esencia, y tampoco algo “separado” (*separatum*) y “sin mezcla” (*immixtum*). Por lo tanto, todo lo que “opera”, lo opera por su propia esencia (siendo así su “operación” o su “actividad” intelectual, idéntica con su propia esencia o substancia),⁵³ y

49 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.2.1., (1), 22: “(...) quod abditum mentis semper stat in lumine suae actualis intelligentiae, patet, quoniam, cum ipsum in sua substantia sit intellectus per essentiam, quem philosophi intellectum agentem vocant, nec alicui variationi subiciatur quantum ad exitum de potentia ad actum tam quantum ad dispositionem aliquam substantialem quam etiam accidentalem, necesse est ipsum semper fixum esse in eodem modo suae substantiae. Igitur si intelligit, semper intelligit.”

50 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.2.1., (2), 23: “(...) ipsum est intellectus per essentiam et eius essentia intellectualitas est. Nec dicitur intellectus per solam denominationem quasi ab effectu suo, inquantum efficit intellecta in nobis, sed formali et essentiali praedicatione ex proprio modo et actu quiditativo suae essentiae (...). Ens enim sic separatum, sic impermixtum nec partibus nec cuicumque extraneae naturae nitens in intraneitate suae essentiae necessario intellectualiter existit.”

51 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.2.1., (3), 23: “(...) ergo aliae dispositiones extraneae a natura intellectus essent in eo, qui est intellectus per essentiam, ex quo sequeretur ipsum non esse vere separatum et immixtum, quod absurdum est ponere in intellectu.”

52 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.3., (1), 26: “Quantum ad secundum praemissorum, scilicet quod se ipsum intelligat per suam essentiam, considerandum.”

53 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.3., (3), 26: “Intellectus enim, quidquid est et existit, est et existit intellectualiter in sua substantia. Alias non esset intellectus per essentiam. Sed cum sit quid separatum et immixtum carens partibus et quacumque extranea natura, quod operatur, operatur per suam essentiam, et eius operatio ex parte sui est essentia sua.”

al inteligir, tiende siempre necesariamente hacia sí mismo como a su fin –ya que, en razón de su “separación” (*separatio*) y “no-composición” (*impermixtio*), no recibe en su quiddidad algo de otra naturaleza–.⁵⁴ De allí que no sea posible distinguir en él la “substancia” (i.e., el “sujeto”) de la “operación” (i.e., el “acto”) por la cual él se entiende a “sí mismo” (i.e., el “objeto” de intelección).⁵⁵ Por otro lado, es propio del intelecto (y este es su tercer rasgo) el constituir una cierta “semejanza” (*similitudo*) y un “paradigma” (*exemplar*) de todo “ente” en tanto que “ente”. Así, según la propiedad de su esencia intelectual –i.e., su apertura universal– el intelecto no está determinado a inteligir tal o cual quiddidad o ente, sino toda quiddidad y al “ente en tanto que ente”: pero, puesto que por esencia el intelecto en su intelección “se vuelve” necesariamente hacia sí mismo, es necesario que el intelecto lleve en sí mismo por esencia, intelectualmente, la semejanza de todo ente, y esto, de un modo simple, i.e., según la propiedad de su esencia simple.⁵⁶ De aquí se desprende la cuarta característica, según la cual es propio del intelecto inteligir todas las otras cosas, del mismo modo en que se entiende a sí mismo –a saber, por su esencia y por su propia intelección simple–, de tal forma que, inteligiéndose a sí mismo, entiende todas las otras cosas.⁵⁷

Todo esto permite comprender mejor el último rasgo del intelecto señalado por Dietrich, según el cual es propio del intelecto agente, en cuanto

54 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.3.1., (2), 27-28: “(...) Intellectus enim secundum naturam et propriam rationem intellectus inquantum intellectus absolutae quidditatis est, id est in sua quidditate non recipit aliquid alterius naturae ratione suae separationis et impermixtionis, et secundum hoc secundum se per modum substantiae existentiam habet, non delatus super rem aliam, cuius ipse sit actus permixtus. Hinc est, quod eius operatio intellectualis, quae non est quid extraneum ab essentia sua, ut dictum est, primo et per se intra suam essentiam terminatur et intellectualiter afficit, ut ita dicam, suam essentiam, quod non est nisi intelligere suam essentiam.”

55 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.3., (4), 26: “(...) Omnia enim haec sunt idem, videlicet substantia intellectus et intellectualis operatio eius et ipsum obiectum intellectualis operationis intraneum.” Sobre la cuestión del conocimiento reflexivo “inmediato”, “esencial”, del intelecto agente, ver: Dragos Calma, “La connaissance réflexive de l’intellect agent. Le ‘premier averroïsme’ et Dietrich de Freiberg”, en *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, (eds.) J. Biard, D. Calma, R. Imbach (Turnhout: Brepols, 2009), 63-105.

56 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.4., (2), 28-29: “Patet autem hoc ex eo, quoniam intellectus generalis quaedam et universalis natura est secundum proprietatem suae essentiae intellectualis, qua non determinatur ad hoc vel ad aliud tantum intelligendum. Quod manifestum est ex obiecto eius, quod est quidditas non haec vel illa, sed universaliter quaecumque quidditas et ens inquantum ens, id est quodcumque rationem entis habens. Quia igitur eius essentia, quidquid est, intellectualiter est, necesse ipsum intellectum per essentiam gerere in se intellectualiter similitudinem omnis entis, modo tamen simplici, id est secundum proprietatem simplicis essentiae, et ipsum esse intellectualiter quodammodo omne ens.” Ver también: Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.4., (4), 29.

57 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.5., (1), 30: “(...) Cum enim ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est, quod intelligendo se ipsum per essentiam eodem modo et eadem simplici intelligentia intelligit totum ens, sicut suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia.”

substantia, “exceder su propio sujeto” (*excedere subiectum suum proprium*).⁵⁸ En efecto, tal como Dietrich lo manifiesta explícitamente, por *excedere subiectum suum proprium* debe entenderse “el referirse bajo el mismo modo, a otras cosas y al propio sujeto”.⁵⁹ Pues bien, dado que el intelecto agente constituye un cierto paradigma (*quoddam exemplar*) de todo ente y de todo lo que pertenece al ente por sí –en la medida en que, como veremos, inteliendo su propia esencia, necesariamente entiende el propio principio del cual procede–,⁶⁰ contiene en el interior de sí mismo el conocimiento en acto de todos los entes, inteliendo por esencia, todas las otras cosas, por la misma intelección simple por la que él se entiende a sí mismo.⁶¹ Esto sólo es posible para el intelecto agente, en la medida en que siendo “substantia”, y así intelecto por esencia y siempre en acto de entender, se relaciona de la misma manera consigo mismo y con el resto de las cosas: i.e., bajo un único e idéntico acto.

Por el contrario, esto no puede convenir a ningún accidente: *nullum accidens excedit subiectum suum*.⁶² Pues ningún accidente se relaciona con otro sujeto, bajo el mismo modo según el cual se relaciona con su propio sujeto,⁶³ lo cual aplica particularmente para el caso del intelecto posible. En efecto, “existiendo” él mismo bajo un solo acto de intelección, él “se entiende” bajo un acto de intelección *distinto* de aquél bajo el cual “era”, y así, se entiende a sí mismo de la misma manera en que entiende a los otros inteligibles, es decir, según una diferencia entre el sujeto que entiende y el objeto entendido.⁶⁴ En

58 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.7, 31: “Intellectus per essentiam est substantia, quia excedit subiectum suum, quod nulli accidenti convenire potest.”

59 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.7, (2), 32: “(...) Excedere enim subiectum suum proprium, prout hic sumitur in proposito, est eodem modo se habere ad alia sicut ad proprium subiectum.”

60 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.7, (4), 43: “Eius autem, quod dictum est, scilicet quod saepe dictus intellectus intelligendo suam essentiam necessarium est ipsum intelligere suum principium, ratio est, quoniam, cum ipse sit intellectus per essentiam semper in actu, ex hoc ipso est intellectualiter quasi quoddam exemplar totius entis et eorum, quae sunt entis per se, ut supra habitum est.”

61 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.6., (2), 31: “(...) Tertio etiam patuit ipsum secundum rationem intellectualis essentiae esse quoddam exemplar et similitudinem totius entis et omnium entium veras rationes in ipso intellectualiter resplendere et sic omnium entium notitiam sibi inesse secundum actum. Quarto etiam visum est ipsum eodem simplici modo sicut se ipsum, sic omnia alia per suam essentiam intelligere.”

62 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.3.2, (2), 19.

63 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.3.2, (2), 19: “(...) secundum intentionem Augustini hoc, quod dicit, quod nullum accidens excedit subiectum suum, intelligendum est, quod nullum accidens eo modo, quo se habet ad subiectum suum, se habet ad aliud subiectum.”

64 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.3.4, (2), 20: “(...) Cum enim actu intelligit se, non sic intelligit se, quod ipse idem actus intelligendi sit obiectum talis intellectio- nis, sed intelligit se, inquantum intelligit se olim factum in actu per aliam intellectionem, et sic intelligit se sicut alia secundum Philosophum et exponit Commentator, quod, sicut alia intelligit per actus et formas suas, quibus talia sunt aliquid in actu, sic intelligit se, inquantum aliquando factus est in actu per speciem intelligibilem aliam ab ea, qua nunc intelligit, et sic ipse sub uno actu intellectionis existens intelligit se sub alio actu intellectionis.

este sentido, de ninguna manera un intelecto que no es en sí mismo permanente, idéntico y coincidente consigo mismo, puede tener con las cosas una relación de intelección idéntica a aquella que él tiene consigo mismo, ya que, respecto de sí mismo, no hay una relación de intelección que sea siempre la misma: pues conociéndose, siempre se conoce a sí mismo como un “objeto” distinto de lo que él mismo es, en ese mismo acto e instante de autoconocimiento. Así lo resume Dietrich cuando observa acerca del intelecto posible: *numquam etiam se ipsum intelligit nisi inquantum aliud*.⁶⁵

Establecido entonces que el intelecto agente es en su esencia “substancia intelectual” (tal como la hemos caracterizado), podemos ahora considerar al intelecto agente en cuanto *imago Dei* (*Gen.*, 1:26). ¿En qué consiste, pues, dicha “imagen”, según la cual queda representado “Dios uno y trino” en la dimensión espiritual del hombre? Dietrich sostiene que la imagen consiste en la “conformidad a Dios en cuanto a la unidad en la trinidad y en cuanto a la trinidad en la unidad”, de modo tal que, como afirma Agustín en el libro X del *De trinitate* se encuentra “la unidad en la esencia, y la trinidad de cosas distintas por relación con su origen”.⁶⁶ De acuerdo con Agustín, esta unidad de la esencia y trinidad según la diferencia de origen y de emanación (*unitas essentiae et trinitas secundum differentiam originis et emanationis*), yace en la dimensión espiritual del hombre, más específicamente en esa “parte” (*portio*) especial que el hiponense llama *abditum mentis*⁶⁷ (i.e., “espíritu”), encontrando su correlato en la unidad de la esencia divina (i.e., un solo Dios), y la trinidad de Personas distintas en relación con su origen. En efecto, Dietrich sostiene que Agustín, en el libro IX del *De trinitate*, refiriéndose a la trinidad que se discierne en la imagen de Dios en el hombre, establece que *mens, notitia et amor* son esencialmente de una manera tal que cada uno de ellos es “sustancia”, perteneciendo los tres esencialmente a una sola y misma esencia, aunque en razón de sus orígenes diferentes sean tres y se digan el uno en relación con el otro.⁶⁸ De este modo, *mens, notitia*

nis, sub quo fuit, et sic intelligit se sicut alia, videlicet secundum differentiam intelligentis et intellecti.”

65 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.3.4, (3), 21.

66 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.2, (1), 18: “Imago enim consistit in conformitate ad Deum quoad unitatem in trinitate et trinitatem in unitate ita, ut unitas referatur ad identitatem essentiae eius, quod formaliter est imago. Trinitas autem attenditur in quadam respectiva origine plurium respective distinctorum intra eandem essentiam, ut sic in ipsa imagine inveniatur unitas in essentia, trinitas autem distinctorum per respectus originis, sicut Augustinus ostendit sic se habere in mente versus finem X *De Trinitate* et infra patebit.”

67 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.2, (3), 18: “Cum igitur talis unitas essentiae et trinitas secundum differentiam originis et emanationis sit in mente quoad hanc mentis portionem, quam dicit Augustinus *abditum mentis* (...) manifestum est ipsum esse substantiam.”

68 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.3.1, (1), 18: “Praeterea Augustinus IX *De Trinitate* c. 10 loquens de ista imagine quantum ad trinitatem, quae attenditur in ea, dicit, quod *mens, notitia, amor* sic essentialiter et substantialiter sunt, quod singulum eorum substantia est, et si relative ad invicem dicantur (...). Ecce, quod haec sunt tria et singulum

y amor, no se encuentran en un sujeto como “accidentes”, por ejemplo, a la manera del color en el sustrato “cuerpo”,⁶⁹ sino que cada uno de ellos es “substancia”, y además, la “misma substancia”.

Por otro lado, en relación con la trinidad de *memoria, intelligentia* y *voluntas* –también establecida por Agustín y según la cual, de la memoria procede la inteligencia, y de estas dos, procede la voluntad o el amor–, Dietrich afirma que esta procedencia (*processio*) no se realiza en la diversidad de la esencia, sino solamente en función de su origen respectivo: así pues, estas tres, i.e., *memoria, intelligentia* y *voluntas*, son “una” *per essentiam*, a saber, *una essentia, una vita, una substantia*,⁷⁰ siendo todas ellas contemporáneas (*coaeva*) e iguales (*coaequalia*) entre sí, siempre presentes en la totalidad del espíritu (implicándose las unas a las otras), y ancladas en el ser (*fixa in esse*) en perpetua inmortalidad.⁷¹ Por este motivo, también los niños son en acto “a imagen de Dios”, en cuanto al “espíritu”, según la memoria, la inteligencia y la voluntad (*quantum ad mentem, secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem*), ya que estas tres existen simultáneamente, y siempre han existido de manera conjunta, desde el instante en que comenzaron a existir.⁷²

En este sentido, la comparación con el intelecto posible puede servir para comprender mejor por qué tan sólo el intelecto agente es verdadera y perfecta “imagen” de Dios uno y trino. En efecto, tal como hemos señalado ya, a diferencia del *abditum mentis*, el intelecto posible no es una “substancia”: en consecuencia, no es una sustancia *una per essentiam* y *trina in respectibus originis*.⁷³ En la medida en que pertenecen al intelecto posible, la memoria, inteligencia y voluntad, no son contemporáneas ni siempre simultáneas (*non sunt ad invicem coeae nec semper simul sunt*), porque en su relación, lo que engendra precede en el tiempo a lo que es engendrado, y así la me-

eorum substantia est et omnia tria una essentia seu substantia sunt.”

69 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.3.1, (2), 19: “Adducit autem rationem ad hoc c. 10, quod haec tria, scilicet singulum eorum sit substantia et non sint in subiecto aliquo sicut accidentia, sicut color in subiecto est corpore, dicens, quod nullum accidens excedit subiectum suum.”

70 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.3., (3), 45: “Nec etiam huiusmodi processio fit in diversitate essentiae, sed solum per originem respectivam. Omnia enim haec tria, scilicet memoria, intelligentia, voluntas, sunt unum per essentiam, una essentia, una mens, una vita, una substantia (...).”

71 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.3., (4), 45: “Sunt haec tria etiam sibi invicem coeae et coaequalia, quorum nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, semper eodem modo permanentia in tota mentis et ipsius animae perpetuitate”; “(...) Sic ergo tria praedicta, scilicet memoria, intelligentia, voluntas, sunt sibi invicem coeae et immortaliter perpetuitate fixa in esse” (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.3., (5), 45). También: *De visione beatifica*, 1.2.1.3., (6), 46).

72 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.4.1, (3), 50: “(...) imago est formaliter et essentialiter in abdito mentis (...) ex quo solvit Augustinus quaestionem, quam moverat de infante, ostendens ipsum actu esse ad imaginem Dei quantum ad mentem secundum memoriam, intelligentiam, voluntatem, quae tria semper simul sunt et semper simul fuerunt, ex quo esse coeperunt (...).”

73 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.1, (2), 46.

memoria precede a la inteligencia, y estas dos a la voluntad.⁷⁴ Además, esta memoria, inteligencia y voluntad que pertenecen al “pensamiento exterior”, no son mutuamente iguales según sus propios actos, puesto que la mayor parte del tiempo, las cosas que son depositadas en el “tesoro de la memoria”, son diferentes de aquellas cosas que son entendidas ahora en acto y que la voluntad quiere en acto.⁷⁵ Según Dietrich, esto lo establece Agustín, cuando al final del libro XIII del *De trinitate*, refiriéndose al pensamiento exterior (*exterius cogitativum*), sostiene que todos los conocimientos que existen en el alma del hombre fiel, cuando los retiene la memoria, son contemplados en el recuerdo, y la voluntad se agrada en ellos, formando una especie de trinidad: sin embargo, la imagen de Dios, no se encuentra todavía en esta trinidad, (que corresponde al pensamiento exterior en cuanto intelecto posible).⁷⁶ Y esto debe entenderse, según el dominico alemán, no sólo respecto de la *ratio inferior*, sino también respecto de la *ratio superior*, que considera las realidades eternas.

En efecto, Dietrich indica que las dos facetas del intelecto posible, llamadas por Agustín⁷⁷ *ratio inferior* y *ratio superior* no son perfecta imagen de Dios, porque ambas son dos modalidades de lo mismo –i.e., ambas constituyen conocimiento “adquirido”–, y así no difieren sino meramente por sus “funciones”⁷⁸. Por el contrario, la imagen divina en nosotros pertenece de

74 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.1, (5), 46: “Item memoria, intelligentia, voluntas, prout pertinent ad intellectum possibilem, non sunt ad invicem coeava nec semper simul sunt, immo in huiusmodi parens prolem, id est memoria intelligentiam, plerumque tempore antecedit (...)”

75 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.1, (6), 47: “Huiusmodi etiam memoria, intelligentia et voluntas (...) non sunt ad invicem coequalia secundum suos propios actus. Cum enim aliquis actu aliquid intelligit, plerumque multa plura sunt in thesauro memoriae reposita alia ab illo, quod actu tunc intelligitur et quod actu vult voluntas (...)”

76 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.1, (9), 48: “Unde in libro XIII c. ultimo (...) [Augustinus] dicit: ‘Quaecumque notiones sunt in anima fidelis hominis, cum memoria continentur et recordatione inspiciuntur et voluntati placent, reddunt sui generis trinitatem, sed imago Dei, de qua in eius adiutorio post loquemur, nondum in ipsa est.’”

77 Tal como señala M. Campelo, Agustín distingue dentro de la misma facultad del alma, que es el intelecto o la *mens*, dos funciones cognoscitivas diferentes: aquella que denomina *ratio inferior*, la cual versa sobre las cosas materiales y sensibles de este mundo cambiante y temporal, produciendo conocimiento científico en torno a ellas (*scientia*), y la *ratio superior*, que alcanza la sabiduría (*sapientia*) y se se vuelca a la contemplación de las razones incorpóreas y eternas (“Hacia una teoría agustiniana del conocimiento”, *Augustinus* 6 (1961): 465–490, esp. 481–482). Sobre la naturaleza de esta distinción en Agustín, sus orígenes preagustinianos y su posterior transmisión en el mundo medieval, ver: R. W. Mulligan, “*Ratio superior* and *ratio inferior*: the Historical Background”, *The New Scholasticism* 29.1 (1955): 1–32. Sobre la apropiación de esta distinción en Alberto Magno y Tomás de Aquino, ver: A. Jakob Backes, “Der Geist als höherer Teil der Seele nach Albert dem Grossen”, en *Studia Albertina: Festschrift für B. Geyer zum 70. Geburtstage*, (ed.) H. Ostlender (Münster: Aschendorff, 1952), 52–67; R. W. Mulligan, “*Ratio inferior* and *ratio superior* in St. Albert and St. Thomas”, *The Thomist* 19.3 (1956): 339–367.

78 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.2, (2), 48: “Ad quod dicendum, quod imago Dei in nobis proprie pertinet ad naturam. Est autem eadem natura mentis quoad inferiorem et superiorem rationem, quae solum differunt penes officia secundum Augustinum. Igitur eadem ratione, qua ratio inferior excluditur a ratione imaginis, et ratio superior

manera apropiada a la naturaleza⁷⁹, de modo que es innata y no adquirida.⁸⁰ Y es por esto que el “fondo secreto del alma”, en el que se halla dicha imagen, tiene razón de “causa eficiente” (*causa efficiens*) respecto del pensamiento exterior en sus dos facetas (*ratio inferior* y *superior*), en la medida en que el pensamiento exterior procede del *abditum mentis* en razón de su acto efectivo.⁸¹ En efecto, en sus actos de recordar, entender y amar, el intelecto posible no obra *per suam essentiam*, sino por una operación extrínseca y exterior a él, a través de una “especie inteligible” que constituye en verdad

excluditur quantum ad manifestum cogitativum.” En este punto, Dietrich parece alejarse de la doctrina de Alberto Magno –cuya tesis de la centralidad del “intelecto” en la naturaleza humana ha influido tanto sobre el friburgués como sobre los otros representantes de la llamada *Albertschule*–: en efecto, para Alberto, la *portio superior* de la que habla Agustín (que contempla las “razones eternas”), constituye una “función intelectual” del alma, que queda identificada con el “intelecto agente” (Markus L. Führer, “The agent intellect in the writings of Meister Dietrich of Freiberg and its influence on the Cologne School”, en *Dietrich of Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft*, (eds.) K. H. Kandler, B. Mojsisch, F. B. Stammkötter (Amsterdam: Grüner Verlag, 1999), 69–88, esp. 73–74). Führer entiende que Dietrich acepta la distinción de Alberto (del intelecto) entre *portio superior* y *portio inferior*, y que, al igual que él, identifica la “porción” superior con el intelecto agente, y la inferior con el intelecto posible (“The agent intellect in...”, 77): no obstante, mientras para Alberto la porción superior sería una “función” del alma, para Dietrich, en cambio, constituiría una “substancia” existente *per essentiam*, a saber, el *abditum mentis* (“The agent intellect in...”, 74). Por nuestra parte, empero, entendemos que Dietrich opera un desdoblamiento de la dimensión superior intelectual que contempla las “razones eternas”. Una, que pertenece a la *mens* en tanto que “pensamiento exterior o manifestado” (i.e., en tanto que “intelecto posible” y *ratio superior*), diferenciándose de la *ratio inferior* tan sólo según su función (*officium*), y la otra, que se encuentra, en cambio, *in abditum mentis*, y que corresponde al “intelecto agente” como “substancia” intelectual: “(...) primo gradu et ordine regulae aeternae et incommutabilis veritas praesentes sunt abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens, quo mediante fulgent in intellectu possibili (...)” (*De visione beatifica*, 2.1, (6), 64). Aunque no nos es posible desarrollar aquí este tema, sólo nos interesa señalar que, según Dietrich, la *ratio superior* de la que habla Agustín, entendida *quantum ad manifestum cogitativum*, a pesar de tener (un relativo) acceso a las razones eternas (a saber, sujeto a la donación contingente y temporal de las imágenes sensibles), también debe ser (justamente por ello), excluida de la *ratio* de *imago*: sobre este punto, ver la argumentación de Dietrich en *De visione beatifica*, 1.1.8., 33. 79 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.6, (6), 42: “(...) ad completam et propriissimam rationem imaginis in rebus creatis pertinet, ut imago eius, cuius est imago, sit repraesentativum secundum naturam seu essentiam suam, id est imaginati et eorum, quae sunt essentiae per se (...)”; “(...) imago Dei in nobis proprie pertinet ad naturam” (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.2., (2), 48).

80 Coincidimos con la clara expresión de Juan F. Sellés: “(...) Teodorico indica que las dos facetas del intelecto posible, denominadas por San Agustín *ratio inferior* y *ratio superior* no son perfecta imagen de Dios, porque ambas son, ante todo, *ratio*, es decir, conocimiento adquirido, mientras que la imagen y semejanza divina en nosotros es ‘natural’, nativa (...)” (“El intelecto agente según Teodorico El Teutónico”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 37.114 (2016): 67–99, 79).

81 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.4.2.2, (1), 51: “Secundo modo se habet dictum abditum mentis ad exterius cogitativum in ratione causae efficientis, in quantum tota nostra intelligentia quantum ad exterius cogitativum ex ipso secundum rationem sui actus effectivi procedit.”

la totalidad de su propia esencia:⁸² así lo expresa Dietrich en su *De intellectu et intelligibili* donde sostiene que “la esencia” del intelecto posible no es sino la misma forma o especie inteligible en acto.⁸³ Como ya se ha dicho, en la medida en que se encuentra en potencia, el intelecto posible es tan sólo pura posibilidad sin naturaleza positiva alguna (*pura possibilitas sine omni natura positiva*): en este sentido, el intelecto agente constituye el principio activo de la forma inteligible en el intelecto posible, la cual no es sino un “accidente” o “disposición accidental”.⁸⁴ La “identidad” del intelecto posible queda así sujeta, en cada individuo humano, a esta diversidad de formas en sucesión temporal, no pudiendo, en razón de esta contingencia, constituir la verdadera imagen de Dios en el hombre.

2.2. El *intellectus agens* desde el punto de vista de su procedencia de Dios

En virtud de lo dicho, queda entonces establecido que, por ser “sustancia”, el intelecto agente constituye la intimidad más profunda y siempre actual del hombre, manifestando, en cuanto “imagen”, una *completa et perfecta conformitas* respecto de Dios: esto es, una conformidad “según la naturaleza o la esencia” de aquello de lo que la imagen es imagen (tal que no pueda existir una más grande).⁸⁵ En efecto, tal como lo habíamos anticipado, el intelecto agente o *abditum mentis* procede intelectualmente de Dios, según la *ratio* de la “causa formal”, como “imagen” –y así en completa conformidad (*in omnimoda conformitate*) con la esencia divina de la cual procede–, distanciándose en esto de las restantes creaturas, que proceden, más imperfectamente, según una cierta “semejanza” (*similitudo*) de una “razón específica” o “forma ideal” o “exemplar” en Dios.⁸⁶ Ahora bien, el domi-

82 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.3.3., (2), 20: “(...) [intellectus possibilis] per suam essentiam [est] ens in potentia et fit in actu formaliter per speciem intelligibilem (...)”.

83 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 2, (2), 147: “(...) forma intelligibilis est tota essentia intellectus possibilis (...)”.

84 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 2, (2), 147: “Constat enim, quod ipse intellectus agens est activum principium et per se formae intelligibilis in intellectu possibili, quae forma intelligibilis est tota essentia intellectus possibilis, sicut habemus ab Alpharabio et Alexandro in suis libris *De intellectu et intelligibili*. Ipse autem intellectus possibilis, secundum quod est in potentia, non est nisi pura possibilitas sine omni natura positiva, ut alibi ostensum est satis late. Manifestum est autem, quod huiusmodi forma intelligibilis est quoddam accidens sive quaedam dispositio accidentalis. Intellectus autem agens agit eam per suam essentiam eo, quod non est aliquod principium activum in se nisi eius essentia.”

85 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.6, (6), 42: “Dicendum igitur summarie ex iam dictis, quod ad completam et propriissimam rationem imaginis in rebus creatis pertinet (...) ut [imago] sit expressum secundum rationem naturae seu essentiae eius, cuius est imago –sic enim contingit imaginem esse repraesentativam sui imaginati secundum naturam seu essentiam eius et eorum, quae sunt essentiae per se – (...)”; Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.7, (1), 43: “Haec igitur sunt, quae concurrunt ad completam rationem imaginis in rebus creatis. Imago enim vult esse completa et perfecta conformitas sui ad imaginatum et similitudo repraesentativa, qua non invenitur maior.”

86 Ver nota nº 22.

nico sostiene que constituir la imagen completa y perfecta de Dios según su esencia o naturaleza, es posible en la medida en que este “fondo secreto del alma”, procede –en el orden de la causa “eficiente”⁸⁷ o productiva– de su principio, que es Dios, y esto, de modo superior y más noble que el resto de las creaturas. En efecto, la *ratio* completa de “imagen”, según la cual existe una “conformidad”, según la esencia o naturaleza, de la imagen respecto de aquello de lo que es imagen, implica, en primer lugar, que la imagen sea “extraída” o “(re)-producida” (*imago expressum seu productum*) por aquello mismo de lo que es imagen: así, por ejemplo, un huevo no es imagen de otro huevo, por más semejante que sea, ya que el primero no ha sido producido por el segundo.⁸⁸

Pero, además, también la “modalidad” de emanación de la imagen res-

87 Kurt Flasch parece rechazar la idea de que pueda hablarse de “causalidad eficiente” cuando se trata de la creación de los “intelectos en acto por esencia”: “Un intellect existe parce qu’il connaît son principe. Il reçoit son être grâce à son activité intellectuelle qui est sa substance. C’est ainsi que Dietrich décrit la création des êtres spirituels, et donne aussi le sens de l’élimination de la cause efficiente de sa métaphysique et de sa théologie” (Flasch, “Chapitre III. Dietrich de Freiberg”, 110). En efecto, el autor subraya que Dietrich excluye las causas eficiente y final de la metafísica en función de su “exterioridad”: al tratarse de causas externas, refieren al devenir del ente, y así pertenecen al estudio de la física y no de la metafísica (“*Procedere ut imago*, Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg”, en *Abendländische Mystik im Mittelalter*, (dir.) K. Ruh (Stuttgart: Metzler, 1986), 125–134, 127). Sin embargo, más adelante, en el mismo capítulo, el autor matiza su posición, subrayando que, si se disocian las nociones de “causalidad” y de “causa eficiente” del sentido usual que tienen en la filosofía de la naturaleza (a saber, aquel según el cual las “cosas” son “hechas”), entonces puede decirse que el intelecto agente es “causado” por Dios, incluso “eficientemente”, siempre y cuando se entienda que es bajo el modo y la peculiaridad propia del intelecto: “Die Schriften *De visione beatifica* sowie *De intellectu et intelligibili* beantworten diese Frage dahin, daß man den Intellekt nur dann ‘verursacht’ nennen darf, wenn man sein Verursachtwerden versteht als sein eigenes Her vorgehen, als selbsttätiges *procedere*, und zwar als ‘Bild’ (*imago*) des göttlichen Grundes” (“*Procedere ut imago...*”, 128). Y más adelante: “Als tätig-substanzierende Totalität kann der Intellekt nicht geschaffen werden wie ein Ding. Er geht hervor; er wird nicht ‘gemacht’. Und zwar geht er auf seine Weise hervor, d. h. er entsteht durch seine Tätigkeit. Der Intellekt geht aus seinem göttlichen Grund hervor, indem er ihn ‘sieht’” (129); “(...) Nachdem Dietrich klargestellt hatte, was *procedere ut imago* bedeutet, konnte er das Wort ‘causa’ verwenden, ohne mißverstanden zu werden. Schon der *Liber de causis* legte dies nahe. Gott kann, wenn die dingorientierte Denkart gebrochen ist, wieder *causa prima* heißen; Dietrich konnte die Bilder des *fluxus* wieder aufgreifen; er konnte auch von der *causalis efficientia intellectus agentis* reden. Noch einmal berief er sich auf Averroes, um zuzugestehen, daß die *causa efficiens* und *finalis*, die der naturphilosophischen Perspektive angehören, *modo communiore* auch in den Inhalten der Metaphysik ihren Ort haben” (130). Efectivamente, éste es el sentido con el que nosotros estamos de acuerdo, a saber, que es posible hablar (en la doctrina de Dietrich) de causación “eficiente” del intelecto agente del hombre, siempre y cuando se entienda la causa eficiente *extenso nomine et minus proprie*, o *modo communiore*, siendo tomado este término “aún más impropriamente” cuando es referido a la causación de las sustancias intelectuales: ver nota nº 20.

88 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.6, (1), 41: “Sed adhuc istud non sufficit ad completam rationem imaginis, nisi id, quod est imago, sit expressum seu productum ab eo, cuius est imago. Ovum enim non est imago alterius ovi, quantumcumque sit simile, quia non est expressum ab eo.”

pecto de lo representado por ella, es condición para la constitución de la “imagen perfecta y completa”. En este sentido, el intelecto agente o “fondo secreto del alma”, emana de su principio “productivo”, que es Dios, de una manera mucho más noble y más alta que el resto de las cosas producidas por Él. Tal como lo hemos adelantado,⁸⁹ en el orden de la causalidad “eficiente” (*modo communiore*), o mejor, “productiva”, mientras el intelecto agente emana de Dios *a ratione*, las restantes creaturas proceden de Dios *secundum rationem*: esto significa que mientras la razón divina misma constituye el poder productivo en el caso del intelecto agente, de modo que ningún “otro poder” es requerido en el productor, en el caso de las otras cosas, la razón divina constituye el principio que dirige la producción en el productor (i.e., Dios), quien posee “adicionalmente” un poder de producción, que causa la producción.⁹⁰ ¿Pero qué significa esto exactamente? Si nuestra interpretación es correcta, aunque Dietrich señale que existe una identidad real entre “Dios mismo” y su “razón” en Él (pues en Dios todo es su ser simple), cabe aún realizar una distinción, “según el modo de entender” (*secundum modum intelligendi*), entre dos modos de proceder las cosas “racionalmente”:⁹¹ así, mientras la producción del intelecto agente es realizada a partir de la razón divina misma en cuanto identificada con la misma “substancia” divina, la producción de las restantes cosas es efectuada a partir de la razón divina, no en cuanto identificada con la misma “substancia” divina (de modo que a partir de “ella misma” se produzcan las cosas), sino según “otro poder”, “otra facultad” en el artífice (i.e., en Dios), que son las “razones específicas” y las “formas ideales”⁹² presentes en Él.⁹³

89 Ver notas nº 20 y nº 31.

90 En efecto, señala el alemán, la procesión *a ratione* (según la cual el productor no necesita un poder adicional para efectuar la producción) sería como si el arte mismo de la construcción, por sí mismo, fuera capaz de producir la casa, sin necesidad de “añadir” otra “facultad” o “poder” en el artífice (lo cual no se ha visto): sin embargo, éste es el modo en que procede de Dios el intelecto agente. Por el contrario, las cosas que proceden *secundum rationem* requieren de un poder adicional en el productor, sin el cual no podría producirse lo producido: así como sin ese poder adicional en el constructor, el arte de la construcción no podría por sí mismo producir una casa (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 35, (2), 173). Para el texto latino, remitirse a la nota nº 31.

91 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 35, (1), 173: “Est autem hic advertendum, quod, quamvis in Deo idem sit ipse Deus et ratio in ipso, est tamen distinguendum secundum modum intelligendi, videlicet quod aliud est procedere aliquid a ratione, aliud autem est procedere secundum rationem”.

92 Esta pluralidad de “razones” y “formas ideales” en Dios, a partir de las cuales las cosas son creadas, no contrarrestan de ningún modo la unidad y la simplicidad de la esencia divina: “Deus enim et intellectus, qui sunt post ipsum, qui dicti sunt, quamvis sint simplices in essentia, sunt tamen pleni rationibus rerum, quae, sicut res, quarum sunt rationes, realiter differunt, ita differunt ab invicem ratione, prout etiam nomen earum praetendit” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, III, 30, (2), 202. Una idea similar nos parece encontrar en Tomás de Aquino, cuando sostiene: “(...) idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae” (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2, ad 1).

93 Para una interpretación diferente de la distinción “*a ratione*–*secundum rationem*” en

Esto explicaría por qué las cosas no proceden en “completa conformidad” con la substancia divina (i.e., como *imago*), sino tan sólo en la “semejanza” (*similitudo*) de una forma ejemplar en Dios.⁹⁴ Si no nos equivocamos entonces, en relación con la causalidad “productiva” de Dios, las *rationes* y las *formas ideales* serían los “principios (ejemplares) operativos”⁹⁵ de la

Dietrich, véase Andrea Colli, “Introduzione”, en *L'origine della realtà predicamentale*, trad. A. Colli (Milan: Bompiani, 2010), 45. En efecto, allí sostiene el autor que mientras la *processio a ratione* considera la creación de Dios como estrictamente necesaria y no implica un acto deliberativo previo, la *processio secundum ratione* involucra el acto creativo de Dios como libre y voluntario: “(...) In questo modo Teodorico salvaguarda la libertà creatrice di Dio, senza per questo rinunciare completamente a un sistema delle cause di tipo neo-platonico: l'*abditum mentis* infatti non è una creatura scaturita dall'atto libero e volontario di Dio, ma piuttosto si costituisce come una sua emanazione intellettuale necessaria” (45). Una lectura similar, aún más radical (i.e., en sentido monístico-panteístico), es sostenida por P. Mazzarella: “Se però si considera che la creazione dell'intelletto, immagine di Dio, consiste in un processo necessario, per il quale unica è la realtà, che è in se stessa e nella propria immagine, allora la trascendenza di Dio nei riguardi dell'intelletto agente creato si assottiglia di molto. Il duplice movimento espresso nella *processio* e nella *conversio*, credo confermi questa interpretazione in senso monistico. A tal proposito significativa mi pare l'affermazione di Teodorico, per il quale la processione dell'intelletto da Dio non può paragonarsi alla processione di alcun altro essere ed avviene '*secundum quendam formalem defluxum essentiae suae ab illa summa et formalissima essentia, quae Deus est, intellectualiter procedens ab ea*'” (*Metafisica e Gnoseologia nel pensiero di Teodorico di Vriberg* (Napoli: La nuova cultura editrice, 1967), 39). Si nuestra interpretación es correcta, no nos parece, sin embargo, que se deduzca a partir de los pasajes analizados la idea de la creación del intelecto agente como una emanación necesaria y no deliberada ni libre por parte de Dios. Aunque creemos que, efectivamente, dicha distinción (*a ratione–secundum rationem*) atiende a dos “modalidades distintas” de la “creación” como “acto productivo” de realidades de diversa dignidad, no obstante, ambas parecen sobreentender la decisión libre y voluntaria por parte de Dios, como este otro pasaje lo deja en claro: “Alio modo dicitur accidens, secundum quod distinguitur contra habere absolute et simpliciter necessariam causam essendi. Et sic omni enti creato quodammodo accidit esse per istum modum, quia, quamvis in entibus inveniatur necessitas in quibusdam, in quibusdam autem contingentia, utriusque tamen istius primaria causa est Deus, non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem suam. Et per istum modum, quamvis minus proprie, dicitur esse omnis creaturae sibi accidens, quia Deus potuit non creare entia, si voluisset” (Dietrich de Freiberg, *De ente et essentia*, II, 3, (4), 41).

94 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 35, (4), 173: “Aliae autem res, quae non sunt intellectus per essentiam in actu (...) non procedunt in omnimoda conformitate ad substantiam producentis, sed ad similitudinem formae exemplaris repertae in producente.” Y también: “Res enim aliae ab intellectu procedunt a Deo secundum rationem, quae est forma exemplaris alicuius determinati generis entium, puta equi vel asini et cetera, qua ratione determinatur ens quodcumque ad aliquod determinatum genus vel speciem secundum determinatam rationem talis formae exemplaris in Deo. Unde res quaecumque aliae ab intellectu respiciunt determinatas formas exemplares seu ideales in Deo, secundum quas procedunt in esse” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 36, (2), 174).

95 En este punto (y sin considerar el *status* particular del intelecto agente u otras substancias intelectuales), la concepción de Dietrich no parece alejarse demasiado, en términos generales, de la doctrina de Tomás de Aquino según la cual Dios ha creado las cosas a partir de las “formas” o “ideas” en la mente divina: “(...) necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae” (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 1, resp.). En este sentido, Dios es, en sus ideas, “principio operativo” de las cosas: “(...) licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat,

creación de todas las cosas (con excepción de los intelectos en acto por esencia). Así pues, tal como un artesano o constructor⁹⁶ que realiza su obra

tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius, et ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum” (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 1, ad 2). Dicho de otro modo, las ideas son *principia factionis rerum*: “(...) cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet” (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 3, resp.).

96 El ejemplo del artesano o constructor puede servir para comprender mejor la *ratio* de la “causa eficiente”, según la cual Dios es dicho ser “creador” de los entes naturales –la *causa efficiens* tomada en sentido amplio y menos propio o *modo communiore*–. En efecto, si nuestra interpretación de la doctrina de Dietrich es correcta, cuando Dios “produce” o “crea” las cosas, lo haría como un artesano produce un objeto, i.e., a partir de una “idea” o “modelo ejemplar” en su mente: con la diferencia, claro está, de que Dios no “produce” a partir de un “sustrato” preexistente (*non ex aliquo subiecto praeiacenti*), ni por movimiento o transmutación sucesiva, sino instantáneamente (*non per motum et transmutationem successivam, sed in instanti*) (ver nota nº 20). Ahora bien, este tipo de producción, señala Dietrich, *secundum rationem efficientis et effecti*, no es suficiente para determinar la *ratio* completa y perfecta de *imago*, según la cual es “producido” el intelecto agente. Así, por ejemplo, si un hombre produjera otro hombre con sus manos, semejante a él en proporción, este hombre así producido (*sic factus*) no sería propiamente la “imagen” del productor, ya que la eficiencia en cuanto eficiencia admite una cierta “ajenidad” (*extraneitas*) de lo producido en relación con el productor, a saber, que el primero no sería “imagen” del segundo: “Efficere enim in quantum huiusmodi est extra se fluere et facere aliud a se” (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.6, (2), 41). Así, el que produce eficientemente, produce algo “otro”, “distinto” (i.e., “ajeno”, de otra clase o condición) de sí mismo. Por el contrario, cuando se trata de la producción de algo que es “imagen”, el “modelo” se expresa en su “imagen” como “sí mismo en un otro” (*expressivum est suae imaginis quasi sui ipsius in altero*), lo cual sucede según la propiedad de la naturaleza o esencia del modelo (*quod fiat secundum proprietatem naturae seu essentiae imaginati*): de donde según esto, también en la generación humana se dice que el “hijo” es “imagen” (*imago*) de su “padre” (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.6, (2), 41). Pareciera entonces que el acto por el cual Dios “crea” o “produce” al intelecto agente, es similar al acto por el cual el padre genera a su hijo, el cual es dicho “imagen” de su padre en la medida en que “replica”, en su propio ser, la naturaleza o esencia humana (que se halla también en el padre). No obstante, tampoco esta comparación es suficiente para expresar la completa *ratio* de “imagen”: pues en la generación humana, sostiene Dietrich, falta la consubstancialidad (*consubstantialitas*) de la imagen con el modelo, de modo que la esencia humana del padre se encuentre en él mismo según su propia naturaleza, y del mismo modo también en su hijo (*ut humana essentia patris sit in se ipso secundum propriam naturam et sic etiam in filio*) (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.6, (3), 42). Si nuestra interpretación es correcta, esto significa que la naturaleza humana (“común” al “padre” y al “hijo”) no se encuentra en el “padre” y en el “hijo” de la misma manera, ya que en uno y en otro, la naturaleza se da según una división material (“estos huesos y estas carnes”): así, en cada uno de ellos la humanidad es realizada de manera diferente (según una materia diferente). Por este motivo, el ejemplo de la “generación humana” tampoco parece ser suficiente para expresar la *ratio* completa y más apropiada de *imago* en las cosas creadas, sino que hace falta que el “modelo” sea expresivo de sí mismo en un otro, de modo que “eso mismo” que “él es en sí mismo por su propia naturaleza o esencia”, sea en su imagen, aunque según otro ser (*secundum aliud esse*), a saber, el de su imagen: de este modo, para el “modelo”, *esse in sua imagine est esse in se ipso altero* (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.6, (6), 42). Ahora bien, sólo el “intelecto agente” en el hombre, parece cumplir con estos requisitos de la *ratio* completa y perfecta de *imago*, tal como la hemos definido: ¿implica esto que se han borrado los límites entre lo humano y lo divino, a saber, que el intelecto agente es “imagen” de Dios, tal como el Hijo, i.e.,

ad extra, guiado por la “forma” o “idea” que ha concebido en su mente, las cosas son creadas por Dios bajo la dirección de estos “principios operativos”, y son llevadas al ser (*deductae sunt in esse*) según la virtud efectiva de su omnipotencia divina: “Dios dijo, y se hicieron (*factae sunt*)” (*Génesis* 1, 3-24).⁹⁷ Por el contrario, el intelecto agente emana de su principio de una manera mucho más alta y noble que las restantes cosas producidas por Dios: el *abditum mentis* viene al ser (*processit in esse*) “intelectualmente” según un cierto “flujo formal” de su propia esencia (*secundum quendam formalem defluxum essentiae suae*) a partir de esta esencia suprema y más formal que es Dios, captando así su propia esencia en la medida en que capta la esencia divina.⁹⁸ En verdad, el *abditum mentis* emana de Dios como de su principio, conociéndose a sí mismo, en la medida en que conoce “primeramente” a su principio (*i.e.*, la esencia divina), del cual procede: de este modo su substancia no es sino un cierto “concepto” (*conceptus*) por el cual él conoce e intelige a su propio principio, sin lo cual siquiera podría conocer su propia esencia.⁹⁹ Sucede entonces que el principio a partir del cual fluye o emana, es más interior a este “fondo secreto del alma”, que lo que él mismo lo es a

el Verbo divino, es “imagen” perfecta del *Dios invisible*? Aunque no nos es posible desarrollar ni definir aquí este tema, no nos parece que este sea el caso: no sólo porque Dietrich aclara que se trata de la *ratio* completa y perfecta de “imagen” *in rebus creatis*, sino porque en otro pasaje del *De visione* parece distinguir claramente entre tres modalidades según las cuales alguna cosa es dicha ser *imago* de otra según una “cierta conformidad substancial” –supuesto el origen de una a partir de la otra–, y según una “cierta consubstancialidad” de la “imagen” en relación con el “modelo”, a saber: 1) según la “identidad numérica de la naturaleza o esencia” (*secundum naturae seu essentiae identitatem numeralem*) en las realidades espirituales, principalmente, en los atributos divinos del Hijo, que es dicho ser *imago Dei invisibilis*; 2) según la “identidad de naturaleza (o esencia) según la especie” (*secundum naturae identitatem secundum speciem*) en la generación humana, conforme a la cual se dice que un “hijo” es imagen de su “padre”; y 3) según la “imitación de la conformidad substancial tomada a partir del modo y la propiedad del origen” (*secundum substantialis conformitatis imitationem tractam ex modo et proprietate originis*), según la cual Dios ha hecho al hombre a su “imagen y semejanza” (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.1, (3), 17). En nuestro parecer, se evidencia a partir de esta distinción, que el “intelecto agente” en el hombre no es “imagen” de Dios del mismo modo en que el Hijo (*i.e.*, el Verbo de Dios) es imagen del Padre.

97 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.7, (2), 43: “(...) In productione enim aliarum rerum dixit Deus et factae sunt, et sic secundum effectivam virtutem omnipotentiae suae deductae sunt in esse”.

98 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.7, (2), 43: “Quod quidem tali intellectui convenit secundum rationem suae essentiae et ex modo suae emanationis a suo principio. Emanat enim talis intellectus a suo principio, Deo, altiore quodam et nobiliore modo quam res aliae productae a Deo (...). Talis autem intellectus, de quo sermo est, non modo sic, sicut aliae res, processit in esse, sed secundum quendam formalem defluxum essentiae suae ab illa summa et formalissima essentia, quae Deus est, intellectualiter procedens ab ea et eo capiens suam essentiam, quod intelligit illam summam essentiam.”

99 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.7, (2), 43: “(...) Et sic in sua substantia essentialiter est id, quod est sua sui ipsius intellectione intelligens se ipsum per essentiam suam, quod quidem originaliter et principaliter est ex eo, quod intelligit suum principium. Et sic intellectualiter emanat ab eo ita, quod sua substantia non est nisi quidam conceptus, quo concipit et intelligit suum principium, sine quo nec suam propriam essentiam posset intelligere.”

sí mismo.¹⁰⁰ En términos agustinianos, la trinidad en el *abditum mentis* no es tan sólo imagen de Dios por el hecho de conocerse el espíritu, recordarse y amarse, sino porque puede recordar, conocer y amar a aquel por quien ha sido creado (sin lo cual no podría conocerse a sí mismo): pues conocer, recordar, y amar al principio del cual procede, es, la “substancia” misma del intelecto agente.¹⁰¹

De este modo, el intelecto agente conociéndose a sí mismo por el conocimiento de su propio principio, conoce también la universalidad de los entes,¹⁰² y los abarca en su propio ámbito (como también lo hace el principio del cual procede), pues el intelecto emana de Dios como llevando en sí una “semejanza” (*similitudo*) de todo ente en tanto que ente,¹⁰³ y como constituyendo un *exemplar*¹⁰⁴ de todas las cosas. Como señala Dietrich, es justamente esta característica del *abditum mentis*, otro rasgo que pone en evidencia el modo privilegiado por el que dicho intelecto procede de Dios,

100 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.1.1.7, (3), 43: “(...) Principium enim substantiae suae, a quo intellectualiter fluit, magis intimum est quam ipse talis intellectus sibi ipsi (...)”

101 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.3, (1), 49: “Et infra c. 23: ‘Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit et diligit se, sed quia potest meminisse et intelligere et amare, a quo facta est (...)’”; Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.2.2.4.2.2, (2), 52: “(...) dicitur mens seu homo imago Dei non solum, quia mens sui meminit et se intelligit et amat, sed quia potest meminisse et intelligere et amare eum, a quo facta est.”

102 En efecto, el intelecto agente tiene un “triple objeto” de intelección, existiendo un orden esencial por el cual conoce, en primer lugar y principalmente, al principio del cual procede –y en esto consiste la recepción (*acceptio*) de su propia esencia–, en segundo término, a su propia esencia –en dependencia del modo de inteligir por el cual entiende su propio principio–, y finalmente, el universo de los entes en tanto que entes: “(...) Tria enim invenimus in cognitione eius. Quorum primum et principale est suum principium, a quo procedit intelligendo, in quo consistit suae essentiae acceptio. Secundum est sua essentia, quam intelligit, sub ordine tamen eius modi intelligendi, quo intelligit suum principium (...). Tertium est universitas entium (...)” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 37, (2-4), 175). No obstante, debe aclararse que el intelecto agente, siendo intelecto en acto por esencia, no conoce todo esto por tres actos diferentes, sino que en un mismo e indivisible acto de intelección conoce a su principio, y conociéndolo, se conoce a sí mismo y a la universalidad de los entes: “Quamvis autem tria praedicta attendamus in cognitione intellectus agentis, scilicet suum principium, a quo intelligendo procedit, et suam propriam essentiam et tertio universitatem rerum, hoc tamen non facit tres intellectiones, sed unam solam, sicut etiam suum principium, a quo procedit, uno solo actu cognitionis intelligit se et alia (...)” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 38, (1), 176).

103 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 36, (3), 174: “Ratio autem, a qua procedit intellectus per essentiam in actu eo modo, sicut dictum est supra, non est ita determinati generis seu respectus, sed gerit in se similitudinem totius entis in quantum ens. Et ideo talis intellectus procedit a Deo in similitudinem totius entis in quantum ens et suo ambitu respicit universitatem entium sicut et suum principium, unde procedit. Procedit enim a ratione divina, prout est ratio universitatis entium. Et hoc est essentia eius intellectus sic procedentis.”

104 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.1.3.6., (2), 22: “(...) ipsum idem, cum sit intellectus per essentiam et semper in actu suae intellectionis, est quaedam similitudo et exemplar totius entis in eo, quod ens, secundum quod totum ens secundum omnem sui ambitum sibi intellectualiter praesens est et omnia actu intelligit (...)”. Para más precisiones sobre este tema: *De visione beatifica*, 1.1.4., 28-30.

a la vez que la excelencia de su naturaleza. En efecto, que las restantes cosas procedan de Dios “de acuerdo con la razón” (*secundum rationem*) y en función de una forma ejemplar de un determinado género (como, por ejemplo, “caballo”, “asno”, y así sucesivamente), implica que la entidad de las cosas está limitada a un determinado género o especie, de acuerdo con la *ratio* determinada de la correspondiente forma ejemplar en Dios.¹⁰⁵ En el caso del intelecto agente, en cambio, puesto que procede *a ratione*, no procede según un determinado género o relación, sino como una *similitudo* de todo ente en tanto que ente:¹⁰⁶ y por ello, su entidad –que es esencialmente intelección– no queda reducida a ser (o entender) “esto” o “aquello”, sino a ser (o entender), de algún modo, “todas las cosas” (*ipsum est intellectualiter quodammodo omne ens*).¹⁰⁷ Ésa es la prerrogativa y la excelencia de lo que, frente a las “cosas”, llamamos “espíritu”, en relación con lo cual –afirma Dietrich– se evidencia de modo especial que el *abditum mentis* procede de Dios como su *imago*.¹⁰⁸

2.3. *Abditum mentis: capax Dei* y convertible perfectamente a Él

Ahora bien, una vez que Dietrich ha mostrado que la completa y perfecta imagen de Dios se encuentra en el “fondo secreto del alma” o intelecto agente que Dios ha plantado en nuestra naturaleza, el alemán puede dar razón de las dos últimas tesis enunciadas al comienzo de la primera parte de su *De visione beatifica*, a saber: por un lado, que el intelecto agente, es capaz de Dios (*capax Dei*) de una manera excelente, más íntima, perfecta y

105 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 36, (2), 174: “Res enim aliae ab intellectu procedunt a Deo secundum rationem, quae est forma exemplaris alicuius determinati generis entium, puta equi vel asini et cetera, qua ratione determinatur ens quodcumque ad aliquod determinatum genus vel speciem secundum determinatam rationem talis formae exemplaris in Deo.”

106 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 36, (3), 174: “Ratio autem, a qua procedit intellectus per essentiam in actu eo modo, sicut dictum est supra, non est ita determinati generis seu respectus, sed gerit in se similitudinem totius entis inquantum ens.”

107 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.1.4., (2), 28: “Patet autem hoc ex eo, quoniam intellectus generalis quaedam et universalis natura est secundum proprietatem suae essentiae intellectualis, qua non determinatur ad hoc vel ad aliud tantum intelligendum. Quod manifestum est ex obiecto eius, quod est quiditas non haec vel illa, sed universaliter quaecumque quiditas et ens inquantum ens, id est quodcumque rationem entis habens. Quia igitur eius essentia, quidquid est, intellectualiter est, necesse ipsum intellectum per essentiam gerere in se intellectualiter similitudinem omnis entis, modo tamen simplici, id est secundum proprietatem simplicis essentiae, et ipsum esse intellectualiter quodammodo omne ens.” El intelecto posible, es también de algún modo todas las cosas, sólo que “en potencia”: “(...) Unde in intellectibus, qui infimum gradum tenent in genere intellectualium, dicit Philosophus in III *De anima*, quod intellectus agens est, in quo est omnia facere, possibilis autem, in quo est omnia fieri; quod non esset, nisi intellectus in eo, quod intellectus, esset omnium entium similitudo et quodammodo omnia, quae sunt, et hoc vel secundum potentiam vel secundum actum” (Dietrich de Freiberg, *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectui*, 1.3., (4), 296).

108 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 36, (3), 174: “(...) Et ex hac ratione etiam specialiter patet ipsum procedere a Deo ut imago eius perfecta.”

primordial, y así por encima de todas las fuerzas y facultades que le han sido conferidas al hombre, y por el otro, que el intelecto agente se convierte esencialmente a Dios (*convertitur in Deum*), quedando íntimamente unido a Él. En efecto, el intelecto agente, por emanar del primer principio y ser imagen de Dios, siempre es capaz de Dios por su esencia, en la medida en que, tal como afirma Agustín, según esta trinidad del espíritu profundo, no sólo se recuerda, se conoce y se ama a sí mismo, sino que recuerda, conoce y ama a Aquel por quien ha sido creado:¹⁰⁹ y esto, esencialmente, en la medida en que en que dicho recordar, conocer y amar, constituye la “substancia” misma del intelecto. Por el contrario, Dietrich señala que el “pensamiento exterior” –esto es, el intelecto posible actualizado en sus actos de entender y de amar– no obra por su esencia (*per suam essentiam*), sino por una operación extrínseca y exterior a él (*per extrinsecam et extraneam a se operationem*), y por una “especie” (*per speciem*) que es también extrínseca a su esencia. De allí que sea el intelecto agente o el “fondo secreto del alma” (y no el intelecto posible), lo que es más íntimamente (*intimius*) capaz de Dios, porque lo es por su esencia (*quia per suam essentiam*).¹¹⁰

Dietrich sostiene que de esto se deduce fácilmente la cuarta de las tesis enumeradas: a saber, que el intelecto agente o “fondo secreto del alma” se convierte a Dios por su propia esencia (*convertitur in Deum per suam essentiam*). En efecto, así como emana intelectualmente de su principio por su esencia, del mismo modo, por su propia operación intelectual –que es su esencia y substancia– se convierte intelectualmente hacia este mismo principio.¹¹¹ En este sentido, advierte el alemán, es común a todas las cosas que proceden de Dios, el convertirse hacia su propio principio y el tender a una comunión con él, como si se formara un círculo, tendiendo hacia aquello a partir de lo cual se fluye.¹¹² Apoyándose en una serie de afirmaciones de la *Elementatio theologica* de Proclo, que confluyen en que todo lo que procede

109 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.4., (2), 61: “Ut enim in primo ingressu huius considerationis accipiamus verbum Augustini XIV *De Trinitate* c. 23, dicamus, quod trinitas mentis non propterea est imago Dei, quod meminit sui et intelligit se et diligit se, sed quia potest meminisse, intelligere, amare eum, a quo facta est.”

110 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.4., (3), 61: “Cui accedit etiam ea ratio, videlicet quod id intimius et principalius est et re et operatione, quod est per essentiam, sicut se habet dictus intellectus, inquantum est imago. Id autem, quod operatur homo etiam circa Deum quantum ad exteriorem cogitativam, id est secundum intellectum possibilem factum in actu, intelligendo et amando, non agit hoc nec operatur per suam essentiam, sed per extrinsecam et extraneam a se operationem et per speciem, quae est extrínseca ab essentia sua. Igitur dictus intellectus est intimius capax Dei, quia per suam essentiam.”

111 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.5., (1), 62: “Quartum etiam praeenumeratum ex iam dictis facile apparere potest, videlicet de conversione saepe dicti intellectus in suum principium, a quo intellectualiter fluit: Ut sicut intellectualiter per suam essentiam emanat a suo principio, sic et sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, in idem principium suum convertitur.”

112 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.5., (2), 62: “Est enim hoc proprium universaliter omni naturae descendenti per se ab aliquo principio, ut in ipsum principium convertatur et tendat in eiusdem sui principii communionem quasi quendam circulum faciens, dum tendit in id, a quo fluit.”

de un principio se convierte por esencia hacia aquello de lo cual procede, deseando la comunión y la íntegra unión con él, el dominico sostiene que la cosa, cuando por su procesión a partir de un principio, “se convierte” hacia él, tiende hacia ese mismo principio, según el apetito y según su operación (*secundum appetitum et operationem suam*), de modo que tenga comunión y unión con él.¹¹³ Ahora bien, a partir de lo dicho anteriormente, queda claro para nosotros que la modalidad de la conversión viene regida por el modo de ser esencial de la cosa, y a su vez, por la modalidad de su origen o procesión. Así, mientras que las cosas en general, emanan de su principio como a partir de una “causa eficiente”, y se convierten hacia el principio (como hacia su propio fin) según el apetito y la operación en el orden del ser accidental –esto es, por sus operaciones propias que difieren de sus substancias–,¹¹⁴ sucede al contrario en el caso del intelecto agente o “fondo secreto del alma”. Al fluir “intelectualmente” de su principio, se convierte a Él, no según una operación diferente y posterior, sino por la misma operación intelectual simple (*eadem simplici intellectione*) por la que emana de Dios, y que constituye su propia esencia y substancia. En otras palabras, la emanación por la que el intelecto agente fluye intelectualmente por esencia de su principio, es, la misma conversión intelectual hacia el mismo principio.¹¹⁵

Queda claro entonces, que el ascenso del hombre a Dios en función de

113 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.5., (5), 62: “Secundum dicta igitur rem per se procedentem ab aliquo principio converti in idem principium est secundum appetitum et operationem suam tendere in idem ipsum suum principium, ut communionem sui habeat et ad ipsum colligationem.”

114 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.5., (6), 63: “(...) In quo etiam differt ipsius talis emanatio et conversio ab emanatione et conversione aliarum rerum, quae secundum unum modum, scilicet quantum ad constitutionem suae substantiae, emanant a suo principio tamquam a causa efficiente, convertuntur autem in idem suum principium tamquam in finem per suas proprias operationes differentes a substantia sua.” También: “(...) necessarium est, quod eo ordine, quo dicti intellectus procedunt a primo principio, quod eodem ordine in ipsum convertantur sicut in ultimum finem eo, quod eorum processio a primo principio et eorum in ipsum conversio est eadem, quia intellectualiter et procedunt et convertuntur utrique eorum quantum ad gradum et perfectionem suae naturae et naturalem sui operationem. Non sic in aliis entibus, in quibus non sunt idem processio et conversio in suum principium primum, ut praemisum est” (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 2.1., (5), 64).

115 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 1.5., (6), 62: “Secundum hoc igitur substantia, quae est intellectus per essentiam semper in actu, qualis est intellectus, de quo agitur, quia per essentiam intellectualiter procedit a Deo, etiam sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, semper convertitur in Deum ita, ut eius emanatio, qua intellectualiter emanat per essentiam a suo principio, sit ipsius in ipsum principium intellectualis conversio. Non enim primo ab ipso procedit et postea alio respectu seu operatione in ipsum convertitur, sed eadem simplici intellectione, quae est essentia eius.” Sobre este punto, afirma K. Flasch: “(...) Als *imago* ist der Intellekt *perfecta similitudo Dei*, nimmt er sein Sein tätig immer aus der Ewigkeit entgegen, ist er wesentlich, nicht zufällig, nicht passiv *capax Dei*. Das heißt aber: Es ist diesselbe Aktivität des Intellekt, kraft derer er emaniert, durch die er auch immer zurückkehrt: Wenn die Emanation seine eigene wesenhafte Tätigkeit ist, dann ist es auch seine *conversio*” (“*Converti ut imago*. Rückkehr als Bild: eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45.1-2 (1998): 130–150, 136).

la consideración de su “conversión inmediata” (relativa al grado de participación de una cosa en las bondades divinas), se realiza en el hombre a través del intelecto agente, que constituye lo más noble y supremo que Dios ha plantado en su naturaleza.¹¹⁶ No obstante, en el comienzo de nuestro trabajo nos hemos referido a una segunda consideración, que plantea una “conversión mediata” del hombre a Dios, por asimilación de lo inferior a lo superior. Y hemos adelantado que, en el caso particular del ser humano, el principio superior de “asimilación” que se encuentra en su propia substancia, “es” su propia substancia, y lo constituye el intelecto agente. Aunque no nos es posible desarrollar aquí en profundidad este tema, sí queremos dejar señalado al menos, los rasgos esenciales de dicha asimilación, en lo que se refiere al intelecto posible (capacidad intelectiva inferior en el hombre), tanto en esta vida (*in hac vita*) como en la otra (*in illa vita*). En ambos casos, el responsable de la asimilación a Dios es el intelecto agente. En efecto, en lo que se refiere a esta vida, y así según el “orden natural”, al diferenciar el intelecto agente del posible, hemos insinuado que el intelecto agente se relaciona con el posible como el “principio activo” (*principium activum*) respecto de un “substrato material” (*ad subiectam materiam*): pues mientras el intelecto posible es “todas las cosas inteligidas en potencia”, pudiendo llegar a ser (*feri*) todas ellas en acto, el intelecto agente es capaz de “producir” (*facere*) todas las cosas inteligibles (en acto),¹¹⁷ teniendo así el intelecto posible una relación de dependencia respecto del intelecto agente en razón del acto que actualiza al intelecto posible.¹¹⁸ Esto es lo que indicábamos cuando sosteníamos que el intelecto agente, tiene razón de “causa eficiente” o “principio actualizante” respecto del pensamiento exterior, en la medida en que el pensamiento exterior procede del intelecto agente en razón de su acto efectivo.

En otras palabras, en función del grado de naturaleza del intelecto agente (que se encuentra en un punto intermedio entre Dios, que es acto puro, y el intelecto posible, que es un ente en potencia), las bondades de las perfecciones intelectuales (*bonitates intellectualium perfectionum*) del intelecto agente descenden (*descendant*) en el intelecto posible, como el principio activo

116 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 4.1., (3), 105: “Copulatio igitur nostri summa et ultima et immediata ad Deum fit per intellectum agentem, tum quia gradu naturae supremum nostri est, tum quia maxime Deo simile et ea similitudine, quae est imago Dei, quae prae omnibus, quae in nobis sunt, maxime in eo relucet, ut supra latius ostensum est, tum etiam quia eius intellectualis operatio est essentia eius et secundum hoc quidquid est et operatur, totum est et operatur per suam essentiam.”

117 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 2.1., (2), 63: “(...) Intellectus enim agens se habet ad possibilem sicut principium activum ad subiectam materiam, in quantum intellectus possibilis consideratur ut ens potentia omnia intellecta, in quo est possibile omnia fieri. Intellectus autem agens potens est omnia facere intellecta.”

118 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 2.1., (3), 63: “(...) intellectus possibilis factus in actu secundum eundem actum stat sub ordine dependentiae ad ipsum intellectum agentem actu facientem intellectum possibilem in actu.”

desciende en el substrato material, y el agente descende en el paciente.¹¹⁹ De esta manera, Dietrich agrega que es por intermedio del intelecto agente (*mediante intellectu agente*) que el intelecto posible procede intelectualmente hacia el acto y hacia la perfección de su operación propia (*procedit in actum et perfectionem suae propriae operationis*), quedando así su esencia constituida en el ser (*in esse*) en cuanto a su acto formal esencial, que es la especie inteligible o la intelección actual de la misma.¹²⁰ Y así, en consecuencia, es por el mismo proceso (por el que “adviene” al ser), que se da su conversión (*conversio*) hacia el primer principio por intermediación del intelecto agente (*mediante intellectu agente*), en tanto que las reglas eternas y la verdad inmutable, presentes en el *abditum mentis*, brillan por su mediación en el intelecto posible, a través de lo cual el mismo intelecto posible es convertido hacia el primer principio de todas las cosas, que es Dios.¹²¹ Así pues, es claro que es gracias a la mediación del intelecto agente (en el “orden superior” de nuestra naturaleza humana) que las perfecciones intelectuales son comunicadas al intelecto posible (en el “orden inferior”), y que, en virtud de ese mismo acto por el cual procede el pensamiento exterior –según su modo propio y naturaleza propia–¹²², éste se convierte a Dios en esta vida presente.

Ahora bien, es en la prometida vida futura de absoluta felicidad con Dios que llamamos *visio beatifica*, en la que nosotros los hombres estaremos perfectamente convertidos a Él: dicha *conversio* –por la que el hombre verá a Dios *per essentiam*–, hemos establecido, no puede ser realizada plenamente sino por el intelecto agente.¹²³ Pero es al hombre entero al que le ha sido prometida tal visión y felicidad. Por ello, la unión definitiva del hombre con

119 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 2.1., (5), 64: “Quoniam igitur intellectus agens naturali ordine medius est inter Deum, qui est purus actus, et intellectum possibilem, qui est ens potentia et nihil eorum, quae sunt, antequam intelligat, medius, inquam, et naturae gradu et in quantum bonitates intellectualium perfectionum mediante ipso naturali ordine descendunt in intellectum possibilem sicut a principio activo in subiectam materiam et ab agente in passum (...)”

120 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 2.1., (6), 64: “Igitur sicut mediante intellectu agente intellectus possibilis intellectualiter procedit in actum et perfectionem suae propriae operationis, in quo et eius essentia constituitur in esse quantum ad actum suum formalem sibi essentialem, qui est species intelligibilis seu actualis intellectio eius (...)”

121 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 2.1., (6), 64: “(...) sic eodem processu est conversio eius in primum principium mediante intellectu agente, quia primo gradu et ordine regulae aeternae et incommutabilis veritas praesentes sunt abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens, quo mediante fulgent in intellectu possibili, quo et ipse conversus est in primum omnium principium, quod est Deus.”

122 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 2.1., (5), 64 : “(...) necessarium est, quod eo ordine, quo dicti intellectus procedunt a primo principio, quod eodem ordine in ipsum convertantur sicut in ultimum finem eo, quod eorum processio a primo principio et eorum in ipsum conversio est eadem, quia intellectualiter et procedunt et convertuntur utrique eorum quantum ad gradum et perfectionem suae naturae et naturalem sui operationem.”

123 Así lo expresa K. Flasch: “(...) Dietrichs Traktat ist geschrieben, um die Beseligung des Menschen zu erklären. Er sagt: Nur die Theorie des *intellectus agens* macht Beseligung begreiflich. Der tätige Intellekt ist *essentialiter capax Dei* (...)” (“*Converti ut imago...*”, 139).

Dios, será efectuada por intermediación del intelecto agente de modo tal que se realice, no para una “parte” del hombre, sino para el hombre completo, según la “totalidad de su substancia” (*secundum totalitatem suae substantiae*): y esto es posible, no sólo porque (cada) intelecto agente es la “substancia” misma de cada hombre particular –existiendo cada individuo *maxime et potissime* en virtud de su operación más potente que es su intelecto por esencia, y así teniendo cada hombre, en su propio interior, el principio de su perfecta asimilación a Dios–,¹²⁴ sino porque ese “fondo secreto” quedará unido al hombre en la *vita beata* de un modo especial, al que no tiene acceso en esta vida temporal. En efecto, el dominico rechaza por un lado la idea de un único y común intelecto agente separado (del cual cada hombre individual participaría)¹²⁵ –sosteniendo que existe un intelecto agente singular para cada hombre particular, de modo que hay tantos intelectos agentes como hombres individuales hay–¹²⁶ y por el otro, como hemos visto, rechaza la idea de que el intelecto agente sea simplemente un “accidente”

124 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 2.3., (12), 67: “Igitur secundum praedicta maxime et potissime est homo propter operationem, quae est intellectus per essentiam. Igitur per ipsam talem intellectus propriam operationem maxime et immediate homo habet uniri Deo in illa beata visione. De modo autem, quo talis operatio communicatur homini, ut sit hominis secundum totalitatem suae substantiae, infra ultimo articulo est agendum.”

125 En efecto, sostiene Dietrich que, si intelligr es en cierto modo “vivir” (a saber, vivir en grado sumo), un viviente difiere de un no viviente en la medida en que el primero posee dentro de sí el principio de su propio movimiento. Ahora bien, puesto que el principio de esta vida intelectual es el intelecto agente, capaz de producir todas las cosas inteligibles en acto, luego el intelecto agente necesariamente constituye el principio intrínseco y propio de tal vida: “Supponimus enim intelligere esse aliquantulum, immo summe, vivere, sicut etiam praemissum est. Vivum autem a non vivo differt in habendo in se principium sui motus. Istius autem vitae principium est intellectus agens, in quo est omnia facere secundum Philosophum. Ergo intellectus agens est intrinsecum principium et proprium talis vitae” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 13, (2), 155). Por esta razón, si el intelecto agente fuese común a varios individuos, no sería el principio intrínseco y propio del movimiento de cada cosa, ya que no sería intrínseco “según la substancia”, sino tan sólo en cuanto a su efecto, lo cual no es suficiente para que algo constituya y sea llamado “principio de vida”: “Non autem esset intrinsecum principium motus et per consequens nec proprium, si esset communis pluribus individuis, quia non esset intrinsecum secundum substantiam, sed solum secundum effectum, quod non sufficit ad hoc, quod aliquid dicatur et sit principium vitae (...)” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 13, (3), 155).

126 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 13, (1), 155: “(...) intellectus agens est singulus singulorum et unus uniuscuiusque, secundum singulos homines multiplicatus et numeratus.” Y también: “Sic ergo patet intellectum agentem esse singulum singulorum hominum et numerari secundum numerationem eorum et esse vere individuum (...)” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 19, (4), 159). Acerca del carácter “individual” del intelecto agente, consultar: B. Mojsisch, “Die naturhafte Individualität des tätigen Intellekts”, en *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Hamburg: Meiner, 1977), 54–58. Sobre la distinción que habría afirmado Dietrich entre “singularidad” e “individualidad”, ver: Suarez-Nani, *Les Anges et la Philosophie...*, 56–70, esp. 67. Sobre el intelecto agente como “principio de individuación” en los seres “personales” o “espirituales”, ver: Juan F. Sellés, “El intelecto agente...”, 91; Dietrich de Freiberg (1250–1310/20) (*Teodorico el Teutónico*). *Claves filosóficas de un maestro medieval olvidado* (Pamplona: Cuadernos de Anuario filosófico, 2011), 23–24.

del sustrato “alma humana”. Al contrario, el *abditum mentis* constituye la misma “substancia” del hombre (i.e., de cada hombre), y es, en este sentido, la causa (eficiente) esencial intrínseca (*sicut cor in animali*) de la substancia o esencia del alma humana racional¹²⁷ y de sus operaciones de la vida intelectual.¹²⁸ En efecto, Dietrich argumenta que, puesto que un ser animado difiere de un no-viviente –en la medida en que tiene en sí mismo el principio de su propio movimiento–, y la vida más alta de un viviente racional es la vida intelectual, entonces, se puede afirmar que el alma racional vive de acuerdo con la operación intelectual del “intelecto posible”. En consecuencia, es necesario afirmar que el alma racional tiene el principio de esta vida en su propio interior. Y este principio no es sino el “intelecto agente”.¹²⁹ El intelecto agente es así, en esta vida temporal, causa “eficiente”¹³⁰ de la substancia del alma, y de sus operaciones propias en el orden del “pensamiento (intelectual) exterior”.

Aunque en estas páginas no nos es posible examinar en profundidad el sentido de las afirmaciones relativas tanto a la “relación” del intelecto agente con el

127 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 2, (1), 147: “Ex hoc autem ulterius deducitur ratio et ostenditur, quod intellectus agens est principium causale ipsius substantiae animae, principium, inquam, secundum substantiam aliquo modo intrinsecum sicut cor in animali.” Acerca de la relación del intelecto agente con el alma humana en Dietrich, ver: B. Mojsisch, “Der tätige Intellekt in seiner Relation zur Seele”, en *Die Theorie des Intellekts...*, 47–58. Sobre su distanciamiento, en este punto, de la doctrina de Alberto Magno y Tomás de Aquino, afirma Führer: “Dietrich departs from the teaching of both Albert and St. Thomas Aquinas when he maintains that the agent intellect is the intrinsic causal principle of the soul’s very substance (...). St. Thomas had taught that the powers of the soul, including the intellect, flow from the essence of the soul, as from their principle” (“The agent intellect in the writings...”, 74–75).

128 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 12, (1), 155: “Patet igitur ex praemissis, quod intellectus agens est causale principium intrinsecum in anima, non solum quantum ad operationes eius intellectuales, sed etiam quantum ad essentiam animae, sicut cor in animali.” Y también: “Huic autem discursivae cognitioni in homine praeest ipse intellectus agens non solum quoad hoc, ut ipse sit determinatum intrinsecum principium individualis substantiae animae, sed etiam eius rationalis cognitionis (...).” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 17, (3), 158).

129 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 7, (2), 150–151: “Manifestum est, quod vivum a non vivo differt in habendo in se principium sui motus. Alioquin non dicerentur res animatae magis vivere quam inanimatae. Est autem summa vita animae rationalis vivere secundum intellectum et intellectualiter. Ergo oportet in se habere huius vitae principium, quod non est aliud quam intellectus agens, quem necessarium est intraneum esse animae rationali, si anima rationalis debet dici vivere secundum operationem intellectualem intellectus possibilis.”

130 Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 8, (5), 152: “Sic ergo intellectus agens non habet rationem causae respectu animae, nec secundum materiam nec secundum formam, sed nec secundum rationem finis, quod nobis valeat ad propositum. Finis enim non est executivus ad constituendum rem in esse, sed tantum perfectivus rei iam constitutae ab alio principio vel principio alterius rationis in principiando, puta secundum rationem efficientis. Finis enim non est essentia rei sic, quod sit ipsa res secundum causam. Quamvis enim finis sit nobilior ipsa re, cuius est finis, non tamen secundum rationem finis prae habet essentiam talis rei nobiliore modo, quam eadem res sit in se ipsa, quod proprium est causae efficientis.” También: “(...) Intellectus iam dictus continet essentiam animae efficiendo (...).” (Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*, II, 11, (3), 154).

alma humana racional, como con el intelecto posible, y mucho menos aún, con las restantes facultades del alma humana en su vinculación con el cuerpo (y así, con el compuesto hilemórfico “alma-cuerpo”), bastan estas breves líneas para dejar asentado que, en esta vida, el *abditum mentis* opera como instrumento de “conversión” y “asimilación” del alma humana en sus operaciones intelectuales, a modo de “causa eficiente” intrínseca. Por el contrario, subrayando una vez más el papel de “mediación” del orden superior en comunicación con el orden inferior,¹³¹ Dietrich afirma que en la futura vida *beata* el intelecto agente se unirá a nosotros inmediatamente como una “forma”¹³² (lo cual adviene, no según la necesidad del orden de la providencia natural, sino en virtud de la gracia¹³³ de

131 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 4.1., Prooemium, (2-3), 105: “Ostensum est enim supra, quod ipse talis intellectus, quem Augustinus ponit in abdito mentis, est supremum et nobilissimum, quod Deus in natura nostra plantavit. Secundum legem autem divini ordinis in dispositione entium inferiora secundum sui supremum tangunt superiora et copulantur eis secundum sui ad ipsa assimilationem (...) Copulatio autem per similitudinem. Similitudo ergo primorum submissi ordinis ad ultima superlocati. Copulatio igitur nostri summa et ultima et immediata ad Deum fit per intellectum agentem (...)”

132 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 4.3.2., (5), 114: “Et quia intellectus agens in ordine intellectuum separatorum, si qui sunt, est ultimus in ordine ad nos et immediatus, necessarium est in ea unione, quae est intellectus separati ad nos, ipsum immediate uniri nobis ut formam quoad intellectum nostrum possibilem factum in actu, et hoc ratione immediationis, quae attenditur inter hos duos intellectus, et sic intelligemus ea intellectione, qua ipse intellectus agens intelligit, scilicet per suam essentiam. Et hoc est, quod philosophi dicunt intellectum adeptum.” En efecto, tal como lo explica Flasch, el intelecto agente –que es siempre feliz en sí mismo– extiende su beatitud eterna y perdurable al hombre entero, deviniendo la “forma” del intelecto posible, y de todo aquello que cae bajo el dominio de este último en el orden de lo temporal: “(...) Er ist in sich immer selig, er wird es nicht erst, denn er wird zu gar nichts, was er nicht schon wäre. Die formelle, den ganzen Menschen umfassende Beseligung kann nur darin bestehen, daß der tätige Intellekt sein ewiges Beseligte sein ausdehnt, daß er den Unruhebereich in sich hineinnimmt, und zwar mittels der Instanz, die ihm am nächsten steht, weit an Rang unter ihm, die ihn aber mit der Welt des Werdens und der Zufälle verbindet, mittels des intellectus possibilis. Die bleibende, ewige beatitudo, die Dietrich auch die *ultimata perfectio beatitudinis* nennt und die er vom Zustand des gegenwärtigen Lebens als *illa vita* wohl unterscheidet, in der wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, besteht darin, daß der *intellectus agens* zur forma des *intellectus possibilis* wird und damit zu Forma alles dessen, was vom intellectus possibilis an Zeitbezogenem geregelt wird. Der intellectus agens ist das Prinzip des intellectus possibilis (...). Der Glanz, der jetzt im *abditum mentis* scheint, wird dann offenbar werden, denn er teilt sich dem ganzen Compositum mit, das der Mensch ist (...)” (“*Converti ut imago...*”, 139–140).

133 Tal como advierte K. Flasch, la doctrina de la gracia (en Dietrich) se inscribe en el marco de la actividad del “pensamiento exterior” en conexión con las cosas del mundo. En este sentido, sólo el intelecto posible tiene necesidad de un perfeccionamiento exterior de naturaleza accidental, y así él sólo se encuentra abierto a la “gracia”: por el contrario, esta ayuda divina no puede ser aplicada al intelecto agente, que no requiere ni es capaz de recibir ningún tipo de perfeccionamiento añadido, puesto que se encuentra “ya” en la meta (“*Converti ut imago...*”, 140). En otras palabras: “(...) Dietrich hat seinen Traktat *De visione beatifica* eröffnet mit der These, die Gnade berühre nur die similitudo-Seite der mens, nicht ihre imago-Seite; die Gnade sei notwendig für die Regelung der Außenweltbeziehungen der mens; sie hat keinen Einfluß auf die substantielle Tätigkeit, die der aktive Intellekt darstellt, der allein *imago* ist. Als imago sind wir wahres Wesen, keiner akzidentellen Disposition fähig, sagte Dietrich” (“*Converti ut imago...*”, 148).

Dios y de los buenos méritos).¹³⁴ Así pues, estando el intelecto posible actualizado en cuanto a su supremo y último límite (de modo que pueda alcanzar al intelecto agente según el límite más bajo de éste),¹³⁵ existirá una inmediación tal entre los dos intelectos (i.e., el agente y el posible), que ambos, como si estuvieran unidos según la razón de “forma” y “materia”, se fundirán en una sola operación de visión de Dios *per essentiam*.¹³⁶

Conclusión

A través del recorrido que hemos efectuado a lo largo de estas páginas, hemos buscado poner de manifiesto la radical centralidad que tiene el *intellectus agens* o *abditum mentis* en la estructura de la naturaleza humana. Para esto, hemos intentado definir su *status* ontológico, no sólo mediante una descripción precisa de las notas o atributos que lo caracterizan como tal

134 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 4.3.2., (3-4), 114: “(...) Unde possibile, immo rationabile est hunc superiorem fieri formam huius inferioris. Et dico rationabile esse hoc et non dico necessarium esse, quia huiusmodi non fit ex necessitate ordinis, qui attenditur in providentia naturali, sed contingit ex sola Dei gratia et bonis meritis, quod pertinet ad ordinem voluntariae providentiae, qui est complementum et consummatio ordinis providentiae naturalis, quem duplicem ordinem in universo distinguit Augustinus VIII *Super Genesim*.” En efecto, la unión del intelecto agente –como “forma”– con el intelecto posible, no acontece ni en esta vida presente, ni en aquellos que están separados de la dicha eterna (i.e., los condenados): “Patet etiam ex praehabitis, quare nunc in statu huius vitae non intelligimus per saepe dictum intellectum agentem nec hi, qui ab illa beata vita separati sunt. Ipsi enim talibus, qui ab illa beata vita alieni sunt, nobis quoque, qui degimus in hac vita, non unitur ut forma (...)” (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 4.3.3., (14), 122). Fascinante y de suma coherencia resulta esta doctrina que sitúa la “segunda muerte” (i.e., la condenación eterna) en la “separación” del “alma” (en su “pensamiento exterior”) y el “espíritu” (o intelecto agente). En efecto, si el infierno consiste en la pérdida (i.e., “privación”) del bien infinito que es Dios, en la medida en que el intelecto agente no se una como “forma” al intelecto posible del hombre (destinado a la visión y posesión de Dios en la bienaventuranza), éste mismo quedará excluido de la visión beatífica (penando el alma por su imposibilidad de acceder al bien que “naturalmente” desea). Esta doctrina pareciera tener un aire de semejanza con la concepción de algunas antropologías cristianas de formulación tripartita o tridimensional. En este sentido, no podemos dejar de reparar en la siguiente afirmación de S. Magnavacca: “(...) en muchos de los primeros autores cristianos, el *spiritus* constituye una instancia del hombre que tiene entidad y que es realmente distinta de los demás, o sea, del alma y del cuerpo. (...) Más aún, se tendió a considerar que, así como el alma da vida al cuerpo, el espíritu vivifica al alma, de manera que la “segunda muerte” –mentada entre otros por Francisco de Asís en su *Cántico del Sol*– alude no a la separación de alma y cuerpo, sino a la de espíritu y alma, aludiendo así a la condenación de ésta” (*Léxico técnico...*, 654).

135 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 4.3.2., (7-8), 115: “Oportet enim intellectum possibilem fieri in actu secundum se. Alioquin non posset recipere dictam unionem saepe dicti intellectus, cum quantum ad id, quod est pure intellectuale in ipso, sit ens possibile et pura possibilitas, ut supra dictum est. Item necessarium est ipsum fieri in actu quantum ad supremum et ultimum limitem secundum genus suae intellectionis, ut secundum sui supremum appropinquet intellectibus separatis secundum sui infimum, quod est intellectus agens.”

136 Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 4.3.2., (12), 116: “(...) unite secundum rationem formae et materiae [tendant] in idem obiectum (...)”; “Sic ergo se habet circa saepe dictos intellectus, videlicet agentem et possibilem, in illa beata visione ratione sui ordinis et immediationis qualitativi respectus alterius ad alterum, quo uniuntur in una operatione visionis Dei per essentiam (...)” (Dietrich de Freiberg, *De visione beatifica*, 4.3.4., (12), 124).

(particularmente en confrontación con el intelecto posible), sino también mediante un examen del peculiar modo en que dicho intelecto “procede” de Dios, y “retorna” a Él. En esto se ha mostrado, no sólo que las actividades de “recordar”, “entender” y “amar” constituyen para Dietrich la misma “substancia (subsistente)” del hombre –de modo que el hombre “es”, en un cierto “estrato” (a saber, el “fundante”), su mismo “acto” de “recordar”, “entender” y “amar”–, sino que “eso” que el hombre “es” en lo profundo y oculto del alma (*in abditum mentis*), i.e., “espíritu”, no se constituye ni queda definido como tal sino en su “referencialidad esencial” al Primer Principio del cual procede, i.e., Dios. Esto significa que la “actividad intelectual” que el hombre “es” en su “centro”, no es una pura actividad, vacía de contenido, sino una “actividad” que se mira a sí misma y a las restantes cosas en la medida en que “se vuelve” hacia Dios. Dios, de quien el *abditum mentis* procede como “imagen” según un cierto “flujo formal” de la misma esencia divina, es “El espejo” en el cual el hombre se mira y se encuentra a sí mismo, de una manera que le es intrínsecamente constitutiva.

En estas breves páginas, nos resulta imposible resumir la importancia y el interés histórico y filosófico que han suscitado y aún suscitan estas tesis de Dietrich en torno al intelecto, tanto en el orden de su aplicación al terreno teológico,¹³⁷ como en el orden de la gnoseología¹³⁸ o en el de la ontología.¹³⁹ No obstante, desde el punto de vista antropológico, que es el que aquí hemos adoptado, nos permitimos al menos señalar dos puntos en los que

137 Ver, por ejemplo, en relación con la solución de Dietrich relativa a la cuestión de la “visión beatífica” y su crítica no sólo a la posición de Tomás de Aquino, sino a la de otros autores parisinos de su época: Anne-Sophie Robin, “L’antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le *De visione beatifica*”, en *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, (eds.) J. Biard, R. Imbach, D. Calma (Turnhout: Brepols, 2009), 165–191. La autora retoma también las tomas de distancia de Dietrich en cuestiones de noética y ontología. Asimismo, remitirse a: “Introduction”, en Dietrich de Freiberg, *Oeuvres choisies II, La vision béatifique*, Texte latin traduit et annoté par Anne-Sophie Robin Fabre avec la collaboration de Ruedi Imbach (Paris: Vrin, 2012), 11–61.

138 Ver, por ejemplo, en relación con la naturaleza “constitutiva” del intelecto: V. Decaix, *Constituer le réel: Noétique et métaphysique chez Dietrich de Freiberg* (Paris: Vrin, 2021). La autora discute allí, entre otras cosas, la interpretación –defendida inicialmente por K. Flasch, aunque luego atenuada– de la doctrina noética de Dietrich en línea con el idealismo trascendental kantiano (“Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg”, *Kant Studien* 63 (1972): 182–206). Para una lectura “realista” del pensamiento noético de Dietrich, ver: J. F. Sellés, *Dietrich de Freiberg. Claves filosóficas...*, 14 y ss, 37 y ss).

139 Consultar, por ejemplo, los trabajos de B. Mojsisch en torno a la novedosa noción acuñada por Dietrich de *ens conceptionale*, que refiere a una cierta “categoría” de ente (cuya esencia es la de “entender”), y que se opone al ente real “natural” (dividido en la substancia y los nueve accidentes): “Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des *ens conceptionale* bei Dietrich von Freiberg”, en *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, (ed.) K. Flasch (CPTMA, Beiheft 2) (Hamburg: Meiner, 1984), 95–105; “Die Theorie des Bewußtseins (*ens conceptionale*) bei Dietrich von Freiberg. Aristoteles-Rezeption und Aristoteles-Transformation im 13. Jhdt”, en *Per perscrutationem philosophicam, Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, (dir.) A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro, (CPTMA, Beiheft 4) (Hamburg: Meiner, 2008), 142–155.

esta doctrina del *intellectus agens* tiene gran atractivo y relevancia. Así, en cuanto a la consideración de la “naturaleza humana”, resulta estimulante la concepción de una constitución tripartita del hombre (“cuerpo”-“alma”-“es-píritu”) que, a la vez que abraza al hilemorfismo cuerpo-alma, se despega de la doctrina “árabe” de un único intelecto “separado”. Por otra parte, en cuanto a la comprensión de la “persona humana”, descolla la tesis de la singularidad del intelecto agente en cada individuo humano, planteando nuevamente la pregunta acerca del “principio de individuación” en el hombre y el debate acerca de la raíz de la dignidad personal.¹⁴⁰ Por supuesto, estas tesis involucran una serie de cuestiones, tensiones y dificultades de gran envergadura que escapan al objeto de nuestra actual presentación: no obstante, queremos aquí dejar asentado su interés e importancia filosófica, esperando poder volver sobre ellas en futuros trabajos.

140 En efecto, para J. F. Sellés, el intelecto agente individual, tal como ha sido concebido por Dietrich, requiere ser colocado a nivel del “acto de ser” humano, o de la “persona” creada. Si así lo hubiese hecho el alemán, “habría superado al tomismo en su misma línea antropológica” (“El intelecto agente...”, 84, nota nº 20): “Si este pensador hubiese retomado la distinción real tomista entre acto de ser y esencia hubiese podido afirmar una gran verdad: que el intelecto agente equivale al *actus essendi*, mientras que el alma (que mira a animar lo inferior a ella) conforma la *essentia hominis*” (90). [Ver en este volumen la discusión en torno a esta identificación –“intelecto agente/ *actus essendi*”– en el capítulo de Diego Bacigalupe]. Esta sugerente e interesante tesis del español sobreentiende la tesis de que “el ‘acto de ser’ en el hombre es la *persona humana*” (“Dietrich de Freiberg...”, 10), y que allí radica su dignidad de “imagen divina”. Sin embargo, otras miradas se distancian de esta postura: en efecto, para un sector del tomismo contemporáneo, al que pertenecen autores como S. Brock, L. Dewan y R. A. te Velde, la raíz de la dignidad personal no estaría constituida por el *esse*, sino al contrario, por la “naturaleza racional” de la persona, concretamente por la forma que es el alma espiritual, gracias a la cual el *esse* humano es individualizado y deviene un *esse* “personal” (Liliana B. Irizar, Santiago Castro, “El ser, la forma y la persona: sobre la raíz ontológica de la dignidad humana”, *Tomás de Aquino. Revista Lasallista de Investigación* 10.2 (2013): 128–150). No podemos tratar aquí esta importantísima y complejísima discusión (que implica –entre otras cosas– haber zanjado la difícil cuestión acerca de la distinción real entre la “esencia” y el “ser”, y acerca de la “naturaleza” de los “principios” distinguidos), pero queríamos al menos dejarla señalada, con la expectativa de poder abordarla en futuros trabajos.

Bibliografía

Fuentes

- Dietrich von Freiberg. *Opera omnia* (bajo la dirección de K. Flasch). *Schriften zur Intellekttheorie*, Introducción de K. Flasch, (ed.) B. Mojsisch, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975.
- *De visione beatifica*, ed. B. Mojsisch, 13–124.
- *De intellectu et intelligibili*, ed. B. Mojsisch, 137–210.
- Opera omnia*, (bajo la dirección de K. Flasch). *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, Introducción de K. Flasch, (eds.) R. Imbach, M. R. Pagnoni-Sturlese, H. Steffan, L. Sturlese, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.
- *De ente et essentia*, ed. R. Imbach, 25–42.
- *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatorum*, ed. H. Steffan, 161–260.
- *De dotibus corporum gloriosorum*, ed. Loris Sturlese, 266–289.
- *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, ed. Maria Rita Pagnoni-Sturlese, 299–342.
- *De intelligentiis et motoribus caelorum*, ed. Loris Sturlese, 351–369.
- Opera omnia*, (bajo la dirección de K. Flasch). *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, Introducción de K. Flasch, (eds.) J.-D. Cavigoli, R. Imbach, B. Mojsisch, M. R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.
- *De animatione caeli*, ed. L. Sturlese, 9–46.
- *De accidentibus*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, 53–90.
- *De origine rerum praedicamentaliū*, ed. L. Sturlese, 135–202.
- *De mensuris*, ed. R. Rehn, 213–248.
- *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, 293–315.
- Opera omnia*, (bajo la dirección de K. Flasch). *Schriften zur Naturwissenschaft*, Introducción de L. Sturlese, (eds.) M. R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese, W. A. Wallace, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 4. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- *De luce et eius origine*, ed. Rehn, 9–24.
- Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, qq. 1–49. En *Opera omnia* IV. Romae: Typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, 1888.

Bibliografía secundaria

- Backes, A. Jakob. “Der Geist als höherer Teil der Seele nach Albert dem Grossen”. En *Studia Albertina: Festschrift für B. Geyer zum 70. Geburtstag*, (ed.) H. Ostlender, 52–67. Münster: Aschendorff, 1952.
- Calma, D. “La connaissance réflexive de l’intellect agent. Le ‘premier ave-

- rroïsme' et Dietrich de Freiberg". En *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, (eds.) J. Biard, R. Imbach, D. Calma, 63–105. Turnhout: Brepols, 2009.
- Campelo, M. "Hacia una teoría agustiniana del conocimiento". *Augustinus* 6 (1961): 465–490.
- Colli, A. *Tracce Agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*. Roma: Marietti, 2010.
- "Introduzione". En Teodorico di Freiberg, *L'origine della realtà predicamentale*, trad. A. Colli, 5–58. Milan: Bompiani, 2010.
- "Intellectus agens als abditum mentis. Die Rezeption Augustinus in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg". *Theologie und Philosophie* 86.3 (2011): 360–371.
- Counet, J.-M. *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*. Paris: Vrin, 2000.
- D'Amico, C. "El neoplatonismo medieval frente al neoplatonismo tar-do-antiguo. Una reflexión historiográfica". En *Cristianismo y He-lenismo en la filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, (ed.) Silvana Filippi, 259–267. Buenos Aires: Paideia, 2009.
- De Libera, A. "Chapitre V: Thierry de Freiberg". En *La Mystique rhénane*, 163–229. Paris: Cerf, 1999.
- *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*. Paris: Vrin, 2005.
- Decaix, V. "Structure et fonction de la causalité essentielle chez Dietrich de Freiberg". *Chôra* 12 (2014): 171–188.
- *Constituer le réel: Noétique et métaphysique chez Dietrich de Freiberg*. Paris: Vrin, 2021.
- Dodds, E. R. "Introduction", "Commentary". En Proclus, *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction, and commen-tary by E. R. Dodds (2nd Ed.), ix–xlv, 187–310. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Flasch, K. "Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funk-tion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg". *Kant Studien* 63 (1972): 182–206.
- "Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem gött-lichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg". En *Abendländische Mystik im Mittelalter*, (dir.) K. Ruh, 125–134. Stuttgart: Metzler, 1986.
- "Converti ut imago. Rückkehr als Bild: eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45.1-2 (1998): 130–150.
- *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*. Frankfurt: Klostermann, 2007.
- "Chapitre III. Dietrich de Freiberg: une nouvelle métaphysique". En *D'Averroès à Maître Eckhart, les sources arabes de la 'mystique' alle-mande*, 87–123. Paris: Vrin, 2008.
- Führer, M. L. "The agent intellect in the writings of Meister Dietrich of

- Freiberg and its influence on the Cologne School”. En *Dietrich of Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft*, (eds.) K. H. Kandler, B. Mojsisch, F. B. Stammkötter, 69–88. Amsterdam: Grüner Verlag, 1999.
- Imbach, R. “Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d’Aquin? Remarques sur le *De accidentibus*”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Separatum)* 45 (1998): 116–129.
- “Chronique de Philosophie. Le (néo)-platonisme médiéval. Proclus latin et l’école dominicaine allemande”. *Revue de Théologie et de Philosophie* 110 (1978): 427–448.
- Irizar, L. B., Castro, S. “El ser, la forma y la persona: sobre la raíz ontológica de la dignidad humana”. *Tomás de Aquino. Revista Lasallista de Investigación* 10.2 (2013): 128–150.
- Ludueña, E. “Creatio y determinatio en la Escuela Renana”. *Principios. Revista de Filosofía* 22.37 (2015): 77–97.
- Magnavacca, S. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Mazzarella, P. *Metafisica e Gnoseologia nel pensiero di Teodorico di Vriberg*. Napoli: La nuova cultura editrice, 1967.
- Mulligan, R. W. “Ratio superior and ratio inferior: the Historical Background”. *The New Scholasticism* 29.1 (1955): 1–32.
- “Ratio inferior and ratio superior in St. Albert and St. Thomas”. *The Thomist*, 19.3 (1956): 339–367.
- Mojsisch, B. *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*. Hamburg: Meiner, 1977.
- “Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des *ens conceptionale* bei Dietrich von Freiberg”. En *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, (ed.) K. Flasch (CPTMA, Beiheft 2), 95–105. Hamburg: Meiner, 1984.
- “Causa essentialis bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”. En *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, (ed.) K. Flasch (CPTMA, Beiheft 2), 106–114. Hamburg: Meiner, 1984.
- “Die Theorie des Bewußtseins (*ens conceptionale*) bei Dietrich von Freiberg. Aristoteles-Rezeption und Aristoteles-Transformation im 13. Jhdt”. En *Per perscrutationem philosophicam, Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, (dir.) A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (CPTMA, Beiheft 4), 142–155. Hamburg: Meiner, 2008.
- Ocampo, F. “La división del ente en substancia y accidente según Dietrich von Freiberg, en el marco de la orientación general de su ontología”. *Analogía Filosófica. Revista de Filosofía* 27.2 (2013): 23–47.
- “La doctrina general de los trascendentales en Dietrich von Freiberg, y su filiación aristotélico-averroísta”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36. 3 (2019): 659–681.
- Robin Fabre, Anne-Sophie. “L’antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le *De visione beatifica*”. En *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, (eds.) J.

- Biard, R. Imbach, D. Calma, 165–191. Turnhout: Brepols, 2009.
- “Introduction”. En Dietrich de Freiberg, *Oeuvres choisies II, La vision béatifique*, Texte latin traduit et annoté par Anne-Sophie Robin Fabre avec la collaboration de Ruedi Imbach, 11–61. Paris, Vrin, 2012.
- Roques, R. *L’univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: Les éditions du Cerf, 1983.
- Sellés, J. F. *Dietrich de Freiberg (1250-1310/20) (Teodorico el Teutónico). Claves filosóficas de un maestro medieval olvidado*. Pamplona: Cuadernos de Anuario filosófico, 2011.
- “El intelecto agente según Teodorico El Teutónico”. *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 37.114 (2016): 67–99.
- Sturlese, L. “Il *De animatione caeli* di Teodorico di Freiberg”. En *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppli O.P.*, (eds.) R. Creytens and P. Künzle, 175–247. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1978.
- *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg* (CPTMA, Beiheft 3). Hamburg: Meiner, 1984.
- Suarez-Nani, T. “Remarques sur l’identité de l’intellect et l’altérité de l’individu”. En *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge*, (dir.) F. Cheval, R. Imbach, T. Ricklin, 96–115. Fribourg: Editions Saint-Paul, 1998.
- “Substances séparées, Intelligences et Anges chez Thierry de Freiberg”. En *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, (eds.) Kandler, K.-H., Mojsisch, B., Stammkötter, F.-B., 46–67. Amsterdam-Philadelphia: Grüner, 1999.
- *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées aux iiie siècle*. Paris: Vrin, 2002.

Algunos aspectos sobre el intelecto humano y divino desde la perspectiva de Juan Duns Escoto

Enrique Santiago Mayocchi

Introducción

El problema del conocimiento es un tópico filosófico que atraviesa toda la historia de la disciplina, por ser –de alguna manera– propedéutico para el desarrollo de otras cuestiones. En este sentido, el posicionamiento de un pensador en torno a la gnoseología es el fundamento de muchas conclusiones en relación con la antropología, la ética, la filosofía social, incluso con la metafísica. Juan Duns Escoto (c.1265-1308) no es la excepción. Por el contrario, una de sus grandes preocupaciones fue, justamente, definir, delimitar y explicar tanto el conocimiento como su principio: el intelecto en cuanto facultad cognoscitiva. Y este interés no recae solamente respecto del ser humano, sino también de su creador, de quien proceden todas las creaturas, que han sido primero concebidas en su mente.

A continuación, abordaremos algunos aspectos de la teoría gnoseológica del Doctor Sutil. En un primer apartado recuperaremos la peculiar interpretación que formula Escoto a partir de la teoría aristotélica de las potencias racionales e irracionales. Esto nos permitirá determinar el modo específico de causalidad que posee todo intelecto. Luego, buscaremos explicar cómo se realiza el acto de intelección actual en el ser humano, mediante la cooperación de dos causalidades, la del intelecto y la del objeto. A juicio de Escoto, lo que sabemos de Dios lo podemos conocer a partir de las creaturas, el conocimiento humano permitirá obtener los elementos teóricos que necesitamos para poder abordar el conocimiento divino. Por ello, en el último apartado elaboraremos una interpretación acerca de cómo el intelecto divino conoce las posibles creaturas, en concreto, qué significa que ellas sean producidas en su mente según un ser inteligible y qué diferencias hay con la intelección creada.

1. El intelecto *in communi* como una potencia ‘irracional’

En este apartado trataremos algunas características de lo que Escoto entiende como fundamental a todo intelecto. Es por ello que, en diversas ocasiones, habla del intelecto *in communi*, para significar que esas propiedades se le pueden asignar al intelecto per se, independientemente del sujeto en el que se encuentre.

Para comenzar, debemos destacar que Escoto se aleja de la idea, comúnmente aceptada en su época, según la cual las potencias se distinguen por sus objetos, ya que “no se define la potencia activa en relación con su térmi-

no (*principiatum*) y, por lo tanto, éste no entra en su definición.”¹ Aunque no niegue que esto suceda, lo que diferencia (*praecise*) a cada potencia activa es el modo en que eliciten sus actos, ya que son agentes de un acto segundo y, de acuerdo a cómo se realice ese dinamismo, se obtendrán las distintas especies de principios activos. En *Quaestiones Metaphysicorum* IX.15 aborda detenidamente la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales, preguntándose si esta división es conveniente y desarrollando su propia interpretación, en la cual parece buscar mantenerse fiel al Estagirita.

Luego de describir los principios activos, Aristóteles afirma que “las [potencias] racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno.”² La distinción entre las potencias corresponde al modo de actuar, las racionales son *ad opposita* y las irracionales *ad unum*. El ejemplo que propone para las segundas es lo que calienta –o mejor, el calor en cuanto es el principio *quo*–, puesto que siempre eleva la temperatura de otro y nunca podría enfriarlo. Para las potencias racionales, el Estagirita pone como ejemplo a la medicina porque en cuanto ciencia puede dañar y curar. Sin embargo, aclara a continuación, “puesto que los contrarios no se generan en lo mismo, y la ciencia es potencia por tener el concepto, y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar, calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia, ambas cosas [contrarias, i. e. dañar y curar]”³, por lo tanto, la potencia racional no pertenece a la medicina sino al médico.

Otro pasaje al que frecuentemente hace referencia Escoto dice que “unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser animado; mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado, estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente.”⁴ Del texto surgen dos caracterizaciones nuevas para las potencias, conforme al sujeto en el que se encuentran y al modo en que se activan. Por un lado, las potencias irracionales se pueden encontrar tanto en los seres con alma como en los inanimados y bajo ciertas condiciones actúan con necesidad. Por otro lado, las potencias racionales, sólo se encuentran en los seres animados y su actuación no depende de factores externos.

Ahora bien, en *Física* II propone una nueva distinción de las potencias activas, puesto que “algunas cosas suceden para algo, otras no. Y, entre las primeras, algunas por elección, otras no, aunque ambas pertenecen a lo que sucede para algo. Es claro, entonces, que entre las cosas que no suceden ne-

1 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX* (New York: Franciscan Institute Publications, 1997), 549-550. Todas las traducciones de la obra de Escoto son nuestras.

2 Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1970), 39.

3 Aristóteles, *Metafísica*, 40.

4 Aristóteles, *Metafísica*, 48-49.

cesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas que pueden ser para algo. Es “para algo” cuanto pueda ser hecho como efecto del *pensamiento* o de la *naturaleza*.⁵ La diferencia entre la suerte y la causalidad radica en que esta última implica una intencionalidad, aunque no elegida, y así ‘inteligencia’ y ‘naturaleza’ son dos potencias activas intencionales. Lo que distingue a la intencionalidad que pertenece a la inteligencia es la elección, προαίρεσις, elemento clave en su definición de actos ‘elegidos’.

Duns Escoto interpreta ambas caracterizaciones aristotélicas como una sola doctrina que identifica ‘potencia irracional’ con ‘naturaleza’ y ‘potencia racional’ con ‘inteligencia’, aunque esta última “no debe entenderse en cuanto se distingue de la voluntad sino en cuanto concurre con ella” ya que “el Filósofo ha hablado poco de la voluntad en cuanto se distingue del intelecto, pero [ha hablado] generalmente uniendo al intelecto y la voluntad bajo la razón de principios activos.”⁶ Según su lectura, en la elección se descubre la voluntad, que actuando con el intelecto es la única ‘potencia racional’ porque es ella la que puede elicitar acciones contrarias, como odiar y amar. En efecto, el Estagirita sostiene que la ciencia puede producir contrarios, pero necesita de un principio determinante porque de lo contrario las potencias irracionales “producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible. Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo (ὄρεξις) o la elección previa (προαίρεσις).”⁷

De esta manera, el Doctor Sutil propone la división de potencias activas en ‘naturaleza’ y ‘voluntad’, según los diferentes modos de causar que encuentra en los textos aristotélicos: necesariamente y *ad unum* según el modo naturaleza, y no necesariamente y *ad opposita* según el modo voluntad. Ahora bien, ¿por qué el intelecto es capaz de los opuestos pero no es una potencia racional? La respuesta a esta pregunta es clave para encontrar la originalidad de la hermenéutica que Escoto elabora sobre los textos aristotélicos,⁸ porque la apertura a los contrarios puede entenderse respecto de los efectos o respecto de las acciones: “se entiende por potencia activa hacia efectos opuestos, ya sean contrarios o contradictorios, cuando permaneciendo ella sin cambios en su naturaleza, tiene un primer término bajo el cual ambos opuestos pueden igualmente darse. Por otro lado, se dice [potencia activa] hacia acciones opuestas aquella que, permaneciendo inalterada, es suficiente para elicitar tales acciones [opuestas].”⁹ El intelecto es una potencia activa abierta a efectos contrarios, pero no respecto de acciones

5 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1995), 151.

6 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I, dd. 1-2* (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), 332.

7 Aristóteles, *Metafísica*, 49.

8 De todas maneras, se debe tener en cuenta la probable influencia de Enrique de Gante en esta posición adoptada por Escoto; cfr. Tobias Hoffmann, “The distinction between nature and will in Duns Scotus,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 66 (1999): 196-198.

9 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, 677.

contrarias. La intelección siempre versará sobre los objetos de conocimiento que se posean, es decir, en la medida que no haya un impedimento se realizará necesariamente. Sin embargo, son diversos los efectos que ese conocimiento actual puede producir. Volviendo al ejemplo del médico, propuesto por el Estagirita, el conocimiento adquirido del arte de la medicina es uno solo. Pero, su aplicación puede conducir a efectos opuestos, dañar o curar, de acuerdo a la disposición del paciente, quien recibe el tratamiento propuesto por el médico.

La división de las potencias activas, según Escoto, corresponde al modo de actuar con el que están configuradas, “esa manera de elicitar sus operaciones propias se da conforme a dos géneros. Pues, o bien la potencia está por sí misma determinada a obrar, de tal modo que, por sí misma no puede dejar de obrar en la medida en que no sea impedida por un factor extrínseco. O bien, no se encuentra determinada por sí misma, sino que puede realizar un acto u otro, obrar o no hacerlo. La primera potencia generalmente se llama ‘naturaleza’, la segunda se dice ‘voluntad.’”¹⁰ De aquí se desprende que los principios activos se diferencien conforme al sujeto *quod* en dos modalidades, a saber, ‘naturaleza’ y ‘voluntad’.

Antes de finalizar este apartado, queremos resaltar una característica peculiar del pensamiento de Duns Escoto en torno a la actividad de las potencias activas: “causar es una perfección pura (*simpliciter perfectionis*).”¹¹ Para el Doctor Sutil, el estudio de la metafísica es el conocimiento del ser y sus trascendentales, es decir, aquellas características que le son propias y por tanto previas a la división en los diez géneros supremos, aunque no todos los trascendentales se encuentren en cada ente particular. Escoto diferencia tres grandes grupos: los ‘coextensivos’, las propiedades ‘disyuntivas’ y las ‘perfecciones puras’. El primer grupo responde a los atributos que encontramos en todo ente, como *unum* y *bonum*. Los ‘disyuntos’ son aquellas propiedades que se dicen en par, de tal manera que cada ente posee una de ellas y entre las dos dividen todo el ser, como infinito-finito y actual-potencial. Ambos grupos pertenecen a todo ente, lo que no sucede en el tercero.

La idea de ‘perfecciones puras’ la toma de Anselmo, cuando en el *Monologion* se pregunta qué se puede decir y qué no de la esencia divina substancialmente, buscando aquellos predicados que le son absolutos, es decir, no relativos a las creaturas, y concluye que es una perfección divina “toda aquella que de manera absoluta es mejor ser o tener, que no ser o no tener.”¹² Si bien todos estos atributos pueden ser predicados de la esencia divina de modo absoluto, no quita que ellos se puedan encontrar, de otro modo, en algunos de los seres creados, como la sabiduría, que puede ser poseída por el ser humano, aunque limitadamente. Esto último es lo que le interesa a

10 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, 680-681.

11 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I-V* (New York: Franciscan Institute Publications, 1997), 262.

12 Anselmi Cantuariensis, *Monologion* (Stuttgart: Fromman Verlag, 1968), 28.

Escoto para incluir a las perfecciones puras como trascendentales. Aunque no se encuentren en todos los entes, son indiferentes a la disyunción fundamental infinito-finito y por tal motivo son características del ser en cuanto tal, aunque por la naturaleza específica de un ente no se las pueda tener, del mismo modo que un perro no puede tener sabiduría.

En *Quaestiones Quodlibetales* 5.2 #31, Escoto se detiene a considerar la definición anselmiana de las perfecciones puras y las interpreta como aquellas que no implican imitación, al tiempo que detalla dos precisiones que a su juicio deben hacerse para comprenderlas correctamente. En primer lugar, cuando se dice *non ipsum*, no hay que entenderlo como la ausencia o simple negación de tal propiedad, sino como que es mejor su posesión frente a otra que sea incompatible con ella. Por otro lado, cuando se refiere a *in quocumque*, debe tomarse por el supósito y no por la naturaleza, porque la naturaleza ‘animal’ puede ser compatible con la propiedad ‘racional’ pero no lo es en todo supósito. Para un perro no es una perfección pura la racionalidad, porque destruiría su naturaleza, pero para el ser humano sí lo es porque para ese supósito es mejor poseerla que no poseerla.¹³ Como toda perfección pura es un atributo anterior a la división del ser en infinito-finito, se concluye que, tomadas en sí mismas, son atributos que no implican limitación y por ello se encuentran de modo ilimitado en la esencia divina, aunque nuestro conocimiento de ellas se tome desde la experiencia.¹⁴ La actividad causal es una perfección pura que se manifiesta en la producción de los posibles por el intelecto divino y en la creación de aquellos que elige la voluntad divina, pero también experimentamos ese dinamismo en el mundo físico y en nosotros mismos, aunque esto no suceda en todos los entes. Se puede concluir de este breve *excursus*, que no hay una superioridad entre el causar por ‘naturaleza’ y el causar ‘libre’, puesto que ambas son modalidades de la misma perfección pura.¹⁵

2. Características del intelecto humano y su acto propio

En los argumentos más importantes de Duns Escoto, es frecuente encontrar la referencia a diferentes modos en que distintos agentes actúan para conseguir un efecto. Él mismo reconoce que es un tema importante, aunque no sea más que una ‘herramienta’ para enfrenar las soluciones adecuadas a los problemas que considera. Ejemplo de esto puede ser la concurrencia de intelecto y voluntad en los actos humanos o incluso la relación entre cuerpo y alma. En el apartado anterior hemos establecido el modo

13 Cfr. Josef Seifert, “A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus,” *Veritas* 50/3 (2005): 56-57.

14 Es interesante hacer notar que Escoto no afirma un ser unívoco para Creador y creaturas, sino que es el concepto, o mejor, la *ratio* de una perfección, la que se abstrae de manera unívoca.

15 No hay superioridad de naturaleza ni de perfección, pero puede haber prioridad de origen.

genérico de actuar de todo intelecto, según el modo que Escoto llama ‘naturalidad’. Esto quiere decir que todo intelecto elicit su acción necesariamente y según todo su poder. Sin embargo, cuando volvemos la mirada sobre el intelecto creado, observamos que todo acto de intelección es intencional, se refiere a un objeto determinado. Para dar cuenta de esta evidencia, se debe comprender el modo específico en que concurren intelecto y objeto. En este apartado analizaremos el modo de concurrencia causal que le asigna Escoto al intelecto creado. Además, propondremos una nueva mirada de éste desde la *unitas ordinis*, por la que ambos agentes producen la intelección.

Cuando intervienen al menos dos causas para conseguir un efecto común, Duns Escoto considera que dicha concurrencia puede darse según un orden esencial o accidental entre ellas. En varios lugares de su obra clarifica las diferencias entre ambos órdenes de concurrencia causal conforme a tres características, en cuanto a las causas esencialmente ordenadas: (a) tienen una dependencia mutua para causar el efecto, de tal manera que una puede obrar más que lo propio por virtud de otra, (b) cada una contiene una *ratio* específica para obrar, que se relacionan respecto del efecto en unidad de orden, y (c) deben darse de manera simultánea para conseguir el efecto ya que la intervención de cada una es necesaria. Por otro lado, las causas accidentalmente ordenadas: (a’) una sola es suficiente para causar el efecto, (b’) todas las que intervienen poseen una única *ratio* en su causalidad, (c’) cada una tiene perfecta causalidad sin la otra, por lo que no se requiere su simultaneidad. Para los fines de nuestro estudio dejaremos de lado las causas accidentalmente ordenadas, puesto que, como se verá, la intelección es un efecto de causas esencialmente ordenadas.

En muchos pasajes diferentes Escoto enseña que hay dos modos generales en que pueden encontrarse las causas esencialmente ordenadas. En el siguiente pasaje de la *Lectura*, donde explica las diferencias de cada uno: “[a] la causa superior mueve a la inferior, y la inferior no tiene la causalidad respecto del efecto a producir sino por la causa superior, de modo que no mueve sino porque es movida por la causa superior (...); [b] una es más perfecta en el causar que la otra, que es imperfecta, pero la perfecta no otorga la causalidad a la causa imperfecta para actuar (...), por lo que una no es causa de la causalidad de la otra, sino solo es más perfecta y la otra imperfecta.”¹⁶

En ambos casos tenemos dos causas que producen un efecto común, pero la diferencia radica en el modo de relación que tienen las causas entre sí. En este sentido, Guzmán Manzano denomina el modo [a] como ‘orden esencial de subordinación’ y el [b] ‘conjunción de causas en orden esencial’.¹⁷ Siguiendo con el objetivo de explicar la intelección humana, dejamos

16 Ioannis Duns Scotus, *Lectura in Sententiarum Prol.*, I dd. 1-7 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960), 367.

17 Cfr. Ignacio Guzmán Manzano, “El principio de causalidad parcial en Escoto,” *Antonianum* 65 (1990): 298-299.

ahora de lado el caso de subordinación esencial, ya que el acto intelectual es un caso de conjunción esencial de dos causas. A continuación desarrollaremos el modo [b], que consiste en la conjunción esencial de causas. Recordemos lo expresado arriba: la diferencia específica consiste en que una causa es más perfecta que la otra respecto de la actividad que ejerce. Además, la causa imperfecta no recibe su causalidad de la superior, y por ello no hay subordinación. También sabemos ya, que son causas parciales, puesto que se requiere de ambas actuando simultáneamente para conseguir el efecto común.

En *Ordinatio* I.3 el Doctor Sutil agrega que, “no se encuentra toda la causalidad de modo eminente en la causa más perfecta, sino que la causa imperfecta algo agrega, de tal manera que el efecto puede ser más perfecto por [ser producido por] ambas causas que sólo por la más perfecta.”¹⁸ Esta afirmación muestra, nuevamente, un aspecto original del pensamiento escotista sobre la causalidad. Es decir, sin negar que ‘el efecto no puede ser superior a la causa’ (ya que ambas actúan como una causa total) afirma que sí puede serlo tomando su relación con las causas de modo separado, por eso aclara que tampoco se encuentra eminentemente en la más perfecta. De esta manera se puede hablar propiamente de ‘conjunción’, ya que cada agente actúa conforme a su propia naturaleza, como principio activo, en cuanto se da la debida *approximatio* entre ellas, idea que ya apareció en la causalidad instrumental.

Para Guzmán Manzano sería preciso “hablar de un conjuntarse ‘extrínseco’ de una eficiencia con la otra (...), [y] como quiera que ninguna de las eficiencias en cuestión exija de sí la conjunción, si se conjuntan es debido al azar o al fortuito.”¹⁹ Esta última afirmación nos parece incorrecta si se la aplica de modo general, ya que para Escoto los principios activos son dos, y uno de ellos se autodetermina pudiendo por sí mismo conjuntarse o conjuntar agentes activos del modo «naturaleza». Esto es importante, porque la aplicación de esta modalidad de orden entre causas es efectuada en muchos casos donde interviene la voluntad como causa parcial, a saber, en el caso del acto voluntario (*Lectura y Reportatio* II.25) o en la relación de Dios con las voluntades creadas (*Lectura y Ordinatio* II.34-37.5).

El ejemplo usado para ilustrar este modo [b], es el del padre y la madre en la generación de la prole. Siguiendo a Galeno, sostiene que la madre participa activamente en la formación del feto al igual que el padre, aunque lo hacen según una causalidad diferente conforme a la naturaleza de cada uno. El caso elegido es realmente confuso porque ambos agentes eficientes son de la misma especie, por tanto, sostener que uno es más perfecto que el otro podría justificarse por no poseer otro vocabulario para expresar la diferencia real entre ambas causalidades de la misma especie. En todo caso la idea es clara, la conjunción de causas en un orden esencial se diferencia

18 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954), 294.

19 Guzmán Manzano, “El principio de causalidad ...”, 302.

del modo [a] porque, si bien hay una causa superior y otro inferior, cada una actúa en su línea causal propia sin incidir en la causalidad de la otra; sin embargo, esa independencia no debe confundirse con un orden accidental de causas, ya que la conjunción requiere, como todo orden esencial, simultaneidad y diferente naturaleza. Respecto a la característica (a) del orden esencial, ‘dependencia mutua’, se debe aclarar que existe respecto del efecto, puesto que se requiere *per se* de ambas para su producción.

En *Lectura* I.3 aplica este tipo de orden esencial al acto de intelección, “así [según conjunción esencial] el alma, o algo de ella, y el objeto concurren para elicitar el acto: pues sólo el alma no es suficiente sin el objeto para elicitar el acto, como se ha probado; pero tampoco [es suficiente] el objeto sólo, como [también] se ha probado; por lo tanto se requiere de ambos.”²⁰ Partiendo de lo más general, el Doctor Sutil sostiene que el intelecto humano posee conocimiento intuitivo y abstractivo. Por el primero se capta la existencia actual del objeto, el segundo, en cambio, abstrae la existencia actual pudiendo conocer también lo no existente ahora. La justificación del conocer intuitivo, según lo plantea Escoto, se fundamenta en la visión beatífica que poseen los bienaventurados, como conocimiento intelectual y directo de la esencia divina. Por otro lado, el conocimiento abstractivo es el que usamos con más frecuencia, pero necesita de la especie inteligible “en que la cosa tiene ser cognoscible, o como en causa que la contiene virtualmente en cuanto cognoscible, o como en efecto, esto es, como en especie o similitud que contiene representativamente la cosa cuya similitud es.”²¹

Conforme a lo que nos interesa en este trabajo, podemos decir que ambos modos de conocer entran en el análisis, puesto que el objeto es causa –junto con el intelecto– del acto de intelección, ya sea mediante una especie inteligible o por sí mismo. Sin embargo, aunque en algunos pasajes parece admitir que es posible un conocimiento intuitivo *pro statu isto*, es un tema de discusión que no está resuelto por lo que nos atendremos solamente a la consideración del conocimiento mediante especies.

El conocimiento abstractivo tiene dos momentos diferenciados de acuerdo a dos producciones, cada una con sus causas y efectos. Un primer proceso es el de abstracción, en el que fantasma e intelecto agente causan por conjunción la especie inteligible, y así la *natura communis* de suyo indiferente a individuación o universalización, permite la producción del universal. “[N]o se da des-materialización ni des-individuación. Lo que sí se da, es verdadera universalización, ya que la naturaleza común representada en el fantasma está dotada solo de indiferencia y por la acción del entendimiento agente se produce una nueva forma, la especie inteligible, totalmente universal o universal en acto.”²² El segundo momento corresponde al acto de

20 Ioannis Duns Scotus, *Lectura in Sententiarum Prol.*, I dd. 1-7, 368.

21 Ioannis Duns Scotus, *Cuestiones Cuodlibetales* (Madrid: BAC, 1968), 458.

22 Antonio Pérez-Estévez, “Entendimiento agente y abstracción en Duns Escoto,” *Revista española de filosofía medieval* 9 (2002): 139.

intelección. La distinción entre ambos procesos –abstracción e intelección– le permite a Escoto explicar la diferencia entre el conocimiento habitual y el conocimiento actual.²³ Una vez producida la especie, queda en la memoria intelectual un conocimiento habitual, por el que sabemos algo, aunque no nos encontremos actualmente pensando en ello. La actividad propia de intelecto y objeto, representado en la especie, hace posible un conocimiento actual, es decir, la intelección de algo previamente conocido.

En *Ordinatio* I.3.3.2, Escoto revisa con cierto detalle seis teorías gnoseológicas, entre las que se destacan las propuestas de Pedro Olivi y Godofredo de Fontaines como extremos opuestos. El primero, “atribuye al alma misma toda la actividad respecto de la intelección”²⁴ y el objeto cumple un rol de *conditio sine qua non*, pero sin eficiencia alguna. Esta posición es deficiente, por un lado, porque si el objeto es condición necesaria, correspondería a un tipo de ‘quinta’ causa que no actúe *per se* en función del efecto; por otro lado, si el alma fuera causa eficiente y sujeto receptor de su actividad, tendría que poseer siempre alguna intelección, pero esto no sucede según lo percibimos por nuestra propia experiencia.

Tampoco es concluyente la opinión de Godofredo, quien sostiene “que el alma intelectual, en cuanto es intelectual, no tiene ninguna actividad respecto de la intelección,”²⁵ puesto que de lo contrario se estaría negando el principio *omne quod movetur ab alio movetur*. Es por eso que, gracias a la remoción obrada por el intelecto agente de lo sensible, el objeto mismo por su presencia en el fantasma mueve al intelecto posible para causar la intelección. Entre las respuestas que expone Escoto podemos destacar que, si todo efecto es inferior a su causa, entonces el fantasma sería más perfecto que la intelección y así el intelecto tendría una naturaleza menos noble que las facultades orgánicas, lo que no es cierto. Además, no se podría explicar la actividad silogística del intelecto ni el origen de las intenciones segundas. Por otro lado, Escoto no tiene problema en negar la aplicación universal del principio cinemático.²⁶ Al no poder ser causa total de la intelección ni el intelecto ni el objeto, se concluye que ambos concurren como causas parciales respecto de un efecto común. El Doctor Sutil reconoce que su doctrina no es aristotélica sino más bien en la línea de Agustín, aunque ensaya una posible reconciliación con el Estagirita.

El siguiente paso será explicar de qué modo concurren ambos agentes. Evidentemente no pueden ser causas *ex aequo*, porque entonces bastaría con una de ellas para causar el efecto, puesto que la otra aportaría solo ‘cantidad de eficiencia’ y sería prescindible, lo que ha probado como inapropia-

23 Cfr. Giorgio Pini, “Two models of thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus on occurrent thoughts”, en *Intentionality, cognition and mental representation in medieval philosophy*, ed. Gyula Klima (New York: Fordham University Press, 2015), 95.

24 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, 247.

25 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, 256.

26 Cfr. Peter King, “Duns Scotus on the reality of self-change”, en *Self-motion from Aristotle to Newton*, eds. Mary L. Gill y James G. Lennox (Princeton: Princeton University Press, 1994), 227–290.

do en su evaluación de las teorías precedentes. Pero tampoco concurren como causas parciales del tipo subordinación. El intelecto no incide en la causalidad del objeto, sino que éste es causa de la intelección por cómo está dada la constitución de su propia naturaleza, esto es, un principio activo del tipo ‘naturaleza’. Menos aún el intelecto recibe su causalidad del objeto, porque como se dijo antes, tiene una naturaleza más noble que el objeto y por tanto no puede actuar como un efecto de aquél. De esta manera concluye el Doctor Sutil que intelecto y objeto, representado en la especie inteligible, concurren como causas eficientes parciales del tipo conjunción, cumpliendo además las tres características comunes al orden esencial de causas.

El último paso será determinar qué causa es más perfecta y por qué, cuestiones a las que le dedica un breve espacio en *Ordinatio* I.3.3.3 y también se pueden encontrar en el texto paralelo de la *Lectura*. En ambos casos, Duns Escoto delimita la cuestión aclarando que se indagará sobre el conocimiento que podemos tener de manera natural, es decir, sin una intervención divina en el estado de *viatores* y más específicamente sobre las entidades naturales, esto es, excluyendo el caso especial de la visión beatífica.²⁷

Por medio de dos argumentos justifica la superioridad del intelecto sobre el objeto, por lo que éste es causa principal o perfecta y el objeto es menos principal o inferior. El segundo argumento afirma que “es causa más principal aquella que, cuando actúa, la otra causa coopera y no al revés (...). En efecto, está en nuestro poder ‘entender’, ya que ‘entendemos cuando queremos’ (*De anima*, II).”²⁸ Teniendo en cuenta que nuestro conocimiento no es solo habitual sino también actual (intermitente podríamos decir), la causa principal es la que tiene en su dominio la capacidad de producir un nuevo acto de intelección o de detenerlo. El objeto actúa de manera uniforme, es decir, siempre produce una intelección determinada por ser principio activo del modo ‘naturaleza’, por lo tanto, no puede ser la causa principal. Pese a ser una forma del tipo ‘naturaleza’, el intelecto es movido por la voluntad, de manera tal que su actividad –propriadamente necesaria– está regulada por una causa libre, que explica a su vez la contingencia del conocimiento actual. El rol de la voluntad es inclinar al intelecto, esto es, aproximarlo a una especie inteligible para que ambos agentes actúen.²⁹ Este argumento conlleva un problema que Escoto reconoce, pero deja en suspenso: ¿por qué, si ambos son formas naturales, la voluntad actúa sobre el intelecto más que sobre la especie?

El otro argumento sostiene la siguiente tesis: “porque cuando de las causas ordenadas una está indeterminada a muchos efectos, y es cuasi ilimita-

27 Es evidente que en el caso de la visión beatífica el objeto es más noble que el intelecto.

28 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, 333.

29 Aunque esto no sucede en todos los casos, como hace notar Cross, puesto que intelecto y objeto pueden activarse automáticamente bajo ciertas circunstancias. Sin embargo, una vez dado el acto de intelección, la voluntad puede controlar las subsecuentes intelecciones; cfr. Richard Cross, *Duns Scotus's theory of cognition* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 134-137.

da, pero la otra está determinada por su máxima virtud a un [solo] efecto, la que es más ilimitada y universal parece ser más perfecta y principal.”³⁰ En efecto, el intelecto es una potencia indeterminada, lo que no quiere decir pura pasividad en el orden de su causalidad sino que, en el lenguaje escotista, significa capacidad de producir cualquier acto de entendimiento sobre la realidad material, por ello aclara ‘cuasi ilimitada’. Por tanto, la indeterminación le viene dada por sus efectos y no por su capacidad eficiente, es lo que llama en otros pasajes un modo de ser en ‘potencia subjetiva’.

Ahora bien, a pesar de ser determinado, el objeto no es determinante de la indeterminación del intelecto porque, como se afirmó, no hay incidencia entre las causalidades de ambos, “la causa inferior no determina a la causa superior ni eficiente ni formalmente en su naturaleza causal, sino que la determina así, la causa superior activa indeterminada produce un efecto determinado con el concurso de la causa inferior determinada.”³¹ Por ello, el Doctor Sutil pone el acento en considerar al efecto como una realidad verdaderamente ‘común’, dónde se unen naturalezas causales diversas.

Ahora bien, pensamos que no se ha puesto suficiente atención sobre un punto especialmente iluminador para la teoría de Escoto: la noción de *unitas ordinis*. A continuación, la analizaremos a los efectos de comprender el tipo de concurrencia causal que poseen tanto el intelecto como el objeto en el acto de intelección actual. En *Ordinatio* I.2.2.4 #403 se presentan las especies de unidad, ordenadas según grados de perfección y complejidad de estructura. Si las nombramos de menor a mayor obtenemos: (i) *unitas aggregationis* (ii) *unitas ordinis* (iii) *unitas per accidens* (iv) *unitas compositi* (v) *unitas realis* (vi) *unitas formalis*. Este listado es interesante porque nos indica que la *unitas ordinis* conlleva algo más que los agregados, pero es menor a la que poseen los accidentes con la substancia. Su característica es que no hay solo una yuxtaposición de los elementos, sino que mantienen entre ellos una unidad que deriva del ordenamiento respecto de un mismo término, propio a todos en cuanto conjunto. En el caso de causas esencialmente ordenadas este término es el efecto común, que constituye un *unum per se*.

Si aplicamos esto a nuestro caso, intelecto y objeto son causas cuyo orden podemos comprobar desde el acto de intelección, es decir, que no forman un todo por yuxtaposición sino en virtud del efecto. Ahora bien, como cada causa se encuentra en función no de las otras sino del efecto, y éste depende esencialmente de ellas, cada una es causa *per se* del efecto. Esta especie de unidad hace posible que agentes de naturalezas distintas puedan producir un mismo efecto, ya que “no es necesario que la causa total, en cuanto abarca todas las causas parciales, tenga una sola naturaleza causal sino en la unidad de orden.”³² Es por ello que cada agente mantiene su propia naturaleza causal y sin embargo puede producir un mismo efecto, al decir de Escoto,

30 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, 333.

31 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, 325.

32 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, 298.

como una causa total o íntegra.

Pero es más interesante aún considerar la *unitas ordinis* como de menor grado al que tienen los accidentes en el sustrato. Teniendo en cuenta que Duns Escoto define las especies inteligibles y la intelección como accidentes mentales del tipo cualidad, ¿cómo explicar que intelecto (sustrato) y objeto representado en la especie (accidente) concurren con unidad de orden en el acto de intelección y no con unidad accidental? Para responder esta pregunta debemos traer a colación la doctrina del *esse obiective*. En efecto, para Escoto todo proceso de abstracción conlleva la producción de una especie inteligible que, como accidente, se encuentra en un sujeto, es decir, tiene *esse subjective*. Pero junto con ella hay un atributo intencional que consiste en que el objeto se hace presente al intelecto en la especie inteligible. En este sentido, el intelecto tiene *esse obiective*, es decir siempre es acerca de algo, tiene un contenido³³ aunque aquello que pensemos no exista más. Por lo tanto, nos parece adecuado entender la *unitas ordinis* del siguiente modo: el intelecto concurre con el atributo intencional, por el que el objeto tiene *esse obiective*, para la producción de la intelección. Esta última es, a su vez, una cualidad mental con un contenido determinado, que no genera una nueva forma, sino que consiste en una cualidad-operación que vuelve sobre el contenido memorizado en el conocimiento habitual.

La elección de la unidad de orden sobre la unidad accidental se comprende también porque las referencias son siempre acerca del «objeto representado en la especie» o al «objeto inteligible». Si bien es un tema de debate actual,³⁴ lo recién expresado nos conduce a tomar una posición sobre el *esse obiective* en línea reduccionista, ya que aceptar algún tipo de estatus ontológico equivaldría a sostener su inherencia en la inteligencia y por tanto a afirmar que la intelección sería fruto de una unidad accidental.

Guzmán Manzano, sin indagar completamente sobre la unidad de orden, resume las aportaciones del intelecto y del objeto afirmando que, “la intelección, *efecto* que es una forma absoluta en cuanto es de índole espiritual, depende o pende del entendimiento, porque es espiritual. Pero la intelección no solo es forma espiritual, sino que es *semejanza* del objeto en virtud de la cual podemos conocer el objeto. Pues bien, esta semejanza con el objeto en cuanto tal no puede provenir del entendimiento, sino que tiene que provenir del objeto en cuanto concausa.”³⁵

En el estudio que hace Gilson sobre las posiciones fundamentales de Escoto, se detiene en la naturaleza causal de la especie inteligible y asegura que ella “no confiere al intelecto ninguna causalidad activa; (...) pero ella está en él a título de forma, y es por su causalidad formal que ella determina el

33 Cfr. Peter King, “Duns Scotus on mental content”, en *Duns Scot à Paris: Actes du colloque de Paris*, eds. Olivier Boulnois, Jean-Luc Solère y Gérard Sondag (Turnhout: Brepols, 2004), 65 y 73.

34 Cfr. El resumen de las diferentes posiciones presentado en Giorgio Pini, “Scotus on objective being,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015): notas 6 y 7.

35 Guzmán Manzano, “El principio de causalidad ...”, 301-302.

contenido de la intelección.”³⁶ A nuestro juicio, la asignación de causalidad formal a la especie inteligible no se deriva acabadamente de los textos, por el contrario, en varias oportunidades se dice que ella es ‘motor’, ‘eficiente’ y ‘eficaz’. Por otro lado, es difícil encuadrar ese tipo de causalidad en el marco general de la doctrina escotista, ya que la especie es considerada una «forma natural» (en sentido del principio activo «naturaleza») y toda la teoría de causalidad parcial tiene como referencia primera a la causa eficiente. Quizás se pueda encontrar una solución, si tenemos en cuenta que la aportación de contenido está dada por el *esse obiective*, pero aun así no nos parece que podamos obviar la causalidad eficiente.

Hay otra explicación que formula el Doctor Sutil y puede conducir a la misma confusión, cuando responde al argumento de que el agente principal es quien hace al efecto más semejante a sí mismo, mientras que la intelección es más semejante al objeto que al intelecto. Para contestar recurre a la distinción entre agentes unívocos y equívocos. Un agente obra de modo unívoco cuando produce una forma de su misma especie y de manera equívoca cuando produce una forma de distinta especie. En este último caso, el agente equívoco solo puede producir un efecto que sea menos perfecto que él mismo. Y en el caso de múltiples causas, Escoto dice que, “cuando concurren dos causas, basta en la más próxima la semejanza formal y en la más remota la semejanza virtual o equívoca” –y aplicando esto al caso de la intelección continúa diciendo– “el intelecto se asemeja a la intelección virtualmente, y la especie se asemeja a la misma cuasi unívoca y formalmente.”³⁷

Por consiguiente, la objeción se vuelve contra sí misma, ya que es el agente próximo –menos perfecto– el que asemeja más formalmente al efecto, como lo ejemplifica Escoto con el caso del sol y el padre respecto del hijo.³⁸ Ahora bien, el intelecto es más perfecto porque por su actividad ‘puede más’, es decir, hace al efecto más semejante a sí mismo y de una manera más eficiente que el objeto. Esto es así porque el agente equívoco posee al efecto en grado más eminente que la causa unívoca, puesto que el intelecto “da al efecto la forma por la cual se hace más semejante a él equívocamente.”³⁹

La intelección, por ser efecto de la conjunción de dos causas esencialmente ordenadas, posee a la vez un atributo equívoco y otro unívoco de la causa superior e inferior respectivamente. El intelecto produce en cada intelección una forma del tipo cualidad (efecto equívoco) y el objeto por su naturaleza causal propia determina el contenido específico (efecto unívoco). No se desprende de este análisis que la especie inteligible concorra como causa formal. Escoto se cuida en decir que la intelección como término ‘tie-

36 Etienne Gilson, *Juan Duns Escoto* (Pamplona: Eunsu, 2007), 540.

37 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 325.

38 Este ejemplo se propone como un caso de subordinación causal. Que Escoto lo utilice en su exposición del acto de intelección, no significa que lo considere ahora como una conjunción de causas, sino que desea ilustrar cómo el efecto es producto de causalidad unívoca y equívoca simultáneamente.

39 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 336.

ne una semejanza. De todos modos, es evidente que por su eficiencia, la naturaleza activa de la especie inteligible es vehículo del contenido formal, esto es, del *esse obiective*.

3. La intelección divina de las posibles creaturas

El análisis de la intelección creada es el puente que permite considerar la intelección divina. Escoto considera que son pocas las diferencias que hay entre ambas, “no hay diferencia alguna, como parece, entre el intelecto divino y el nuestro, sino que el intelecto divino produce los inteligibles en el ser inteligible, mientras que nuestro [intelecto] no los produce primero”.⁴⁰ En este apartado abordaremos el conocimiento divino de las posibles creaturas, cuyo *esse obiective* se vincula con la noción de *esse intelligibile*.

El primer desafío con que se encuentra la doctrina de las ideas divinas consiste en brindar una explicación capaz de compendiar la simplicidad de la esencia divina con la pluralidad de ideas, que representan los modos posibles en que ésta puede ser imitada por las creaturas. Ahora bien, esta cuestión supone que hay muchas ideas, y requiere fundamentar cuál es la razón por la cual, no solamente podemos decir que son distintas de la esencia divina, sino también distintas entre sí. Duns Escoto desarrolla su respuesta indicando que en todo acto de intelección concurren un intelecto, un objeto y una *ratio cognoscendi*, por lo que a partir de alguno de estos elementos debe surgir esa distinción entre las ideas. Sin embargo, el intelecto, considerado como una potencia, no puede ser señalado como la causa de aquella distinción, ya que de suyo es indiferente a todo lo que puede ser conocido.

La propuesta de Escoto busca argumentar a favor de un conocimiento de las ideas divinas, que en cierta manera es ‘directo’, en cuanto Dios las conoce con anterioridad de naturaleza respecto de las relaciones de razón que permiten captarlas como imitaciones de su esencia. En este sentido, el Doctor Sutil distingue diferentes ‘instantes de naturaleza’ en el conocimiento divino, para poder así clarificar que, en un mismo instante eterno, haya diferentes objetos de conocimiento y un orden no causal entre ellos, lo cual indicaría una anterioridad y posterioridad de naturaleza junto con una dependencia de los posteriores respecto de los anteriores. Teniendo en cuenta las diferentes formulaciones, podemos resumir cuatro instantes de naturaleza en este pseudo-proceso cognoscitivo divino: 1º el intelecto conoce la esencia divina bajo razón absoluta; 2º el intelecto divino conoce la creatura *in esse intelligibili*; 3º Dios compara su propia esencia respecto de la creatura *in esse intelligibili*; 4º el intelecto divino conoce la relación de razón del instante anterior. No podemos dejar de mencionar dos observaciones: por un lado, en muchas oportunidades Escoto describe el segundo instante como el momento en que el intelecto divino ‘produce’ la creatura según su ser inteligible, y, por otro, que en la *Rep. Par.* II.1.2, escrito de 1304-1305,

40 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 36, 282.

prefiere la terminología *esse intellectus* antes que *esse intelligibile*,⁴¹ sin abandonar ésta última por completo. A nuestro juicio, ambas cuestiones están conectadas.

La afirmación de que el intelecto divino ‘produce’ la creatura no quiere decir que ejerza una causalidad eficiente con efecto real, sino que indica una dependencia de lo conocido respecto de la actividad del intelecto y de la misma esencia divina, por ello también se refiere a ese acto como ‘principiado’ o ‘cuasi principiado’, quitándole el matiz de causalidad transeúnte. En efecto, Escoto insiste en aclarar que “en cuanto a su ser conocido una piedra no es nada”⁴² y, sin embargo, también afirma que “inteligir una piedra no es otra cosa que ‘la piedra sea producida según un ser inteligible.’”⁴³ Ambos enunciados son compatibles, por cuanto afirman que la creatura *in esse cognito* no es otra cosa que el objeto del acto de conocer y, por tanto, no cabe la búsqueda de un estatus ontológico ya que, así entendido, el objeto no posee de suyo ningún tipo de realidad diferente a la del acto. Más que una búsqueda ontológica, el análisis debe ser semántico, puesto que el objeto del intelecto se reduce a la intelección misma, es decir, denota la estructura específica que posee el acto cuando conoce algo determinado, lo que hoy llamaríamos su ‘contenido mental’.⁴⁴ Por tanto, cuando el intelecto conoce una piedra, ella es constituida como objeto de la intelección, no como algo distinto al acto sino como consiguiente al mismo y dependiente de él, a esto llama Escoto ‘producir la piedra *in esse intelligibili*’.

Nos interesa traer a colación un texto que no ha sido estudiado por académicos actuales en el contexto del tema que ahora nos atañe, y que puede echar luz a lo que venimos exponiendo. Se trata de la primera cuestión abordada en *Ordinatio* IV, donde se pregunta si la creatura puede tener alguna acción respecto del término de la creación, ya que el tema de la distinción primera es determinar la eficacia de los sacramentos, como instrumentos para la creación divina de la gracia.

En este texto, Escoto propone una objeción desde Avicena –para quien la creatura podría tener incidencia en la creación divina–⁴⁵ organizada en tres pasos. El primero consiste en negar que una acción accidental sea necesaria previamente para que el que crea pueda crear. Esto lo hace con la intención de bloquear la idea según la cual por medio de la intelección, como acción accidental, los ángeles podrían crear algo. En efecto, los accidentes no pue-

41 Cfr. Garreth Smith, “*Esse consecutive cognitum*: a fourteenth-century theory of divine ideas”, en *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought*, ed. Ricardo Hofmeister Pich (Leiden: Brill, 2018), 486-487, n. 34.

42 Ioannis Duns Scotus, “Reportatio Parisiensis I-A.36,” *Medioevo* 24 (1998): 418. Para un estudio detallado cfr. Richard Cross, *Duns Scotus’s theory of cognition*, 195-199.

43 Ioannis Duns Scotus, *Lectura in Sententiarum I*, dd. 8-45 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966), 452-453.

44 Seguimos la línea de interpretación presentada por Richard Cross, *Duns Scotus’s theory of cognition*, 189-195.

45 Cfr. Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio IV*, dd. 1-7 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2008), 27-28.

den actuar como principios formales en la producción de una substancia porque son inferiores a ella, y el efecto no puede ser superior a su causa.

A su respuesta, Escoto propone una instancia basada en un comentario de Aristóteles: una casa se construye a partir de la idea que tiene el arquitecto y, en ese caso, la casa real es más perfecta que la casa pensada, porque aquella tiene un ser más verdadero que la casa en la idea, donde solo posee un *ens deminutum*. Para refutar esta instancia, el Doctor Sutil nos dice que cuando queremos afirmar que algo es más perfecto, debemos distinguir entre aquello que lo es, según un *esse simpliciter*, de aquello que lo es según un *esse huiusmodi* o *secundum quid*. A continuación lo aplica al caso que ahora nos interesa, “una piedra en la mente divina tiene un ‘ser absoluto’ más verdadero y perfecto que una piedra [existiendo] fuera [de él], porque el objeto conocido se dice que tiene el ser que tiene la misma cognición”.⁴⁶ En este pasaje queda claro que la idea de piedra es el objeto de la operación intelectual divina que, según su *esse intelligibile* propio, describe el contenido informativo de aquel acto. El único ser real allí es el de la intelección divina, que es más perfecto que el ser finito de la piedra fuera de su causa. Sin embargo, el *esse intelligibile* no posee el estatus ontológico de un *esse simpliciter* sino de un *esse secundum quid*, lo que debe entenderse de manera reduccionista, ya que indica un modo en que se estructura la intelección, la cual sí posee un *esse simpliciter*.

Escoto completa su respuesta a la instancia diciendo que “sin embargo, una piedra en el intelecto divino no tiene un ‘ser’ de piedra más verdadero que una piedra [existiendo] fuera [de él], de lo contrario algo intrínseco realmente a Dios sería formal y propiamente una piedra.”⁴⁷ En efecto, el *esse intelligibile* de la piedra, que describe el contenido de la intelección, es menos perfecto que el *esse* de la piedra que existe fuera de sus causas, porque este *esse* es un *esse simpliciter*. Ahora bien, la piedra en la mente divina no posee un ser formal, al modo que se encuentran ciertos atributos divinos como el ser sabio y justo, porque entonces se debería concluir que Dios es piedra, pero la intelección sí posee un ser formal y es un verdadero principio por el cual las creaturas son captadas como posibles y podrán existir una vez que la voluntad divina, como principio ejecutivo, las determine en su ser real.

Como dijimos antes, la idea de casa en la mente del arquitecto o la idea de piedra en la mente divina son consideradas, según Escoto, como *ens deminutum*. Con esta noción, quiere significar que las cosas en cuanto conocidas conllevan un elemento relacional⁴⁸ respecto del mismo acto de intelección. Para quitarle cualquier compromiso ontológico al *ens deminutum*, el Doctor Sutil explica que este es un caso de *contradictio in adiecto*⁴⁹ y encierra

46 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio IV*, dd. 1-7, 34-35.

47 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio IV*, dd. 1-7, 34-35.

48 Cfr. Armand Maurer, “*Ens diminutum*: a note on its origin and meaning,” *Mediaeval Studies* 12 (1950): 221-222.

49 Con esta explicación Duns Escoto desea rechazar que se interprete el *ens deminutum*

una comparación a un tercero, “lo diminuto no es diminuto respecto a lo que disminuye, sino respecto de un tercero, con lo que se lo compara bajo la determinación de lo disminuyente.”⁵⁰ Aplicado al caso que nos ocupa, la piedra en la idea es *ens deminutum* porque, como hemos indicado antes, al ser constituida como objeto del acto del intelecto posee una relación de dependencia hacia él. Podemos afirmar, entonces, que bajo esta denominación el Doctor Sutil se refiere, a las ideas divinas en cuanto poseen un contenido semántico, que es el fundamento de una relación hacia el acto de intelección. De este modo, las ideas según su *esse intelligibile* o *esse cognito*, poseen una función de representación intencional y podemos decir que imitan en cierta medida a la esencia divina, aunque este conocimiento preciso aún no se posea. Escoto propone una analogía para explicar la idea de *ens deminutum*. Si suponemos que el César es aniquilado, su estatua sería una representación suya que no indicaría el *esse simpliciter* del César sino un *ens deminutum*, porque describiría una relación que el modelo del mármol posee respecto de la persona del César. Podemos completar esta analogía de la siguiente manera, la figura del César es al mármol como el contenido mental a la intelección, el contenido mental es un *ens deminutum* en cuanto cumple la función de representar un objeto en el acto de intelección.

Lo que está en juego aquí es la misma noción de *ens* que maneja Escoto. En *Quaestiones Quodlibetales* III nos ha dejado un texto en el que clarifica los tres sentidos diferentes en que puede entenderse ese término: estrictamente (aplicado a la substancia, como ser real, absoluto y *per se*), comúnmente (respecto de la substancia, la cantidad y la cualidad, como ser real y absoluto) y comunísimamente, que es el que nos interesa ahora. Dice Escoto que *ens* se entiende, “comunísimamente, en cuanto se extiende a todo aquello que no es ‘nada’; y esto puede entenderse de dos maneras: [1] de modo más verdadero es nada aquello que incluye contradicción, y solo ello, porque excluye todo ser fuera y dentro del intelecto (...); [2] de otro modo se dice nada lo que no es ni puede ser fuera de alma. Por lo tanto, ente o cosa según el primer modo se toma comunísimamente, y se extiende a todo aquello que no incluye contradicción, sea ente de razón (es decir, algo que solo tiene ser en el intelecto considerante), sea ente real (es decir, algo que tiene entidad fuera de la consideración del intelecto). Este mismo miembro de la división se toma en otro sentido, menos comúnmente, por ente que tiene o puede tener entidad independientemente del entendimiento.”⁵¹

El sentido ‘comunísimo’ del *ens* se caracteriza por extenderse a todo aquello que no es nada. Sin embargo, de acuerdo a cómo entendamos ‘nada’ encontramos dos niveles de aplicación: a partir del sentido [1] de ‘nada,’

desde un punto de vista cuantitativo, como si fuera una entidad con existencia intermedia, cfr. Dominik Perler, “What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on intentional objects,” *Vivarium* 32 (1994): 75.

50 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, dd. 26-48 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963), 284.

51 Ioannis Duns Scotus, *Cuestiones Cuodlibetales*, 93.

ens se extiende a los entes de razón y a los entes reales, ya que ninguno de ellos implica contradicción. Por otro lado, teniendo en cuenta el sentido [2] de ‘nada’, su extensión es menos común porque solamente se atribuye a los entes que no dependen de la reflexión del intelecto y que pueden tener existencia fuera del alma, esto quiere decir que podemos llamar entes tanto a los que existen actualmente como a los posibles, es decir aquellos que pueden existir, aunque ahora no lo hagan. Es interesante hacer notar que el Doctor Sutil hace referencia a la noción de ente que se desprende de esta segunda consideración indicando que se trata de entes ‘reales’ porque poseen ‘algún tipo de entidad’ con independencia del acto reflejo del intelecto.

Esta noción comunísima de *ens* es, según Escoto,⁵² el primer objeto del intelecto. Es una noción unívoca, extremadamente abstracta, que señala un contenido inteligible mínimo por el cual algo es concebible por un intelecto, por ello, su visión del concepto de *ens* es la de una noción quiditativa.⁵³ El Doctor Sutil extiende, por tanto, la noción de ente a todo aquello que es compatible con la existencia actual. De esta manera, podemos ver la íntima conexión que hay entre el *esse intelligibile* y el *esse possibile*, ya que todo lo que puede ser entendido por el intelecto divino adquiere el matiz de ‘posible’ al quedar expuesto como objeto de la omnipotencia creadora.⁵⁴ En este sentido, podemos ver que una primera diferencia entre lo posible y lo imposible viene dada por la relación con la existencia actual. Si bien un hombre, antes de ser creado, y una quimera no existen, el Doctor Sutil sostiene que el primero es no ente porque su causa no le ha puesto en la existencia mientras que la segunda es no ente porque su existencia es incompatible con ella.⁵⁵ Por otro lado, la diferencia fundamental entre lo posible y lo imposible tiene su origen último en el intelecto divino, ya que al constituir las naturalezas eidéticas de los *creabiles*, estos adquieren de suyo la compatibilidad o repugnancia respecto de la existencia actual. Mientras que ‘animal’ y ‘racional’ son formalmente compatibles con la existencia actual, la quimera no lo es porque sus partes repugnan formalmente entre sí.

Con esto dicho, podemos volver sobre algunas frases que hemos citado para comprenderlas mejor. Indicamos más arriba que una piedra, al ser conocida, *nihil est secundum rem*. En esta frase, debemos tener en cuenta que el término *res* (el cual Escoto utiliza como sinónimo de *ens*) está tomado comúnmente y no comunísimamente, porque lo que allí se quiere sostener es que la piedra en cuanto conocida no existe fuera de sus causas sino que depende de la intelección, que sí es un *absolutum*. De todos modos, la piedra *in esse cognitum* se puede denominar como un *ens* verdadero aunque ‘disminuido’, si lo predicamos según su sentido comunísimo. Por otro lado,

52 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 85-86.

53 Tobias Hoffmann, “Henry of Ghent’s influence on John Duns Scotus’s metaphysics”, en *A Companion to Henry of Ghent*, ed. Gordon A. Wilson (Leiden: Brill 2011) 364-365.

54 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio II*, dd. 1-3 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973), 44.

55 Ioannis Duns Scotus, *Reportata I*, dd. 1-48; *II*, dd. 1-11 (Westmead-Franbroug-Hants: Gregg International Publishers, 1969), 528-529.

la noción de *esse intelligibile* no hay que interpretarla como una especie de existencia intermedia entre lo ‘real’ (como independiente de la mente) y lo mental (el ente de razón), puesto que no se refiere a una existencia actual sino a la noción *quidditative* de *ens*, que se puede aplicar a todo aquello que es compatible con la existencia, ya sea porque existe actualmente fuera del alma o porque es posible que esto suceda. La noción de *esse intelligibile*, por tanto, quiere indicar que hay un contenido informativo que es captado por un intelecto y en este sentido Escoto habla de la piedra *in esse intelligibili* como el ‘fundamento’ de una relación respecto de la intelección, que es el acto por el cual se constituye. Ese fundamento es el mínimo contenido intelectual que posee la creatura al ser conocida.

En *Quaestiones Quodlibetales* XIII, Escoto se pregunta si en el acto de intelección propio de las creaturas hay un elemento absoluto y un elemento relacional. Desarrolla una respuesta en la que todo acto de intelección actual supone un elemento absoluto, ya que la especie inteligible es una cualidad inherente al intelecto, y dos relaciones, una para justificar el contenido específico de cada acto y otra por su función representativa. En efecto, el Doctor Sutil sostiene que hay, por un lado, una relación de lo medible/medido a la medida y, por otro, una relación de tendencia o captación de otro como a su término.⁵⁶ Sobre la primera relación, de mensurabilidad, Escoto agrega que pertenece al tercer modo de los relativos, según la clasificación de Aristóteles,⁵⁷ es decir, a una relación no mutua entre dos extremos. Aplicado al caso de la intelección creada, esta relación señala que ella es lo medido por el objeto como su medida. La mensurabilidad que se da en la intelección respecto del objeto conocido, remite a la idea de contenido mental que antes señalábamos mediante el *esse intelligibile* y *esse cognitum*. Por otro lado, la relación de tendencia al término que se fundamenta en la intelección creada hace referencia a la semejanza e imitación que el contenido del acto cognoscitivo posee hacia el objeto conocido, el cual se encuentra allí representado. Ambas relaciones logran dar una explicación del contenido semántico particular, lo que hasta ahora habíamos analizado en términos del *esse intelligibile*, y también explican la relación intencional del conocimiento, que habíamos tratado al indicar el *ens deminutum* que una idea posee en el intelecto.

Ahora bien, si deseamos conducir el análisis formulado para el conocimiento intelectual creado hacia la intelección divina, Duns Escoto nos alerta de dos cambios fundamentales en esta última respecto de la primera. Por un lado, en la relación de tendencia se pueden encontrar dos objetos, uno primero, que sería la esencia divina, y otro secundario, que serían las ideas de las posibles creaturas. Por otro lado, al indicar la dependencia que un intelecto creado tiene respecto del objeto conocido, en la intelección divina la relación de mensura-

56 Cfr. Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales*, 459. Ver el detallado análisis en Richard Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 153-167.

57 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 269-270.

bilidad, se encuentra invertida.⁵⁸ La ciencia divina termina como absoluto la relación del tercer modo de los relativos que se funda en el objeto conocido por ella. Esto es así porque esa relación indica dependencia del objeto a la ciencia divina. En efecto, en el primer instante de naturaleza, al conocer la misma esencia divina, no se requiere ninguna relación porque el acto y el objeto son idénticos. Pero aquello que es conocido como objeto secundario no determina a la intelección sino que se sigue de ella, por lo que, aunque no sea causado por el acto de conocimiento, depende de él en cuanto lo descubre en su especificidad. Esto último es resumido por Escoto en *Rep. Par. I-A.36* de la siguiente manera, “todas las cosas se encuentran en Dios según un ser inteligible objetivamente, sin mover al intelecto ni siendo el término primero de su acto, sino solo como [objeto] secundario, en cuanto se encuentra incluido virtualmente en el objeto primario como su término.”⁵⁹

Esta última afirmación, que los objetos secundarios se encuentran *virtualiter* en la esencia divina, ha llevado, incluso a pensadores escotistas de la primera hora⁶⁰, a interpretar que el origen de la inteligibilidad no estaría dado por el intelecto divino en el segundo instante de naturaleza, sino que la misma esencia divina sería su origen en cuanto contiene en sí y representa al intelecto las posibles creaturas. En definitiva, habría una contradicción en la doctrina del Doctor Sutil sobre el origen de la inteligibilidad de las ideas divinas, puesto que el *esse intelligibile* sería anterior en naturaleza al *esse cognitum* y no dependería del acto de intelección. Antes de intentar resolver esta posible contradicción, veamos qué entiende Escoto cuando sostiene que los seres creables están contenidos virtualmente en la esencia divina.

Para explicar que hay una multiplicidad de ideas y, sin embargo, no se pierde por ello la simplicidad de la esencia divina, retoma explícitamente la noción de *continentia unitiva* propuesta por el Pseudo-Dionisio⁶¹ en *De divinis nominibus* V, “la contención unitiva no es de lo completamente igual, de modo que lo enteramente igual se contenga de modo unitivo, ni tampoco de lo completamente distinto; por tanto, se requiere unidad y distinción; (...) hay contención [unitiva] cuando un sujeto contiene unitivamente algunas cosas, que son como propiedades, así como las propiedades del ente no son cosas distintas del mismo ente.”⁶² El planteo propone que hay una *continentia unitiva* de lo contenido en aquello que lo contiene cuando ambos son realmente idénticos y, sin embargo, podemos tener un conocimiento distinto de cada uno de los elementos involucrados.

58 Esto ha sido correctamente apuntado por Giorgio Pini, “Scotus on objective being,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015): nota 52.

59 Ioannis Duns Scotus, “Reportatio Parisiensis I-A.36”, 404.

60 Cfr. el estudio de Garreth Smith, “The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae,” *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81 (2014): 37-74.

61 Cfr. Dionisio Areopagita, *Obras completas* (Madrid: BAC, 2007), 59-66.

62 Ioannis Duns Scotus, *Reportata II*, dd. 12-44; *III*, dd. 1-35; *IV*, dd. 1-6 (Westmead-Franborough-Hants, Gregg International Publishers, 1969), 74b-75a.

El Doctor Sutil explica que, en tal caso, no hay distinción real entre ambos, pero como lo que está contenido mantiene su propia y distinta *ratio formalis*, en tal sentido podemos afirmar que se distingue de lo que lo contiene, como sucede con las propiedades trascendentales del ente. Dice Escoto, “esta palabra ‘unitivamente’ incluye toda distinción de lo que está contenido, que es suficiente para la unión y, sin embargo, repugna toda composición y agregado de cosas distintas; esto no puede darse si no se pone una no-identidad formal junto con una identidad real.”⁶³ Como se hace manifiesto, lo que entra en juego aquí es la distinción formal *a parte rei*, que Escoto ha hecho famosa. En efecto, cuando decimos que un atributo se distingue del sujeto que lo contiene y esa distinción no es real, lo que estamos indicando es que hay una distinción formal entre ambos. El propósito de la distinción formal es el de salvaguardar la objetividad de nuestro conocimiento.⁶⁴ Por ejemplo, cuando definimos al ser humano como un ‘animal racional’, estamos predicando de él tanto la ‘animalidad’ como la ‘racionalidad’ y ambos conceptos deben encontrar su fundamento en el ser humano para que sea un conocimiento verdadero, aunque aquellas no sean propiedades realmente distintas en él, como dos cosas que existen separadamente. Ahora bien, para que nuestros conceptos de ‘animal’ y ‘racional’ sean objetivamente predicables del ser humano y no sean meramente conceptos de razón, y que, además, posean un contenido informativo distinto entre sí, deben encontrarse en la cosa misma los fundamentos que permitan al entendimiento captar esos aspectos, de tal modo que ellos se dan en lo conocido antes del acto del entendimiento, el cual solo los descubre. En este sentido, el Doctor Sutil tiende a describir la distinción formal como un tipo de distinción real, la más débil de todas. En efecto, leemos en *Quaestiones super Metaphysicorum* VII.19 que “la distinción real posee grados; pues es máxima entre las naturalezas y supósitos; media entre las naturalezas y un supósito; mínima entre las diversas perfecciones o razones de esas perfecciones que están contenidas unitivamente en una misma naturaleza.”⁶⁵

Como es de esperar, hablar de formalidades distintas en un mismo sujeto pone en peligro la unidad del mismo, de lo cual Escoto es muy consciente y por eso en el texto citado más arriba afirma que lo contenido unitivamente no forma ni un compuesto ni un agregado. Retomando la clasificación de los distintos tipos de unidad, explicados en el apartado anterior, vemos que lo que comparten las especies (i), (ii), (iii) y (iv) es que se dan entre elementos que podrían, en última instancia, existir con independencia del otro.⁶⁶

63 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio IV*, dd. 43-49 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2013), 217.

64 Cfr. Allan Wolter, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus* (New York: Franciscan Institute Publications, 1946), 21-24.

65 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, 370.

66 Esto quiere decir que, tanto en el caso de la substancia y los accidentes como entre la materia y la forma, podría darse el caso de un *esse* independiente del otro, al menos de

En un nivel más perfecto se encuentra la unidad de simplicidad, que denota una unidad producida por la identidad entre cosas. Escoto introduce aquí su doctrina de la distinción formal dando lugar a la (v) unidad real y a la (vi) unidad formal. Sólo en la primera de ellas se aplica la distinción formal, de tal manera que “dos aspectos de una cosa son formalmente distintos si y solo si ambos son (a) realmente idénticos y (b) susceptibles de una definición independiente del otro,”⁶⁷ como en el alma humana poseen no identidad formal el alma vegetativa y el alma sensitiva. Por último, la (vi) unidad formal es la más estricta identidad entre partes, no solo en la misma cosa sino también formalmente.

Si aplicamos todo esto al caso que nos ocupa, podemos concluir en la esencia divina se encuentran contenidas como en un sujeto todas las creaturas, no en cuanto a su ser sino en cuanto a la razón quidditativa a partir de la cual Dios puede darles la existencia. Además, el sujeto es anterior por naturaleza a los atributos que están contenidos, y por esto mismo, ellos poseen una dependencia hacia él. Sin embargo, hay que puntualizar que esta contención unitiva de los creables en la mente divina se da virtualmente y no formalmente. En efecto, que una propiedad se encuentre contenida formalmente quiere decir que está allí determinando actualmente al sujeto en un aspecto específico según su razón quidditativa, por ello ya hemos dicho que es posible afirmar que Dios es justo y sabio, pues ambas propiedades están formalmente contenidas en la esencia divina. Cuando explica que la voluntad se encuentra en Dios formalmente *ex natura rei*, explica qué significa *esse formaliter* diciendo, “que algo esté en otro formalmente, o que esté en algo formalmente ‘tal’, significa [ante todo] que no debe estar en ese otro en potencia (como el blanco está en potencia en el sustrato [de algo] negro), ni virtualmente (como efecto está en una causa o un atributo en un sujeto), ni confusamente (como los extremos están en el medio y los componentes en una mezcla). Por el contrario, que algo sea ‘formalmente tal’ o simplemente ‘formalmente’ en otro significa que está en él actual, determinada y distintamente, y según su principio quidditativo, más allá de todo acto de cualquier potencia comparativa.”⁶⁸

Por otro lado, las esencias creables no se encuentran formalmente en la esencia divina sino *virtualiter*, como el efecto se encuentra en la causa, ya que contener algo virtualmente significa tener el poder, *virtus*, de producir una forma que es de una naturaleza inferior a la de su causa, y en este sentido se dice que el efecto se encuentra de manera eminente en la causa. Así, el Doctor Sutil logra justificar que mientras Dios es sabio y justo, no es, sin embargo, un cuerpo, un hombre o un astro, ya que esos atributos no se encuentran formalmente sino virtualmente, en cuanto tiene el poder

potentia absoluta Dei. No podemos abordar aquí esta cuestión porque nos alejaríamos de la intención del presente trabajo.

67 Richard Cross, *The physics of Duns Scotus* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 7-8.

68 Ioannis Duns Scotus, *Reportatio I-A*, dd. 22-48 (New York: Franciscan Institute Publications, 2008), 544.

de crearlos. Incluso en la esencia divina pueden encontrarse virtualmente muchos atributos opuestos, como lo blanco y lo negro, puesto que no se encuentran actualmente sino como una potencia que está en tensión al acto, pero manteniendo su propio rasgo quiditativo. Por esto mismo, se puede decir que Dios, en cuanto creador, se encuentra en acto virtual respecto de las creaturas y, en él, ellas están en potencia respecto del acto formal, que recibirán de la voluntad divina.

Con todos los elementos que hemos desarrollado, pensamos que estamos en condiciones de comprender un poco mejor cuál es el origen de la inteligibilidad de las ideas en la mente divina. Ya ha quedado claro que todos los creables se encuentran contenidos virtualmente en la esencia divina, cada uno según su propia razón formal pero identificados realmente con ella. Por tanto, si por ‘inteligibilidad’ entendemos la capacidad de cada posible creatura en ser entendida, su origen se encuentra en la misma esencia divina, la cual es su *ratio cognoscendi* y representa las quididades de las cosas creables al intelecto divino. En apoyo de esto tenemos un interesante texto en *Ordinatio* I.3 donde describe lo que es tener conocimiento ‘virtual’, “llamo ‘virtual’ al conocimiento cuando algo se entiende en otra cosa, como parte de lo primero que se entiende, pero no como lo primero que se entiende en sí mismo. Por ejemplo, cuando entendemos ‘hombre’ entendemos en hombre también ‘animal’ como parte de lo comprendido (pero no como lo comprendido primero, o como el todo que es el término del acto de comprender). A esto se le llama muy apropiadamente ‘lo que se entiende virtualmente’, ya que está lo suficientemente cerca de lo que realmente se entiende. Esto sólo podría comprenderse con más actualidad si se comprendiera a través de un acto de comprensión propio, del que sería el primer y último término completo.”⁶⁹ Este pasaje puede aplicarse al segundo instante de naturaleza que hemos descrito anteriormente. Dios, al conocer su propia esencia en el primer instante, puede descubrir en un segundo momento las diferentes creaturas posibles, como aspectos de la infinita perfección divina, cada una con una inteligibilidad propia, pero no conocidas mediante un acto de intelección particular sino en el único acto cognoscitivo eterno como diferentes aspectos de la infinita perfección divina.

A nuestro juicio, que Duns Escoto hable de ‘producción’ de la piedra según un *esse intelligibile*, no debe entenderse como que es el intelecto divino quien origina, mediante su acto, la inteligibilidad de la cosa, sino que, más bien, con esa expresión se refiere a la intelección de la cosa en su especificidad, es decir, en cuanto se diferencia de la esencia divina o, dicho de otra manera, la captación que el intelecto realiza de las posibles esencias concretas que puede crear. En esta línea, hemos mostrado que la expresión *esse intelligibile* debe ser despojada de cualquier compromiso ontológico y causal, ya que indica el contenido mental del acto cognoscitivo, en el caso que nos ha ocupado, la intelección divina.

69 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, 60.

Conclusión

Para finalizar, podemos resumir las principales características de la teoría gnoseológica que hemos analizado en este trabajo. El primer rasgo esencial consiste en la consideración que formula el Doctor Sutil sobre el mismo intelecto, entendido como una perfección pura. Retomando y reinterpretando la posición aristotélica sobre la distinción entre potencias racionales e irracionales, afirma que el intelecto actúa como una potencia irracional, en la medida que su actividad se desarrolla por una determinación intrínseca a actuar todo lo que puede desde sí, en la medida que no se vea impedida por factores externos. Esta necesidad de actuar se concreta, en este caso, en la elicitación de la intelección en la medida que se presente ante la facultad un objeto específico.

En relación al intelecto humano y divino, se destaca la preocupación en diferenciar el acto de su contenido. Mientras en el intelecto humano cada acto de intelección posee un ser de tipo cualitativo en el cual se encuentra un ser objetivo que describe su estructura y remite a la cosa conocida, en el intelecto divino el ser inteligible de cada posible creatura se ‘produce’ mediante un solo acto infinitamente perfecto, al descubrirse ese contenido quidditativo en su misma esencia. Por otro lado, la gran diferencia entre ambos radica en el hecho de que en el conocimiento humano el objeto mide el acto cognoscitivo y por ello este depende de aquél, mientras que en el conocimiento divino es el acto mismo, en un segundo instante de naturaleza, el que mide al objeto. En este sentido, el conocimiento divino es ‘anterior’ al conocimiento humano, en la medida que a partir de él la voluntad divina determinará en el ser las creaturas factuales, y serán ellas en sus naturalezas las que hagan depender nuestro conocimiento de la obra divina.

Bibliografía

- Anselmi Cantuariensis, *Monologion*. Stuttgart: Fromman Verlag, 1968.
- Aristóteles, *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1970.
- Cross, Richard. *The physics of Duns Scotus*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- *Duns Scotus's theory of cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Dionisio Areopagita, *Obras completas*. Madrid: BAC, 2007.
- Duns Scotus, Ioannis. *Cuestiones Cuodlibetales*. Madrid: BAC, 1968.
- *Lectura in Sententiarum Prol., I dd. 1-7*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- *Lectura in Sententiarum I, dd. 8-45*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.
- *Ordinatio I, dd. 1-2*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- *Ordinatio I, d. 3*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.
- *Ordinatio I, dd. 26-48*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.
- *Ordinatio II, dd. 1-3*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- *Ordinatio IV, dd. 1-7*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2008.
- *Ordinatio IV, dd. 43-49*. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2013.
- *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*. New York: Franciscan Institute Publications, 1997.
- *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I-V*. New York: Franciscan Institute Publications, 1997.
- "Reportatio Parisiensis I-A.36." *Medioevo* 24 (1998): 395-453.
- *Reportatio I-A, dd. 22-48*. New York: Franciscan Institute Publications, 2008.
- *Reportata I, dd. 1-48; II, dd. 1-11*. Westmead-Franborough-Hants: Gregg International Publishers, 1969.
- *Reportata II, dd. 12-44; III, dd. 1-35; IV, dd. 1-6*. Westmead-Franborough-Hants, Gregg International Publishers, 1969.
- Gilson, Etienne. *Juan Duns Escoto*. Pamplona: Eunsa, 2007.
- Guzmán Manzano, Ignacio. "El principio de causalidad parcial en Escoto." *Antoniano* 65 (1990): 290-311.
- Hoffmann, Tobias. "Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's metaphysics." En *A Companion to Henry of Ghent*, editado por Gordon A. Wilson, 337-367. Leiden: Brill, 2011.
- "The distinction between nature and will in Duns Scotus." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 66 (1999): 189-224.
- King, Peter. "Duns Scotus on mental content." En *Duns Scot à Paris: Actes du colloque de Paris*, editado por Olivier Boulnois, Jean-Luc Solère y Gérard Sondag, 65-88. Turnhout: Brepols, 2004.
- "Duns Scotus on the reality of self-change." En *Self-motion from Aristotle to Newton*, editado por Mary L. Gill y James G. Lennox, 227-290.

- Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Maurer, Armand. “*Ens diminutum*: a note on its origin and meaning.” *Mediaeval Studies* 12 (1950): 216-222.
- Pérez-Estévez, Antonio. “Entendimiento agente y abstracción en Duns Escoto.” *Revista española de filosofía medieval* 9 (2002): 125-146.
- Perler, Dominik. “What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on intentional objects.” *Vivarium* 32 (1994): 72-89.
- Pini, Giorgio. “Scotus on objective being.” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015): 81-103.
- “Two models of thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus on occurrent thoughts.” En *Intentionality, cognition and mental representation in medieval philosophy*, editado por Gyula Klima, 81-103. New York: Fordham University Press, 2015.
- Seifert, Josef. “A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus.” *Veritas* 50/3 (2005): 51-84.
- Smith, Garreth. “Esse consecutive cognitum: a fourteenth-century theory of divine ideas.” En *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought*, editado por Ricardo Hofmeister Pich, 477-527. Leiden: Brill, 2018.
- “The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae.” *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81 (2014): 37-74.
- Wolter, Allan. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. New York: Franciscan Institute Publications, 1946.

Sobre los autores

Diego José Bacigalupe es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma). Se desempeña como profesor de Metafísica en el Seminario Mayor San José de La Plata, entre otras tareas docentes. Ha publicado diversos trabajos, especialmente sobre metafísica y noética en santo Tomás de Aquino y la escuela tomista.

Julián Ignacio López es Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA) y Magíster en Estudios Religiosos por la University of Chester (Reino Unido). También realizó estudios de teología en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Actualmente tiene a su cargo las cátedras de Filosofía de la Religión (UCASAL), de Historia del pensamiento Medieval (UNSTA) y un Seminario de Tesis (UNSTA). Además, es Director de la Especialización en Pensamiento Medieval de la UNSTA. Es autor de diversas publicaciones, entre las que se cuentan cinco libros, y diversos capítulos y artículos académicos, la mayoría de ellos dedicados al estudio del amor en el pensamiento de Agustín de Hipona.

Enrique Santiago Mayocchi es Doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Ha sido becario postdoctoral UCA-CONICET para realizar una investigación sobre “La inteligibilidad de los posibles: resignificación de la teoría modal de Duns Escoto en el joven G. W. Leibniz”. Actualmente es miembro del Grupo Responsable en el proyecto de investigación “Ser posible y ser intencional en el pensamiento de Juan Duns Escoto, sus fuentes, interlocutores y proyecciones” (PICT-Agencia). Es miembro investigador del “Centro Latinoamericano de Estudios Escotistas y Tardomedievales” (CLEET), Profesor Titular de Filosofía de la Naturaleza (UCALP) y Profesor Titular en el Instituto de Profesorado J. N. Terrero.

Fernanda Ocampo es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA), Magíster en “Historia de la Filosofía, Metafísica y Fenomenología” y Doctora en Filosofía por la Universidad de la Sorbona (París IV). Actualmente, se desempeña como docente-investigadora en el área de la Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (grado y posgrado), en el Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores de la UNSTA (posgrado), y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA (grado). Ha sido becaria postdoctoral del CONICET, es autora de varios trabajos académicos en revistas especializadas y volúmenes colectivos, y ha sido/es Directora y/o miembro de diversos proyectos colectivos de investigación en distintas instituciones.

En el corazón del planteamiento filosófico acerca del hombre se encuentra la pregunta por las dimensiones constitutivas del ser humano en su estructura ontológica, y por los diversos “poderes”, “facultades” o “partes” que desempeñan un papel determinante en la conformación de aquello que le es propio y distintivo. Entre dichos “poderes”, ya descuella, desde los griegos y en adelante –a través de diversas reelaboraciones–, la “dimensión intelectual” en el hombre, como el “lugar” donde se asienta y despliega su forma más alta y noble de existencia, aquella que lo emparenta con la vida propia de lo divino.

En esa línea temática, el presente volumen recoge parte de los resultados del Programa de Investigación “Naturaleza humana e individuo en el pensamiento antiguo y medieval”, radicado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina (UCA). Sin pretensión de exhaustividad o de elaboración integradora y conclusiva, los trabajos aquí presentados analizan, en diversos autores de tradición cristiana tardo-antigua y medieval, y desde diversas perspectivas y variados focos de interés (i.e., antropológico, gnoseológico, teológico), esa dimensión distintiva que coloca al hombre en relación de parentesco con Dios.

Fernanda Ocampo

(Directora del Programa y Compiladora)