

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 inmediatez 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 I. 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 “substante” (*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 *substantia* (*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, entendiéndose 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 inteliendo 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 inteliendo” bajo un acto de intelección *distinto* de aquél bajo el cual “era”, y así, se inteliendo a sí mismo de la misma manera en que inteliendo a los otros inteligibles, es decir, según una diferencia entre el sujeto que inteliendo y el objeto inteligido.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 substancias 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 rationem* 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 intelectual 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, inquantum 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 abditio 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 parisienses 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 separatarum*, 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 praedicamentarium*, 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 mittelalterische 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.