

El conocimiento natural de Dios en el siglo XIV

En torno a Gregorio de Rímini

La filosofía del s. XIV se ha considerado como dominada por un espíritu de escepticismo. Y se ha dicho que esto se hizo precisamente para separar fe y razón, y así poner a salvo aquélla de las dudas y embates de ésta. Aunque algunos estudios monográficos han tratado de rebatir esta concepción, o al menos ponerle un interrogante, hay que confesar que sigue siendo la que predomina. En otro lugar ¹⁾ he resumido las principales opiniones sobre esta época, y no es preciso ni posible repetir las aquí.

En esta revisión que se va haciendo, en general tímidamente, de este periodo histórico, una de las figuras más representativas es la de Gregorio de Rímini. Pero este autor ha sufrido las más diversas interpretaciones y en consecuencia ha sido catalogado, ya como defensor del nominalismo, ya como acérrimo impugnador, ya como ocupando una postura intermedia entre la *via antiqua* y la *via moderna* ²⁾.

Mi propósito en el presente trabajo es estudiar su doctrina sobre el conocimiento natural de Dios y ver si en ella se da un escepticismo en la capacidad de la razón para llegar a conocer su existencia, una de las principales acusaciones que se han hecho a los pensadores del s. XIV en general, y a Gregorio de Rímini en particular.

De los estudios realizados sobre Gregorio el más importante es el de G. Leff ³⁾, por hacer una exposición e interpretación de los puntos principales de su doctrina. Pero esta obra ha recibido numerosas críticas. Tal es la que hace J. Worek respecto al problema de los universales ⁴⁾; y H. A. Oberman, en un juicio global, no se recata de

¹⁾ E. GARCÍA LESCÚN, *La Teología trinitaria de Gregorio de Rímini. Contribución a la Historia de la Escolástica tardía*, Burgos 1970, pp. 17-36.

²⁾ ID., *La teoría filosófica de la relación y sus consecuencias trinitarias en Gregorio de Rímini*, « Augustiniana » 16 (1966) 54-88 (pp. 54 s).

³⁾ G. LEFF, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester 1961.

⁴⁾ J. WOREK, *Agustinismo y aristotelismo tomista en la doctrina gnoseológica de Gregorio Ariminense*, « La Ciudad de Dios » 177 (1964) 435-468, 635-682.

considerarla como inútil ⁵⁾; por mi parte, en un estudio sobre la teología trinitaria de Gregorio, ya indiqué también algunos puntos en que su interpretación se ha de juzgar como no acertada ⁶⁾.

Leff, como veremos más adelante con mayor detalle, interpreta a Gregorio en la cuestión del conocimiento natural de Dios como defensor de que es imposible que nuestros conceptos naturales — no revelados — nos digan algo sobre su existencia. Mi interpretación será en sus conclusiones fundamentales diametralmente opuesta a la de Leff.

1. LA EDICIÓN VENECIANA DE 1522 DE GREGORIO DE RÍMINI

Para este estudio me he servido, al igual que Leff, de la edición de Gregorio publicada en Venecia en 1522 por De Giunta. En ella aparece una serie de adiciones — señaladas por una línea ondulada y una mano que apunta al comienzo de las mismas —, que faltan en las demás y que carecen de apoyo en los manuscritos conservados. Un juicio sobre su autenticidad y valor puede verse en mi obra anteriormente citada ⁷⁾.

Leff, aun dando por auténticas estas adiciones, ha prescindido de ellas. Aduce para ello dos razones. En primer lugar, el texto de los manuscritos — que no recogen las adiciones — representa al Gregorio conocido en su tiempo. En segundo lugar, no habiendo encontrado en ningún punto discrepancia entre las adiciones y el texto de los manuscritos, se pueden pasar cómodamente por alto, puesto que no exigen una interpretación completamente distinta ⁸⁾.

Por mi parte, yo no prescindiré de las adiciones, si bien cuando cite alguna doctrina tomada de ellas, lo haré constar expresamente, señalando la cita con la sigla AA. Los motivos que me inducen a ello, partiendo del supuesto de su autenticidad, se pueden concretar en lo siguiente: a) Si una doctrina expuesta en un texto determinado apa-

⁵⁾ H.A. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge (Mass.) 1963, p. 197 nota 23: The innumerable errors in the Latin footnotes — the better part obviously not due to variant readings from the extant manuscripts but to misreadings of the abbreviated Latin text — qualify the usefulness of Mr. Leff's study.

⁶⁾ E. GARCÍA LESCÚN, *La Teología trinitaria...*, pp. 149 s, 159. Hay que advertir que Leff prácticamente no dedica su atención al estudio de la Trinidad en Gregorio.

⁷⁾ *Id.*, o.c., pp. 7-15.

⁸⁾ G. LEFF, o.c., pp. 6 s.

rece confirmada en una adición, es señal de que el pensamiento de Gregorio no sufrió alteración. b) Si un texto menos explícito viene explicado por una adición, ésta nos puede servir para una más segura interpretación.

Si después de leído este artículo, alguien se tomara la molestia de prescindir de toda argumentación basada en las adiciones, constataría que todavía mi interpretación es totalmente diferente en sus líneas básicas de la de Leff. Podría haber prescindido de ellas y así haberme puesto en el mismo punto de partida que Leff, y no obstante llegar a idénticos resultados. Pero mi intento no es primordialmente una refutación de su exposición, sino una interpretación recta, lo más recta y exacta posible, de Gregorio.

2. LA INTERPRETACIÓN DE LEFF

Será conveniente reproducir aquí los puntos principales de la interpretación de Leff, aunque más adelante y tratando de la doctrina de Gregorio me veré obligado con cierta frecuencia a poner de relieve lo infundado de la misma. Para evitar la posible acusación de una mala interpretación de Leff, me permitiré confirmarla con sus mismas palabras.

A priori se puede decir que dos son los caminos que se nos ofrecen para llegar a conocer la existencia de Dios, el conocimiento evidente por sí mismo y el conocimiento por demostración ⁹⁾. El primero lo rechaza Gregorio siguiendo a Ockham ¹⁰⁾.

Centrándonos en la segunda posibilidad, toda la cuestión depende de si puede haber un conocimiento simple de Dios; si éste no es posible, tampoco lo puede ser el conocimiento complejo y, por tanto, no hay lugar para una *scientia Dei* ¹¹⁾. Teniendo en cuenta que no existe para el hombre *in statu isto* ningún medio de conocer a Dios de modo inmediato,

⁹⁾ When we come to examine whether we can know of God's existence, we are confronted with the alternatives of self-evident knowledge or knowledge by demonstration (p. 66).

¹⁰⁾ Gregory follows Ockham in rejecting the possibility that there can be self-evident knowledge of God (*ib.*).

¹¹⁾ It remains to consider whether we can know His existence by means of a demonstration drawn from natural experience. Any reply in the affirmative depends upon our being able to resolve the problem of whether there can be simple knowledge of God. Without simple knowledge no complex knowledge is possible and hence no *scientia Dei* (p. 67).

se sigue que no puede ser conocido intuitivamente, ni por consiguiente por medio de una especie determinada o de un concepto simple que lo represente ¹²⁾.

Hagamos ya aquí una pausa. Una vez rechazado el conocimiento evidente por sí mismo (self-evident) y concretándonos al obtenido por demostración, ¿se puede decir que un tipo o clase de conocimiento por demostración sea el conocer intuitivamente (intuitively) ¹³⁾? ¿No son antagónicos un conocimiento por demostración y un conocimiento intuitivo? ¿Es que Gregorio consideró el conocimiento intuitivo como una clase del demostrativo? Basta ver las citas hechas por Leff para darnos cuenta de que Gregorio sigue un proceso muy distinto. En I d.2 q.un. a.2, f. 35 A - 36 A trata de si la proposición « Dios existe » es evidente por sí misma, a lo que responde negativamente ¹⁴⁾, y sólo mucho más adelante (I d.3 q.4, f. 49 C - 50 M) se plantea el problema de si y cómo Dios es cognoscible naturalmente, a lo que responde en primer lugar que no es cognoscible inmediatamente en sí mismo en el estado de viador ¹⁵⁾. La diferencia, por tanto, está en que Gregorio aquí trata de los posibles modos de conocer a Dios naturalmente, y excluye el conocimiento inmediato o intuitivo; y no trata, en cambio, del conocimiento por demostración, una de cuyas clases sería según Leff el conocimiento intuitivo. Pero sigamos en nuestra exposición de Leff.

Excluido el conocimiento inmediato y el conseguido por una determinada especie o por un concepto simple representativo de Dios como posibles caminos para demostrar su existencia, sólo quedan aquellos conceptos que, aunque no exclusivos de Dios, pueden no obstante proporcionar conocimiento de él; esto es, si bien no podemos conocer a Dios directamente, podemos deducirlo de nuestra experiencia natural de las cosas creadas ¹⁶⁾. Esto se realiza de un triple modo:

¹²⁾ Now, since in *statu isto* there is no means open to man of immediate knowledge of God, He cannot be known intuitively, nor consequently by means of a determinate species or a simple concept representative of Him (pp. 67 s).

¹³⁾ El mismo Leff reconoce en otra parte que el conocimiento evidente por sí mismo difiere de la demostración: It [self-evident knowledge] differs... from demonstration (p. 64).

¹⁴⁾ I d.2 q.un. a.2, f. 35 N: Videtur dicendum... quod haec propositio quam nos formamus in voce vel concipimus in mente dicendo « deus est », non est per se nota.

¹⁵⁾ I d.3 q.4, f. 49 E: Deus non est a nobis naturaliter pro statu viae cognoscibilis immediate in seipso.

¹⁶⁾ There remain only those concepts, which although not peculiar to God alone,

a) Podemos conocer a Dios en un concepto compuesto, propio de él solo, pero derivado de conceptos simples de cosas creadas ¹⁷⁾. b) Dios es cognoscible también en un concepto simple connotativo, común a él y a las creaturas ¹⁸⁾. c) Dios puede ser conocido en un concepto simple y común a él y a las creaturas ¹⁹⁾.

Expuesta esta doctrina, concluye Leff que Ockham y Gregorio están de acuerdo en que el único medio de demostrar la existencia de Dios es el concepto común connotativo ²⁰⁾. Notemos aquí una nueva contradicción. ¿No acaba de decir que son tres los modos de conocer a Dios, y ahora afirma que hay uno solo, el segundo?

Pero las aseveraciones de Leff van ahora a ser de mucha mayor transcendencia. Nuestro conocimiento de Dios se realiza por medio de conceptos mentales que no sólo son formados por el entendimiento, sino que carecen de todo equivalente fuera de él ²¹⁾. Y después de haber expuesto el modo de interpretar Gregorio la doctrina agustiniana de la iluminación ²²⁾, saca la siguiente conclusión ²³⁾: Gregorio consideró como inteligibles los conceptos simples que pueden aplicarse a Dios, aunque no deben ser tratados como algo más que conceptos; tal conocimiento es inevitablemente discursivo, pero no obstante simple, porque como hemos visto no proviene de la experiencia intuitiva ni de una demostración formal, sino de un concepto simple connotativo; dicho conocimiento deriva de la operación del entendimiento y su fuente

can yet provide knowledge of Him : that is, while we cannot know God directly, we can deduce Him from our natural experience of created things (p. 68).

¹⁷⁾ In the first place He can be known in a composite concept, proper to Him alone, but derived from the simple concepts of created things (*ib.*).

Notemos aquí una pequeña contradicción. Si sólo disponemos de conceptos que no son exclusivos de Dios (cf. nota precedente), ¿cómo podemos conocer a Dios en un concepto exclusivo de él, aunque se trate de un concepto compuesto y derivado de otros simples de las creaturas?

¹⁸⁾ Secondly, we can know God in a simple concept which is common to Him and that which is created. It is a connotative concept (*ib.*).

¹⁹⁾ Thirdly..., Gregory concludes that God can be known in simple concept common to Him and that which is created (p. 69).

²⁰⁾ Both [Gregory and Ockham] uphold the common connotative concept as the only means of demonstrating His existence (p. 70).

²¹⁾ We know Him from mental concepts which are not only instituted by the mind but have no equivalent outside it (*ib.*).

²²⁾ Pp. 70 s.

²³⁾ Por cierto, no comprendo cómo esta conclusión puede ser deducida de la interpretación de Gregorio sobre s. Agustín, pero lo interesante es la conclusión en sí misma.

— no menos que su objeto — debe pertenecer al orden inteligible, y en última instancia se mueve en el campo de la autoridad, no de la razón ²⁴).

Si he llamado hasta ahora la atención sobre algunas inexactitudes y contradicciones, aquí se trata de algo mucho más grave. Todo parece indicar que para Gregorio según la interpretación de Leff nuestros conceptos sobre Dios son meros productos del entendimiento, sin correspondencia alguna fuera de él ²⁵); nuestro conocimiento sobre Dios se origina por la sola actividad intelectual; en él no interviene para nada ni la experiencia ni la demostración. La conclusión será que nuestro conocimiento de Dios es simplemente el conocimiento del concepto de Dios, pero no de *Dios mismo*. Si Dios es real, si Dios existe, es algo que no puede ser alcanzado por la razón; algo que se admite únicamente por la fe.

Abundando en lo mismo, más adelante dirá Leff que Gregorio considera la existencia de Dios como axiomática y, sin intentar probarla, sigue adelante presuponiendo que existe Dios y que, *ex communi conceptione*, es el ser infinito y perfecto ²⁶).

La contradicción de todo esto con lo anterior no puede ser más manifiesta. Porque antes ha dicho que a Dios lo podemos conocer partiendo de la experiencia de las cosas creadas ²⁷); que nuestro concepto de Dios está derivado de conceptos simples de cosas creadas ²⁸); que nuestro concepto de Dios puede ser común a él y a las creaturas ²⁹). Y estos caminos los había considerado como diversos medios para llegar al conocimiento de Dios por demostración ³⁰).

La exposición de Leff sigue ya por los mismos derroteros. Dios es inmune de demostración y de duda ³¹). Aquellos procedimientos

²⁴) We are not, therefore, unwarranted in assuming that Gregory regarded the simple concepts which could be applied to God as intelligible; although they are not to be treated as more than concepts... Such knowledge is inevitably discursive, but none the less simple, for, as we have seen, it is neither from intuitive experience nor from a formal demonstration, but from a simple connotative concept. It derives from the workings of our own minds: its source no less than its object must belong to the intelligible order; and ultimately it is the province of authority, not reason (pp. 71 s).

²⁵) Cf. nota 21.

²⁶) He [Gregory] takes God's existence as axiomatic and without attempting the proof proceeds on the assumption that God both is and is God *ex communi conceptione*: infinite and perfect being (p. 72).

²⁷) Cf. nota 16.

²⁸) Cf. nota 17.

²⁹) Cf. notas 18 y 19.

³⁰) Cf. nota 16.

³¹) God in Himself stands immune from both demonstration and doubt (p. 73).

usados para probar la existencia de Dios, tales como la causalidad y la eternidad, Gregorio los rechaza como no probativos ³²). Y después de repetir Leff más adelante que Gregorio niega que se pueda probar la existencia de Dios ³³), nos dirá que el Ariminense y Ockham reconocieron la impertinencia de someter los primeros principios de la teología a una demostración racional ³⁴), y que el único criterio válido para Gregorio es la revelación ³⁵).

3. LA EPISTEMOLOGÍA DE GREGORIO

SOBRE EL CONOCIMIENTO DE LO SUPRASENSIBLE

Antes de entrar en la exposición de nuestro autor sobre si y cómo podemos conocer a Dios naturalmente, es imprescindible conocer su epistemología. Pero una exposición completa en este sentido nos llevaría demasiado lejos y es imposible intentarla aquí.

La gnoseología de Gregorio ha sido estudiada por Würsdörfer ³⁶), Leff en su obra citada ³⁷) y Worek ³⁸). Sin duda, la mejor interpretación es la de Worek, especialmente en el problema de los universales, y a este estudio me remito de modo especial. Aquí me limitaré a exponer únicamente la teoría del conocimiento de lo suprasensible, puesto que es obvio que Dios no puede ser conocido por los sentidos.

³²) Gregory's eschewal of reasons drawn from nature with which to discuss God is nowhere more apparent than in his rejection of such concepts as causality and eternity. The former, especially, had long been one of the keystones in proving God's existence: but Gregory, like Ockham, denied its efficacy (*ib.*).

³³) The similarity [between Gregory and his contemporaries] lay in accepting certain commonly held assumptions, such as that God is and of infinite perfection, without attempting to establish these by reason: we have already seen that Gregory denies that there can be proof of God's existence (p. 75).

³⁴) Gregory and Ockham are at one in recognizing the irrelevance, one might almost say futility, of subjecting the first principles of theology to rational demonstration (p. 76).

³⁵) He was content to return to first principles; to press inquiry only to show that inquiry had to yield to authority; to resolve discord by recourse to the final arbitrament of the scriptures or the words of the *sancti*... The criterion of what was valid lay in its conformity with the truths of revelation (*ib.*).

³⁶) J. WÜRSDÖRFER, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus*, Münster i.W. 1917.

³⁷) Pp. 29-74.

³⁸) En el artículo citado en la nota 4.

a) *Cuestiones terminológicas.*

Explicaré el significado de *notitia*, *species* y *conceptus*, junto con sus divisiones y algunos puntos relativos a estos términos.

Notitia equivale a conocimiento. Tener noticia de algo es conocerlo. Y puede ser simple y compleja o compuesta. La *notitia complexa* es el conocimiento de una proposición, en que se afirma o niega algo ³⁹⁾; es por consiguiente un juicio ⁴⁰⁾; en este sentido, el conocimiento de las premisas o de la conclusión de un silogismo es siempre una *notitia complexa* ⁴¹⁾.

La *notitia simplex* consiste en la sola percepción o aprehensión, sin que se emita un juicio y sin que por tanto se afirme o niegue algo ⁴²⁾. Puede ser de dos tipos. Podemos, en primer lugar, saber qué significa el término empleado para expresar una idea, y de este modo conocemos su significado, sin que sea necesario saber si esa idea corresponde a algo extramental. En segundo lugar, podemos conocer que el término — y la idea por él representada — corresponde a una realidad determinada; con ello se da el paso del orden ideal al real, paso que a veces sólo es posible conseguir a través de un razonamiento ⁴³⁾.

Para poder verificarse un razonamiento — y así llegar al conocimiento de la conclusión, que es una *notitia complexa* — se requiere como condición previa conocer el significado de los términos del silogismo. Pero este conocimiento no es preciso que sea en el segundo sentido, esto es, que se conozca que la idea corresponde y se verifica

³⁹⁾ I d.3 q.1 a.1, f. 36 D: *Notitiarum alia est simplex, alia complexa, quae dicitur affirmatio vel negatio.*

⁴⁰⁾ AA, I d.3 q.1 a.2, f. 38 G: ... *notitia ... complexa seu iudicativa...*

Ib., f. 40 C: ... *iudicium et notitiam complexam...*

Ib., D: ... *notitia ... complexa et iudicativa ...*

⁴¹⁾ Cf. nota 45, en su primera parte.

⁴²⁾ Prol. q.1 a.3, f. 4 L-M: *Si quis nihil affirmans vel negans habeat notitias aliquas simplices...*

I d.3 q.1 a.1, f. 36 E: *De sensibilibus habemus notitiam sensualem simplicem, ex eo quod experimur frequenter nos aliqua sensibilia apprehendere..., nihil affirmantes vel negantes de ipsis.*

⁴³⁾ I d.3 q.4, f. 50 L-M: *Dico quod notitia terminorum ad propositum est duplex. Una, qua cognoscitur quid significat ille terminus.*

Alia, qua cognoscitur quod ille terminus de ente verificatur. Nam de aliquibus habetur notitia prima, de quibus secunda non habetur, sicut de his terminis « corpus infinitum », « vacuum », et sic de aliis similibus.

de una entidad determinada. Incluso esta correspondencia de la idea con la realidad será en algunos casos el resultado del proceso discursivo. Aplicándolo, v.g., al caso concreto de Dios, antes de realizar el razonamiento tenemos que saber qué queremos decir por el término «Dios»; o si se quiere, a qué idea corresponde dicho término; pero es posible que desconozcamos si esa idea se verifica de un ser determinado; esto precisamente puede ser el resultado del razonamiento ⁴⁴).

En este caso el conocimiento se ha obtenido por razonamiento, pero este conocimiento no es el de una conclusión, sino el de una realidad o entidad. Por ello hay que distinguir con sumo cuidado dos clases de conocimiento obtenido por razonamiento. Uno es el conocimiento de la conclusión, que siendo una afirmación o negación, implica que sea una *notitia complexa*. Otro es el conocimiento de una realidad extramental, que es una *notitia simplex*; tal es, en el ejemplo propuesto, el caso de Dios ⁴⁵).

En cuanto al modo de conocer algo, podemos decir que se conoce, o bien inmediatamente en sí mismo, o bien de modo mediato a través de *species* ⁴⁶).

Prescindiendo por ahora del conocimiento inmediato, el conocimiento por medio de especies presenta en Gregorio dificultades porque su terminología no es siempre lo constante que hubiera sido de desear.

Después de un estudio metódico de la misma, he llegado a las siguientes conclusiones :

⁴⁴) *Ib.*, M : Prima notitia est illa quae praeexigitur, secunda autem non, sed multoties acquiritur. Sicut qui vult scire utrum aliquid ens sit summe perfectum, ante discursum scit quid importatur per utrumque terminum huius complexi [scl. « summe perfectum »]; non est tamen necessarium quod sciatur illud praedicatum verificari de de ente, sed per discursum acquirere potest notitiam talem, qua acquisita potest haberi simplex notitia de deo.

⁴⁵) *Ib.*, K-L : Cognosci per discursum contigit dupliciter. Uno modo, cognosci per discursum illud quod concluditur per discursum; et omne tale est aliquid complexum, sicut quaelibet conclusio est aliquid complexum.

Alio modo, aliquid dicitur cognosci per discursum, quia eius notitia praesupponit discursum. Et sic dico deum cognosci per discursum; nam ut deus cognoscatur in conceptu aliquo sibi proprio ... necesse est habere notitiam actualem vel habituales quod ille conceptus est conceptus alicuius rei...; haec autem non habentur nisi per discursum.

⁴⁶) I d.3 q.1 a.1, f. 36 D : Eorum quae simplici notitia cognoscuntur aliqua sunt ad quae huiusmodi notitiae immediate obiective terminantur; quaedam vero ad quae non immediate terminantur suae notitiae, sed ad eorum species seu imagines in anima existentes.

a) La *species* recibe también diversos nombres: *imago* ⁴⁷⁾, *similitudo* ⁴⁸⁾, *vestigium* ⁴⁹⁾, *forma* ⁵⁰⁾, *idolum* ⁵¹⁾, *intentio* ⁵²⁾, *intentio imaginativa* ⁵³⁾, *phantasma* ⁵⁴⁾, *phantasia* ⁵⁵⁾, *signum* ⁵⁶⁾, *conceptus* ⁵⁷⁾. La razón de esta multiplicidad de términos es que Gregorio no se preocupa del nombre, porque hay diversidad en los autores en su uso ⁵⁸⁾.

Todo esto no ofrecería mayor dificultad si no hubiera, como es claro, diversas clases de especies y si todos esos nombres se aplicaran a todo tipo de especies.

b) Tenemos, en primer lugar, la *species propria* o *recepta* y la *ficta* o *formata*, tanto en el conocimiento de lo sensible como de lo suprasensible; en unas y otras conocemos la cosa cuando no está presente ⁵⁹⁾.

c) La *species recepta* es causada por el objeto cuando es conocido de modo inmediato ⁶⁰⁾, de modo que si no lo hemos conocido previamente de modo inmediato, sería imposible tener de él una *species recepta*.

⁴⁷⁾ Además del texto de la nota precedente, cf. I d.3 q.1 a.1, f. 36 O; *ib.*, f. 37 Q; I d.3 q.1 a.2, f. 40 Q; *ib.*, f. 41 C; *ib.*, D; *ib.*, f. 42 L; *ib.*, P-Q; AA, *ib.*, f. 43 F; I d.3 q.2 a.1, f. 44 L; *ib.*, f. 45 D; *ib.*, F; II d.7 q.3 a.1, f. 57 F; *ib.*, H; etc.

⁴⁸⁾ Cf. I d.3 q.1 a.1, f. 36 O; AA, *ib.*, f. 38 A; I d.3 q.1 a.2, f. 40 Q; *ib.*, f. 41 D; AA, *ib.*, f. 43 G; I d.3 q.2 a.1, f. 45 E; *ib.*, f. 46 L; II d.7 q.3 a.1, f. 57 F.

⁴⁹⁾ Cf. I d.3 q.2 a.1, f. 45 D.

⁵⁰⁾ Cf. I d.3 q.1 a.2, f. 42 P-Q; *ib.*, f. 43 I.

⁵¹⁾ Cf. I d.3 q.1 a.1, f. 36 K; AA, *ib.*, f. 38 A.

⁵²⁾ Cf. I d.3 q.1 a.1, f. 37 M; I d.3 q.1 a.2, f. 40 F; *ib.*, f. 42 P-Q; *ib.*, f. 43 I.

⁵³⁾ Cf. I d.3 q.1 a.1, f. 37 M.

⁵⁴⁾ Cf. I d.3 q.1 a.1, f. 37 Q; II d.7 q.3 a.1, f. 57 H.

⁵⁵⁾ Cf. I d.3 q.1 a.1, f. 37 Q.

⁵⁶⁾ Cf. I d.3 q.1 a.2, f. 42 L.

⁵⁷⁾ Cf. I d.3 q.1 a.2, f. 42 P; *ib.*, f. 43 I.

⁵⁸⁾ I d.3 q.3 a.1, f. 46 L: ... similitudo vel species (seu quocumque vocetur nomine)...

II d.7 q.3 a.1, f. 57 H-I: Est aliqua species seu imago vel phantasma eius existens in anima; non enim curo de nomine, nam quolibet praedictorum in sua significatione frequenter utuntur auctores.

⁵⁹⁾ I d.3 q.1 a.2, f. 42 P-Q: De rebus extra duo genera in nobis specierum vel formarum seu imaginum vel intentionum habemus, per quas et in quibus res ipsas absentes cognoscimus.

⁶⁰⁾ Respecto al conocimiento de lo sensible, I d.3 q.1 a.2, f. 42 Q: Quaedam species sunt ab ipsis rebus per sensus nostros causatae et in memoria seu vi conservativa... reconditae.

Respecto al conocimiento de lo suprasensible, I d.3 q.2 a.1, f. 44 K-L: Quaedam [insensibilia] intelliguntur a nobis in speciebus propriis in intellectu ab ipsis causatis.

Esta sólo conduce al conocimiento de la cosa conocida antes de modo inmediato, y no de otras semejantes ⁶¹).

d) En cambio, la *species ficta* es producida por nosotros ⁶²). Pero atendiendo al modo de su formación, podemos distinguir tres clases de *species fictae*.

e) Hay *species fictae* obtenidas por mera reproducción de la *species recepta*. Para formarlas se requiere, por tanto, tener previamente la *species recepta* de la cosa a conocer ⁶³).

f) Hay otras *species fictae* formadas de un conjunto de *species receptae*, recibidas de distintas cosas. Con estas *species receptae*, combinadas diversamente, se forma la *species ficta* ⁶⁴). Por ello estas *species fictae* pueden llevar al conocimiento de lo que antes no hemos conocido de modo inmediato ⁶⁵).

De este modo, este tipo de especies se obtiene por una cierta abstracción, consistente en tomar diversas *species receptae* provenientes

⁶¹) Respecto a lo sensible, I d.3 q.1 a.2, f. 43 B: De nullo sensibili naturaliter speciem receptam habemus quod immediate in seipso non sensimus.

Ib., H: Nulla species recepta ducit in notitiam alicuius rei extra, nisi illius singularis praecise quod sentiendo ipsa species est recepta in mente; ut species quam memoria recipit dum quis actu videt hanc albedinem demonstratam, non ducit in notitiam alicuius alterius albedinis ab illa quae sensata tunc est.

Respecto a lo suprasensible, I d.3 q.2 a.1, f. 45 F: Recordatio et notitia rerum absentium et non existentium est notitia alicuius speciei vel imaginis seu quocumque alio nomine nuncupetur, qua visa ut imago rei est, dicitur cognosci res cuius imago est. Sicut autem experimur in tali notitia sensibilibus, sic etiam arguere debemus esse in notitia insensibilibus.

⁶²) I d.3 q.1 a.2, f. 42 Q: Quaedam vero sunt aliae non causatae a rebus sed a nobis eas comprehendentibus species, quas in memoria tenemus, fictae et formatae

⁶³) I d.3 q.1 a.2, f. 43 B: Requiritur tamen ad hoc quod talia fingamus, quod vel talem speciem secundum totum habeamus in memoria receptam a rebus, aut secundum partes saltem.

AA, *ib.*, E-F: Experitur enim quilibet se nullam formam fingere posse cui vel non habet similem in memoria secundum se totam si fit forma simplex..., vel partibus eius si sit ex pluribus composita.

⁶⁴) Cf. en la nota anterior: « aut secundum partes saltem » y « vel partibus eius si sit ex pluribus composita ».

⁶⁵) I d.3 q.1 a.2, f. 43 B: Speciem alicuius utique fingere possumus, quod tamen non sensimus; sicut qui numquam vidit elephantem potest fingere speciem suae staturae, et aliquando perfecte, et aliquando imperfecte hoc facit.

Ib., C: Ut aliquid cogitemus per speciem fictam, licet non sit necesse quod illud in se senserimus, necesse tamen est quod senserimus aliquid simile illi.

Ib., H: Species autem ficta ab anima non tantum ducit in notitiam illius singularis vel illorum tantum quae prius nota sunt in se, sed etiam aliorum.

de diversas cosas. Y así tenemos una *species ficta* obtenida de la suma de una serie de *species receptae*, v.g., las especies de tal forma, tal color, tal cantidad, etc. Esta especie así conseguida es en algún sentido, pero sólo en algún sentido, universal, en cuanto en ella conocemos las cosas que guardan cierta semejanza con la especie que hemos formado ⁶⁶).

g) Por último, tenemos una tercera clase de *species fictae*, cuya naturaleza es muy distinta. Son las obtenidas por una abstracción más universal y consistente en abstraer la esencia o quiddidad de una cosa. A esta *species ficta* y sólo a ésta le da Gregorio el nombre de *conceptus*, que es propiamente el *universale*, también llamado *conceptus speculativus* ⁶⁷).

⁶⁶) I d.3 q.1 a.2, f. 43 I: Huiusmodi species fictae comparatione receptorum [ed. 1522: receptorum] sunt quasi universales, quamvis non perfecta universalitate, cum in eis non conveniant perfecte omnia singularia, quod contigit propter earum coniunctam repraesentationem plurium sensibilium; non enim repraesentant colorem tantum, aut figuram tantum vel quantitatem, sed colorem determinatae quantitatis et figurae...; quia tamen non ducit determinate in huius singularis notitiam sensibilis, sicut quaelibet recepta facit, sed in notitiam confusam aliquorum aut alicuius quasi vaga quadam repraesentatione (ut quidam dicunt), potest dici talis species ficta quodammodo universalis.

Me separo de la interpretación que da Worek de este texto. Según él, « esta *species ficta* no representa a un individuo determinado, como la *recepta*, sino de un modo vago, casi universal, pero no con perfecta universalidad, porque no representa el color del objeto, o su forma, cantidad, etc., *ut sic*, sino todas esas propiedades singulares « juntas » pero sin tanta precisión como en la especie *recepta* : esto quiere decir, a nuestro juicio, *propter earum « coniunctam » repraesentationem »* (l.c., p. 640).

Esta interpretación ofrece dos dificultades. En primer lugar, si esta *species ficta* representa las particularidades juntas de un ser, no puede representar las de otro, y así en ningún sentido sería universal. En segundo lugar, no se explica por qué esta *species ficta* no representa con tanta precisión como la *recepta*.

El pensamiento de Gregorio, a mi ver, está claro. Teniendo en cuenta que la *species ficta* de que habla, está formada por la unión de *species receptae* de varias cosas sensibles (propter earum coniunctam repraesentationem plurium sensibilium), dicha *species ficta* no puede representar a una sola de ellas. Podríamos ponerlo más de manifiesto con un ejemplo : Hemos visto a varios hombres de distinta estatura, color, grosor, etc., y entonces formamos una *species ficta* de hombre, en la que se suman las *species receptae* de la estatura de uno, del color de otro, del grosor del tercero, etc.; esta *species ficta*, naturalmente, no representa a ninguno de dichos hombres en particular, sino a todos ellos, y sólo nos da un conocimiento confuso de cada uno.

⁶⁷) I d.3 q.1 a.2, f. 43 I-M: Praeter eas [i.e., las *species fictae* descritas antes] tamen fatendum est in intellectu esse alias fictas abstractiones obiective et universaliore, licet propter abstractionem non sic sint nobis perceptibiles, sive vocentur species sive intentiones seu formae vel conceptus, quod ultimum vocabulum nunc apud modernos est

b) *El conocimiento de lo suprasensible.*

El de Rímíni establece tres modos de conocer lo suprasensible : a) de modo inmediato, conociéndolo en sí mismo ; b) en las especies producidas en el entendimiento por el objeto (son, pues, *species receptae*) ; c) en conceptos formados por el entendimiento ⁶⁸).

Dentro de la primera clase enumera el conocimiento de las especies, pues si bien el conocimiento de las cosas por medio de especies no es inmediato, sí lo es el conocimiento de las especies por medio de las que se conocen las cosas ⁶⁹) ; los actos propios del alma, tales como entender, creer, querer, no querer ⁷⁰) ; el conocimiento de la mente o entendimiento, que se conoce a sí mismo ⁷¹).

magis in usu, quamvis omnibus praeominatis et pluribus aliis inveniantur antiqui in usu fuisse in eadem significatione, in qua moderni utuntur hoc nomine « conceptus » ... Formatur conceptus albedinis cuilibet albedini similis, et talis in esse repraesentativo qualis est albedo extra in esse reali... Iste est abstractior, quoniam talis conceptus formari potest in intellectu de albedine, per quem nec quantitas aliqua, nec figura, aut omnino aliquid aliud praeter essentiam albedinis repraesentatur... Isti conceptus proprie sunt universales et qui vocantur universalis... Nec ad formandum talem conceptum speculativum necesse est quod omnes albedines sint visae secundum se.

Fundándose en este texto, Worek ha tenido el mérito de haber notado esta clase de *species fictae*, haciendo así ver que Gregorio no considera el universal como un mero concepto y que admite la abstracción de esencias (*l.c.*, pp. 640-644).

Aparte de esto texto, en que Gregorio habla de la formación del concepto universal abstraído de lo sensible, veremos más adelante que el de Rímíni también admite la abstracción de esencias respecto de lo suprasensible (cf. nota 75).

Además de las *species fictae* enumera Worek en Gregorio el « concepto universal científico », que es el que « representa una o varias propiedades de las cosas de la misma especie o género, abstraídas y universalizadas por la inducción o generalización » (*l.c.*, p. 644). No lo he incluido aquí porque Gregorio no lo designa con el nombre de concepto ni con el de especie, y porque no interesa en la presente materia.

⁶⁸) I d.3 q.2 a.1, f. 44 K-L : Pono tres conclusiones, quarum prima est quod quaedam insensibilia intelliguntur a nobis immediate in seipsis. Secunda, quod quaedam intelliguntur a nobis in speciebus propriis in intellectu ab ipsis causatis. Tertia, quod quaedam intelliguntur a nobis in conceptibus per animam fictis et formatis.

⁶⁹) *Ib.*, L : Species vel imagines rerum absentium intellectus intuetur, et in illis cognoscit res quarum sunt species. Constat autem quod tales species intellectus non mediante aliquo intuetur, sed eas ita immediate sicut visus immediate intuetur colores.

⁷⁰) *Ib.* : Quilibet potest in seipso experiri quod ipse cognoscit se intelligere aliquam rem determinatam, et se credere id quod credit, et se velle illud quod vult, et nolle quod non vult ; igitur intelligit immediate actum suum intelligendi, volendi, nolendi et credendi.

⁷¹) *Ib.*, Q : Mens se immediate novit in seipsa.

Würsdörfer, al tocar este punto, pone el acento no en el conocimiento de la mente

En cuanto al objeto del conocimiento por medio de especies producidas en el entendimiento por el mismo objeto, Gregorio cita los actos pasados y ya no existentes de la propia alma, que recordamos en la especie o imagen dejada por ellos cuando estaban presentes ⁷²).

En el tercer modo de conocimiento, el obtenido por medio de conceptos formados por nuestro entendimiento, Gregorio señala el conocimiento de las almas de otros hombres. Este conocimiento se consigue por un proceso demostrativo, partiendo del efecto para remontarnos a la causa; así como conocemos por propia experiencia que determinados procesos sensibles proceden de nuestra alma, así también al ver otros semejantes en otros deducimos que tienen un alma igual que la nuestra ⁷³). Pero hay que notar que el concepto de alma se ha obtenido por la experiencia de la propia alma, y que el ver en otros los procesos indicados sólo nos sirve para deducir que tienen un alma, o si se quiere, que en ellos hay una realidad de la que se verifica el concepto de alma

por sí misma, sino en que conoce que conoce: Zu den unsinnlichen Dingen, die unmittelbar durch sich selbst vernehmlich sind, gehört... auch das Wissen um das Wissen (o.c., p. 81). Véase el texto aducido por Würsdörfer, pero completo: *ib.*, O-P: Sicut intellectus aut mens intelligit se immediate, sic mens intelligit se intelligere illud quod intelligit quando illud intelligit; et similiter intelligit se vivere et se velle quod vult, [lo que sigue lo suprime Würsdörfer] et sic de pluribus posset dici; *igitur mens intelligit seipsam*. Esto último es lo que le interesa probar a Gregorio. Para una comprensión de toda su argumentación respecto a este tercer objeto, cf. *ib.*, f. 44 O - 45 C, donde claramente distingue, siguiendo a s. Agustín, entre el conocimiento del acto de conocer y el conocimiento de la mente por sí misma.

Leff pasa por alto este tercer objeto del conocimiento inmediato (o.c., pp. 46 s); y otro tanto hace Worek al tratar explícitamente del conocimiento de las cosas no sensibles (l.c., pp. 464-468).

⁷²) I d.3 q.2 a.1, f. 45 E: Oportet dicere quod tales actus [sel. credendi, intelligendi, volendi...] derelinquunt suas proprias similitudines seu species in mente, quibus retentis nec deletis, in illis potest actus tales memorare et actualiter recordando intelligere.

II d.7 q.3 a.1, f. 59 O: Quarundam rerum insensibilium recordamur; igitur illarum species habemus in mente...; nam cogitationum nostrarum et affectionum tam bonarum quam malarum aliquando recordamur.

AA, *ib.*, f. 63 M: In intellectu sunt ponendae species rerum insensibilium et mere intelligibilium, sicut intellectionum et volitionum et aliorum actuum intellectus vel voluntatis; quia contigit intellectum talium actuum praeteritorum recordari et ipsos in suis speciebus derelictis intelligere.

⁷³) I d.3 q.2 a.1, f. 45 H: Unus homo potest cognoscere animam alterius ex certis signis et operationibus et motibus quae in se cognoscit ex anima provenire, arguendo ipsum vivere et talem animam habere qualem ipse habet.

que ya teníamos ⁷⁴). Este concepto, formado de la consideración y experiencia de nuestra propia alma, es el concepto universal de alma, su concepto quiditativo y específico ⁷⁵).

Pero en estos conceptos formados por nuestro entendimiento no sólo conocemos las almas de los demás, sino también las *substantiae separatae*. El proceso consiste en partir de unas experiencias sensibles para formar un concepto común a esas experiencias (que ya es un universal), v.g., el de sustancia; por ulteriores experiencias ese concepto va ganando en comprensión y perdiendo extensión (siendo así un concepto compuesto; v.g., el de «sustancia material»). Cuando se trata de conocer una *substantia separata*, se parte también de una experiencia sensible; aplicando el principio de causalidad deducimos la existencia de una causa de lo experimentado; ulteriores experiencias sensibles nos llevan a aplicar a esa causa diversos universales, hasta que llegamos a aplicarle el concepto universal compuesto propio de ella. Un ejemplo nos aclarará mejor todo esto. Del conocimiento de las sustancias sensibles abstraemos el concepto de sustancia; del conocimiento de nuestro entendimiento abstraemos el de intelectualidad; de la experiencia de los cuerpos abstraemos el de materialidad y corporeidad; el concepto de inmaterialidad lo obtenemos ya sea negando el de materialidad, ya de la experiencia de lo inmaterial que comprobamos en nuestra propia alma. Uniendo estos conceptos universales simples formamos el universal compuesto de «sustancia intelectual, inmaterial e incorpórea».

Como es fácil constatar, el concepto propio de las *substantiae separatae* — como de todo aquello suprasensible que no conocemos directamente — es siempre un concepto compuesto; esto es, compuesto de aquellos universales simples abstraídos de las cosas que conocemos directamente.

¿Se verifica este concepto de algún ser concreto? Comprobando, v.g., con los sentidos el movimiento del cielo, deducimos que es movido por algo (iuso del principio de causalidad!); otras razones

⁷⁴) *Ib.*: Ita quod de illo concludet quod aliquid habet in se de quo verificatur conceptus generalis humanae animae, quem ex notitia quam habet de sua anima, formavit; in quo quidem conceptu... intelligit alias animas racionales.

⁷⁵) *Ib.*, f. 45 I: Consideratione animi nostri possumus scire quid sit animus, et formare per consequens conceptum in nobis quiditativum et specificum animi, ex quo vel in quo cognoscere possumus modo praemiso animum cuiuslibet eiusdem rationis nobiscum.

nos llevarán a concluir que es movido por una sustancia, que es inteligente, que es incorpórea e inmaterial. Con ello hemos llegado, después de aplicarle diversos universales, al universal propio de lo que mueve el cielo, y en ese concepto precisamente lo conocemos ⁷⁶).

Después de lo expuesto y estableciendo una comparación con la interpretación de Leff en la presente materia, ha de quedar suficientemente claro que la suya no es exacta. En primer lugar, su modo de expresarse es incorrecto. Así nos dice que el concepto general de una sustancia inmaterial, como el alma, no puede ser experimentado inme-

⁷⁶) *Ib.*, I-L: Constat quod de substantiis separatis plures veritates naturaliter cognoscuntur a nobis; igitur et istae substantiae separatae. Sed non immediate in seipsis, nec in speciebus propriis ab ipsis dum intelliguntur causatis; igitur in conceptibus fictis ex nobis notis. Unde ex quibusdam conceptibus simplicibus abstractis a rebus formamus unum complexum, qui proprius est substantiis separatis, et illum probamus de ente particulariter sumpto; ac per hoc cognoscimus illum conceptum complexum esse conceptum proprium entium aliquorum; et ex tunc illa in illo cognoscimus. Contigit autem hoc probando primo quemlibet illorum simplicium de ente particulariter. V.g., ex motu coeli quem vidimus sensu, concludimus coelum moveri ab aliquo alio; et ultra per alias rationes, quod illud est substantia quae movet coelum. Item, ex eo quod circulariter movetur, arguimus quod substantia movens coelum est intelligens. Et quia motus ille semper videtur durare, concluditur ulterius quod illud movens est incorporeum et immateriale. Et ex omnibus istis colligimus quod est aliquod ens quod est substantia intellectualis, immaterialis, incorporea; qui conceptus est proprius substantiarum separatarum. Et ideo hunc postea conceptum intuentes, mediante habituali notitia quam habemus, ipsum esse conceptum proprium aliquarum rerum cognoscimus, et in ipso res illas determinate, licet non quamlibet distincte. Et haec exempla solum ut exempla sint dicta; quia an tales deductiones sint efficaces ad concludendum talia praedicata de motore coeli vel non, non curo ad praesens. Hoc modo, scilicet in talibus conceptibus propriis complexis, multa cognoscuntur a nobis; immo omnia quorum nullum cognoscimus in se immediate, non possumus aliter cognoscere naturaliter propria cognitione, quamvis generali notitia possint cognosci in conceptibus simplicibus communibus sibi et aliis, formatis et abstractis de rebus aliquibus in se notis nobis; immo huiusmodi res prius cognoscuntur in talibus conceptibus simplicibus quam concludatur complexus conceptus, ut patet in exemplo posito. Nam conceptum substantiae formamus ex notitia substantiarum sensibilium; similiter, conceptum intellectualitatis habemus ex notitia intellectus nostri; similiter, ex corporibus quae videmus, formamus conceptum corporeitatis et materialitatis, et per consequens possumus formare conceptum negativum; aut etiam ex rebus immaterialibus et incorporeis existentibus in nobis, quales sunt anima nostra et quae sunt in illa, possumus habere talem conceptum; de quo non est multum contendendum. Constat autem quod quilibet praedictorum conceptuum communis est etiam substantiis separatis, et pro eis verificabilis de ipsis; nullus autem est sibi proprius, et quilibet proprius probatur divisim de ente de quo concludimus movere coelum; et sic in quolibet talium prius cognoscuntur substantiae separatae quam in conceptu complexo proprio eis.

diatamente en sí mismo, ni, por la misma razón, puede ser registrado en una imagen ⁷⁷). Propiamente hablando, el concepto sí que puede ser conocido en sí mismo, puesto que, como hemos visto, una de las cosas que conocemos inmediatamente son las especies — y los conceptos son un tipo de especies —. Lo que no puede ser conocido en sí mismo ni en una *species recepta* es la sustancia inmaterial (v.g., la quiddidad del alma, que sólo es conocida en el concepto universal).

Pero lo más grave es que según Leff la fuente del conocimiento intelectual es la experiencia interna, a la inversa de lo que sucede en el conocimiento sensitivo ⁷⁸). Y esto le llevará a decir que el conocimiento intelectual es de diversa clase que el sensitivo ⁷⁹), y que los conceptos mentales son meros productos del entendimiento, construcciones mentales que no guardan ninguna relación directa con algo exterior a la mente ⁸⁰); de esto modo, el universal no dice relación a nada extramental, por lo que Gregorio se une a Ockham para reducirlo a un fenómeno mental ⁸¹). Y páginas más adelante y de modo expreso interpretará todo esto en el sentido de que a Dios le conocemos por medio de conceptos mentales que no tienen correspondencia con nada fuera de la mente ⁸²).

Acabamos de ver que los universales no sólo se forman partiendo de la experiencia interna — tal era el caso del concepto de alma —, sino también de experiencias sensibles en el mundo externo — así el concepto de corporeidad y materialidad se forma tomando como base el conocimiento sensitivo de los cuerpos que vemos —. Es cierto que los universales no se refieren a un solo individuo determinado, pero sí tienen una verdadera correspondencia con algo fuera de la

⁷⁷) Such a general concept of a immaterial substance like the soul can neither be experienced immediately in itself nor, for the same reason, can it be recorded in an image (p. 49).

⁷⁸) The source of intelligible knowledge... is inner experience, the reverse of sensory knowledge (*ib.*).

⁷⁹) It is not simply knowledge differently located, but knowledge of a different kind (*ib.*).

⁸⁰) Mental concepts are purely the product of the mind, as mental constructions which bear no direct relation to anything outside the mind (p. 32).

⁸¹) It bears no relation to anything outside the mind, and... Gregory joins with Ockham in relegating the universal to a mental phenomenon (p. 33).

⁸²) We know Him from mental concepts which are not only instituted by the mind but have no equivalent outside it (p. 70).

mente — correspondencia de la que nos consta aplicando el principio de causalidad — y nos sirven para conocerlo ⁸³).

* * *

Hemos visto hasta ahora que el conocimiento de lo suprasensible se verifica de un triple modo: a) Directa o intuitivamente. Su objeto son: las especies recibidas y presentes en el entendimiento; las operaciones anímicas; la propia mente conocida en sí misma. b) Por medio de *species receptae* de algo previamente conocido de modo intuitivo. Su objeto son los actos pasados y ya no existentes de la propia alma. c) Por medio de conceptos formados por el entendimiento. Estos conceptos pueden ser comunes (v.g., el concepto de sustancia, que es común a las *substantiae separatae* y a otras) o propios (v.g., el concepto de «sustancia inmaterial, incorpórea e intelectual», que es propio de las *substantiae separatae*). Su objeto son las almas de los demás y las *substantiae separatae*.

Como es fácil de observar, en los apartados a) y b) la fuente del conocimiento es la experiencia interna. Para formar el concepto específico y quiditativo de alma hemos tenido que conocer antes de modo inmediato nuestra propia alma. Y para formar el universal de *substantia separata* necesitamos ir agregando unos conceptos universales simples abstraídos de cosas inmediatamente conocidas. En todos los casos, pues, se requería como condición previa y punto de arranque un conocimiento inmediato.

Pero quedan todavía otros conceptos de lo suprasensible que ciertamente tenemos; y la dificultad va a radicar en el modo de obtenerlos. Tal es el caso, v.g., de la justicia, que es conocida por el que nunca ha sido justo ni nunca ha conocido seres que obren justamente. En esta hipótesis no la puede conocer inmediatamente, puesto que de ella no tiene ni nunca ha tenido una experiencia interna; ni tampoco por medio de una *species recepta*, porque ésta presupone el conocimiento inmediato anterior; ni tampoco deduciéndola del comportamiento de otros hombres, ya que, por hipótesis, ni conoce ni nunca ha conocido hombres justos.

⁸³) Cf. nota 76: ... Ex quibus conceptibus simplicibus abstractis a rebus formamus unum complexum, qui *proprius* est substantiis separatis, et illum *probamus de ente particulariter sumpto*; ac per hoc cognoscimus illum conceptum complexum esse *conceptum proprium entium aliquorum*...

La respuesta de Gregorio a esta dificultad, siguiendo a s. Agustín, es que la justicia la conocemos en el concepto propio de ella, concepto que tenemos en la mente. Pero con ello la cuestión no queda resuelta. Porque, ¿de dónde proviene este concepto, cómo ha llegado a nuestra mente? La solución, nuevamente de acuerdo con s. Agustín, es que tenemos determinadas ideas y conocimientos naturalmente impresos en el entendimiento ⁸⁴). Es más, si no tuviéramos estas ideas impresas de bien y de mal, de justo e injusto, no podríamos juzgar de la bondad o malicia, justicia o injusticia, de lo que vemos ⁸⁵).

La conclusión, por tanto, es que tenemos un conocimiento, natural y habitual, impreso en nuestro entendimiento, de estas verdades; a su luz juzgamos de la bondad o malicia de las cosas; incluso este conocimiento natural habitual es el que forma el concepto general de justicia, bondad, etc. Y así en este concepto general aquel que nunca ha sido justo ni ha experimentado la justicia en otro, puede conocer qué sea la justicia ⁸⁶).

⁸⁴) I d.3 q.2 a.2, f. 46 C-D: Dicendum, sicut ab Augustino potest haberi 8º de trinitate [c. 6; PL 42, 954-56], ubi difficultatem praedictam prolixè pertractat, quod talia cognoscuntur in propriis conceptibus, quos quis habet apud seipsum... Sed unde huiusmodi conceptum habet in mente et cognoscit ipsum esse alicuius conceptum, is qui nunquam aliquam rem vidit cui conveniret ille conceptus? Dicendum, sicut idem Augustinus tradit 2º de libero arbitrio in fine [c. 9; PL 32, 1254 s], et in multis aliis locis: Sicut naturaliter impressi sunt nobis quidam appetitus, v.g. beatitudinis et sapientiae, sic etiam talium sunt nobis naturaliter impressae notitiae, sine quibus talia appetere non possumus; unde beatitudinis notitiam habet etiam qui non est beatus nec umquam aliquem beatum vidit. Unde, sicut ibidem dicit, antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est beatitudinis notitia; per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus nos beatos esse velle; ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam.

⁸⁵) *Ib.*, D-E: Item, 8º de trinitate [c. 3; PL 42, 949]: « Neque, inquit, in omnibus his bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur, vel quae cogitantur, dicemus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi nobis esset impressa notitia ipsius boni secundum quam et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus ». Sic etiam naturaliter nobis impressa est notitia boni et mali, iusti et iniusti, sive recti et pravi, per quam cum aliquod opus aspicimus, statim ipsum bonum aut pravum censemus.

Gregorio confirma est misma doctrina con un testimonio de s. Jerónimo (i.e., Ps-Jerónimo, *Ep.* 1; PL 30, 19), AA, *ib.*, E.

⁸⁶) *Ib.*, F: Ex hac igitur notitia habituali naturaliter insita, per quam quis novit hoc et illud cum illa considerat esse bona et recte facta, illud vero et illud non recte, quae naturaliter etiam format sibi conceptum generalem boni et iusti, et bonitatis et iustitiae; in quo generali notitia iustitiam cognoscit qui nec in seipso iustitiam habet quam immediate in se cognoscat, nec alicuius alterius iustitiam in seipsa cognovit.

De aquí se podrá ver cómo no está en lo acertado Worek cuando dice que Gregorio « nunca hace mención de la iluminación agustiniana » (*l.c.*, p. 666).

Sin embargo, hay que evitar la tentación de multiplicar estas ideas impresas, que nos servirían de fácil comodín para explicar la mayor parte de nuestros conocimientos de lo suprasensible. Porque algunos de éstos los podemos y debemos deducir de otros conocimientos experimentales inmediatos. Tal es el caso del arte médica; el que no es médico puede llegar a saber en qué consista partiendo del conocimiento de lo que es un enfermo y un sano, junto con el conocimiento de lo que es un arte en general; al experimentar que un enfermo sana rápidamente por la intervención de un hombre que actúa como lo hacen otros que dominan otras artes, puede llegar a un conocimiento general de lo que es el arte médica ⁸⁷).

Sería fácil concluir de aquí que Gregorio admite, además de los tres modos de conocer lo suprasensible antes expuestos, un cuarto: por medio de ideas infusas o impresas en el alma. Los tres primeros tenían su origen en la experiencia interna o externa del singular, o al menos la presuponían. Pero este cuarto modo sería cronológicamente anterior a los demás — al menos en cuanto hábito —, puesto que se trata de ideas que tenemos naturalmente y que yendo anejas a la naturaleza humana preceden a toda experiencia. Sin embargo, cuando concluye Gregorio toda esta cuestión sobre el origen del conocimiento intelectual y haciendo un resumen, sólo enumera los tres primeros ⁸⁸). Cómo esto sea compatible con lo que acaba de decir sobre las ideas innatas, nuestro autor lo deja para más adelante ⁸⁹). Pero ello no le impedirá afirmar de modo explícito que primero el entendimiento

⁸⁷) *Ib.*, F-G: Non sic autem facilliter cognoscitur quaelibet alia res insensibilis quam in seipsa nullus novit, ut medicinam qui numquam medicus fuit, aut liberalitatem qui numquam liberalis fuit. Quamvis et ista in propriis quibusdam conceptibus complexis aut connotatis possint [ed. 1522: possit] aliquo modo cognosci. Unde habens notitiam communem habitus vel artis, et notitiam sani et aegri, et videns aliquem sanare prompte et expedite ad modum quo alii artifices agunt, potest concludere hunc habere aliquem habitum quo rationaliter sanat, et sic habere conceptum medicinae, quamvis nullam medicinam singulariter immediate apprehenderet in seipsa. Hunc tamen conceptum etiam non habet nisi praehabitis pluribus aliis notitiis, ut patet.

⁸⁸) *Ib.*, G: Ex dictis ... possumus colligere quod omnis res creata quam per intellectum cognoscimus, [1º] aut cognoscitur immediate in seipsa, sic quod notitia illa ad nullam rem vel repraesentativum medium terminatur, [2º] aut cognoscitur in specie propria a se causata, [3º] aut in conceptu aliquo proprio aut communi ficto seu formato per animam.

⁸⁹) *Ib.*: Quomodo autem huic non sit contrarium quod Augustinus... discutit..., patebit cum quaeretur qualiter deus cognosci potest a nobis.

conoce el singular que el universal ⁹⁰⁾, el singular sensible antes que el suprasensible ⁹¹⁾, y en última instancia que lo primero conocido por el entendimiento es el singular sensible ⁹²⁾.

Un estudio detallado del modo de conocer a Dios nos llevará a la conclusión de que Gregorio no fue consecuente consigo mismo. El de Rímmini se vio como obligado a admitir ideas innatas por las dos razones fundamentales indicadas: la autoridad de s. Agustín y la imposibilidad de dar cuenta de determinadas verdades que conocemos y que no pueden estar apoyadas de ningún modo en la experiencia. Por eso, aunque nos dice que al tratar del conocimiento de Dios indicará cómo es posible establecer una compaginación, al dilucidar el tema, como veremos inmediatamente, aclarará su pensamiento en el sentido de que el conocimiento de esas verdades es causado por Dios. Estas verdades no son, por tanto, Dios; y así Dios no es conocido intuitivamente, como lo son estas verdades. Pero con ello el problema del origen de las mismas se resuelve diciendo que son infundidas por Dios. Por tanto, tendríamos que admitir un cuarto medio de conocimiento de lo suprasensible.

Y en realidad una solución parece imposible, como es imposible compaginar a Platón con Aristóteles, o a s. Agustín con s. Tomás en la teoría del conocimiento, Gregorio, aristotélico en gran parte por educación filosófica, pero agustiniano como teólogo y como miembro de una Orden que invocaba al Doctor de Hipona como Padre, tampoco podía tener éxito en la empresa.

Ni siquiera, apurando mucho las cosas, se podría decir que el conocimiento innato es habitual y no reflejo, haciéndose consciente con el conocimiento de otras cosas. Porque Gregorio nos ha dicho que ya conoce qué es la justicia aquél que nunca la ha experimentado ni en sí mismo ni en otros ⁹³⁾; y otro tanto se diga de la felicidad y de la sabiduría ⁹⁴⁾.

⁹⁰⁾ I d.3 q.3 a.2, f. 47 F: Dico quod singulare prius est cognitum ab intellectu quam universale.

⁹¹⁾ I d.3 q.3 a.3, f. 48 L: Dico quod singulare sensibile prius est intellectum a nobis quam singulare insensibile ac mere intelligibile.

⁹²⁾ I d.3 q.3 a.4, f. 48 N: Ex his colligitur totalis responsio ad quaestionem, videlicet quod prima notitia intellectus, primitate scilicet generationis, est notitia alicuius sensibilis singularis.

⁹³⁾ Cf. nota 86.

⁹⁴⁾ Cf. nota 84.

Una última observación. Basta advertir que la exposición de la doctrina de s. Agustín se encuentra al tratar de resolver unas dificultades, para percatarnos de que en el conjunto de su sistema epistemológico juega un papel muy secundario. Para él, como acabamos de ver, el conocimiento intelectual de lo sensible precede al de lo suprasensible, y el del singular al del universal. La clásica consideración del entendimiento *tamquam tabula rasa* antes de toda experiencia sensible, corresponde a la concepción fundamental de su gnoseología.

4. EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS

Mi exposición intenta partir desde el mismo punto en que dejamos la interpretación de Leff. Según él, Gregorio pone todo el énfasis en la revelación, en la Escritura y en los dichos de los *sancti*. Efectivamente, Gregorio es un creyente. Pero es precisamente la Escritura la que le dice que a Dios se le puede conocer por la razón. Y no sería fiel a ella si negara la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios ⁹⁵).

Gregorio está plenamente persuadido de que en la Escritura se enseña esta posibilidad. Toda su argumentación se centrará en cómo es Dios conocido.

Et quia Apostolus dicit et magister allegat quod invisibilia dei a creatura mundi, i.e., homine, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, videndum est qualiter quae facta sunt intelligantur a nobis..., ut videamus an et qualiter deus et res omnes cognosci possunt a nobis ⁹⁶).

Propuesta así la cuestión, los argumentos *Contra* — en los que, como es sabido, se presenta una doctrina que coincide con la del autor que los expone, según el método de Gregorio y en general de los escolásticos — son los siguientes :

[10] Deum esse potest naturaliter cognosci a nobis; igitur deus naturaliter est a nobis cognoscibilis; antecedens patet per Damas-

⁹⁵) I d.3 q.4, f. 50 I : Concedo consequens, scil. quod dei substantia cognoscibilis est a nobis, licet non in seipsa immediate. Et hoc oportet quemlibet catholicum concedere, cum dicat Apostolus quod per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur a creatura mundi, i.e. ab homine, sempiterna virtus dei; et deitas nihil aliud est, aut dei substantia, quam divinitas.

⁹⁶) I d.3 q.1, f. 36 B.

cenum... [2º] Secundo, Philosophi multa demonstraverunt de deo; igitur cognoverunt deum; et per consequens est naturaliter cognoscibilis... [3º] Hoc patet per Apostolum ad Romanos: « Invisibilia dei », etc... Item, de Philosophis aiens, « quod notum », inquit, « est dei, manifestum est in illis ». Glossa: « Notum, i.e., noscibile per naturam »; igitur etc. [4º] Praeterea, sicut dicit Augustinus, 15º de trinitate [c.2; PL 42, 1058], « arguuntur in libro sapientiae qui de his quae videntur bona, non potuerunt scire eum qui est, nec operibus attendentes cognoverunt artificem ». Non arguerentur autem si non posset a nobis naturaliter deus cognosci. Unde ibi subdit in dicto libro —scribitur—: « A magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri » (Sapientia 13) ⁹⁷).

Nos encontramos con una serie de *auctoritates* junto con el hecho de que los filósofos de la gentilidad llegaron a conocer a Dios. Por esto, cuando Gregorio aborda directamente la cuestión, no ve tanto la dificultad en probar la existencia de Dios, como en la naturaleza de nuestro conocimiento del mismo. Con otras palabras, que podamos demostrar la existencia de Dios es para Gregorio relativamente fácil; la dificultad radica en determinar con exactitud la idea del Dios cuya existencia afirmamos.

Difficultas quaestionis est principaliter de notitia incomplexa quae haberi potest de deo naturaliter. Nam nisi aliqua talis esset nobis possibilis, nullam veritatem de deo scire possemus, cum omnis notitia complexa seu complexi exigit necessario notitiam incomplexam rei, de qua formatur complexum illud... Et ideo non sufficit dicere quod deus cognoscitur per discursum ex creaturis, sed oportet dicere et ulterius assignare modum quo, vel ante discursum vel post, ipse simplici notitia cognoscatur ⁹⁸).

Por tanto, lo que Gregorio intenta no es mostrar el proceso discursivo en que partiendo de las creaturas se llega a Dios. Esto lo da por sentado. Lo que realmente le interesa es el modo de nuestro conocimiento de Dios; es decir, si se trata de un conocimiento en un concepto propio de Dios o no, si este concepto es simple o complejo, etc. Que luego este concepto se verifique de un ser determinado, es algo de lo que consta por demostración partiendo de las creaturas; pero en ello Gregorio no insistirá por suponerlo fácil, aunque no falten, como veremos, ocasiones en que alude a ello.

⁹⁷) I d.3 q.4, f. 49 D-E.

⁹⁸) *Ib.*, E.

Volviendo al texto últimamente citado, vimos en él que para tener una *notitia complexa* se requiere tener la *notitia simplex* de los elementos de que se compone ⁹⁹). Para entender, v.g., la proposición « Dios es una sustancia espiritual » hay que saber qué se entiende por los términos « sustancia » y « espiritual ».

Todo esto puede parecer elemental. Efectivamente, si los términos « sustancia » y « espiritual » son una X plenamente desconocida, la proposición carece de significado. Pero hay que advertir la actualidad del planteamiento de Gregorio. La bibliografía hodierna nos está ofreciendo un sinfín de conceptos de Dios : el Dios de la Biblia, el Dios de los filósofos, el *deus ex machina*, la Idea del Ser, el Primer Motor..., y el Dios que unos admiten es el que otros rechazan.

Naturalmente, esto no quiere decir que sea necesario conocer plenamente el significado del término « Dios » antes de saber que existe. El conocimiento de una proposición puede ser, sí, posterior al de los términos; por poner un vulgar ejemplo, el conocimiento de lo que es una piedra y de lo que es la blancura, precede al de la proposición : « esta piedra es blanca ». Pero puede ser también que el mismo proceso discursivo nos lleve a conocer mejor alguno de los términos; así, el conocimiento de un efecto nos puede llevar al conocimiento, al menos parcial, de la naturaleza de la causa. Por eso dice Gregorio que el momento en que se alcanza la *notitia simplex* puede ser *vel ante discursum vel post*.

Una vez planteada así la cuestión, nuestro autor presenta en forma de cinco « conclusiones » o tesis la doctrina que hemos visto expuesta por Leff ¹⁰⁰). Pero el lector sabrá perdonar que volvamos sobre ellas, siquiera sea en gracia a un mejor conocimiento de Gregorio.

Sus « conclusiones » son :

[1^a] Deus non est a nobis naturaliter pro statu viae cognoscibilis in seipso.

⁹⁹) I d.3 q.1 a.1, f. 37 A : Omne habens notitiam complexam de aliquo, habet notitiam simplicem terminorum vel eorum quae importantur per terminos illius complexi, vel habuit; aut si sint aliquae primae notitiae complexae venientes in mentem absque praecedentibus notitiis simplicibus, saltem tales notitias simplices terminorum habere potest, ut docet experientia.

I d.3 q.2 a.1, f. 44 N : Cum notitia complexa de aliquo necessario exigit incomplexam eiusdem...

I d.3 q.4, f. 49 D : Notitia vero complexi praesupponit notitiam incomplexam eorum quae per terminos importantur, vel eius si unum tantum importetur per utrumque.

¹⁰⁰) Cf. notas 12 (1^a y 2^a tesis), 17 (3^a tesis), 18 (4^a tesis) y 19 (5^a tesis).

[2^a] Quod non est cognoscibilis in aliqua propria specie aut conceptu simplici sibi proprio naturaliter eius repraesentativo.

[3^a] Quod est cognoscibilis in aliquo conceptu composito sibi proprio.

[4^a] Quod etiam in aliquo conceptu simplici proprio ad placitum ¹⁰¹) instituto et connotativo.

[5^a] Quod est cognoscibilis in aliquo conceptu communi simplici naturaliter repraesentativo et a rebus abstrahibili, non tamen cognitione propria et distincta, sed communi et confusa ¹⁰²).

A la primera tesis no dedica gran atención Gregorio. El conocimiento inmediato es el conocimiento intuitivo, y éste no es posible tenerlo de Dios en esta vida. Por lo demás, ya el Apóstol excluyó para el estado de viador la visión facial (1 Cor 13, 12), que no es otra cosa que el conocimiento inmediato ¹⁰³).

Pero la dificultad, y no pequeña, se encuentra en la doctrina agustiniana de la iluminación. Porque parece que según s. Agustín en la verdad interior conocemos qué es la justicia, el ánimo justo, la regla de justicia según la que hemos de vivir, etc.; y esta verdad no es otra cosa que el mismo Dios ¹⁰⁴). Y otro tanto se podría decir cuando el mismo Agustín argumenta en el sentido de que ciertas verdades las conocemos en la verdad interior que es el mismo Dios ¹⁰⁵).

¹⁰¹ Leff lee erróneamente: *ad plurimum* (o.c., p. 68 nota 5; igualmente en p. 69 nota 1).

¹⁰² I d.3 q.4, f. 49 E-F.

¹⁰³ *Ib.*, F: Omne quod cognoscitur in seipso immediate, cognoscitur intuitive; deum autem intuitive non possumus naturaliter cognoscere; quare etc. Confirmatur, quia secundum Apostolum visio facialis dei non habetur in hac vita; videre autem deum facialiter nihil aliud est quam videre ipsum in seipso immediate, sic quod nihil aliud medium terminet visionem.

Cf. también I d.3 q.3 a.1, f. 46 M-N, donde expone que según s. Pablo no conocemos a Dios en esta vida intuitivamente, sino *eius imago existens in speculo*.

¹⁰⁴ I d.3 q.4, f. 49 L-M: Contra primam conclusionem potest argui ex intentione Augustini, 8º de trinitate [c. 6; PL 42, 955], ubi inquirens qualiter homo nondum iustus novit quid sit animus iustus, ceteris modis cognoscendi res exclusis, concludit quod hoc novit in veritate interiori, quae est praesens animo, qui hoc valet intueri... Haec autem veritas interior secundum eum non nisi deus est... Ex hoc patet quod intentio Augustini est quod ipsum deum in seipso conspiciat qui quid est iustitia vel iustus animus et quae forma iustitia seu regula secundum quam vivendum est, novit.

¹⁰⁵ *Ib.*, M-N: 2º de libero arbitrio [c. 11; PL 32, 1258] determinat quod veritates incommutabiles numerorum, veritates sapientiae, quae sunt prima principia practica, cognoscuntur a nobis in luce mentis et veritate interiore... Et sequenti capitulo [c. 13; PL 32, 1260 s] dicit quod in eius luce vita beata consistit, et expresse quod est deus...

Gregorio interpreta a s. Agustín diciendo que la verdad suprema, que es Dios, y en la que conocemos otras verdades, no es objeto de conocimiento inmediato, sino que ella es causa de nuestro conocimiento de esas verdades ¹⁰⁶). Esto es lo que realmente quería decir s. Agustín, como consta, v.g., cuando afirma que así como en la luz del sol se ven las cosas, así en la luz de la sabiduría se ven esas verdades; pero esta sabiduría, que es la verdad suprema y que es Dios, no es vista por nosotros, sino que es la causa de que veamos esas verdades ¹⁰⁷); y otro tanto se puede deducir de la afirmación agustiniana de que las reglas o canones de verdad los conocemos en el libro de aquella luz que es la misma verdad ¹⁰⁸).

Por lo demás, que s. Agustín no admita un conocimiento inmediato de Dios lo podemos ver con toda claridad en el hecho de que solamente

Ex quibus patet quod intentio Augustini est quod prima principia et regulae aeternae et alia incommutabiliter vera immediate cognoscuntur in ipso deo. Et cum illa primo sint cognita, sequitur quod ipse immediate cognoscitur a nobis.

¹⁰⁶) *Ib.*, P-Q: Aliquid cognosci in veritate superna potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod cognoscatur in ea obiective, sive ut in obiecto cognito, sicut res absens cognoscitur in propria specie. Alio modo, causaliter, sicut color dicitur videri in lumine; non quidem quia ipsum lumen videatur in eo tamquam in medio cognito, cum color videatur in seipso immediate..., sed quia lumen est partialis causa visionis qua color in se videtur...

Tunc ad propositum dico quod illa de quibus loquitur Augustinus, cognoscuntur in prima veritate secundo modo, scilicet causaliter, quoniam ab ipso causatur illorum notitia, non autem primo modo, scilicet obiective.

¹⁰⁷) *Ib.*, f. 49 Q - 50 A: Et quod ita intelligat Augustinus, patet per eum, 2º de libero arbitrio [c. 10; PL 32, 1255], ubi de hac materia loquitur, ubi ait: « Non ideo sequitur ut ipsa sapientia non sit una communis omnibus, quia ea bona quae in illa cernunt et eligunt homines multa et diversa sunt. Si enim hoc putas, potes et de luce solis dubitare quod una sit, quia multa et diversa sunt quae in ea cernimus ». Et post subdit quod sicut multa et diversa sunt quae in luce solis vident homines, lux tamen una est, ita lux sapientiae in qua ipsa videri possunt, omnibus sapientibus est una communis. Ubi patet quod sic in luce sapientiae et veritatis, quae idem est secundum eum ibidem, aliqua videri dicuntur, sicut corpora in luce solis. Constat autem, ut dictum est, quod in luce solis non videntur corpora nisi causaliter.

¹⁰⁸) *Ib.*, f. 50 A: Item, patet hoc expressius 14º de trinitate [c. 15; PL 42, 1052], ubi dictum est eius expresse: « Ubinam sunt regulae istae scriptae? ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit? ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? ubi igitur scriptae sunt? nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta descendit et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit, etc. ». Ubi patet quod ab illa veritate imprimitur animae lex iusta, et regula iustitiae, sicut imago ab anulo, et sic notitia eorum quae dicuntur in illa cognosci.

llega a la existencia de Dios partiendo de otras verdades más claras; en cambio, si Dios fuera conocido de modo inmediato, no sería preciso apelar a ese procedimiento ¹⁰⁹).

La segunda tesis no va a ofrecer dificultad a Gregorio. En ella se afirma que Dios no es cognoscible en una especie propia ni en un concepto simple y propio que naturalmente le represente. Porque para tener una *species propria* o *recepta* se requiere que el objeto haya sido inmediatamente conocido, y tal no es el caso de Dios, según se dijo en la primera tesis. Y otro tanto se ha de decir del concepto simple y propio naturalmente representativo; para obtener un concepto de tal tipo se precisa que la cosa haya sido conocida directamente, de cuyo conocimiento se abstraía el universal o concepto quiditativo; es lo que vimos respecto al alma: de la experiencia y conocimiento de la propia alma se abstraía el concepto específico de alma ¹¹⁰).

La tercera tesis afirma que Dios es cognoscible en un concepto compuesto y propio de Dios. Este concepto está formado por varios conceptos simples abstraídos de otras cosas. Aunque Gregorio no indica el género de abstracción por la que se han obtenido esos conceptos simples, del hecho mismo de que los llame conceptos (come dijimos, Gregorio reserva este nombre a las *species fictae* obtenidas por abstracción quiditativa) y de los ejemplos propuestos (*ens necesse esse, summum*

¹⁰⁹) *Ib.*, B: Volens [Augustinus, *De libero arbitrio*, II, cc. 5-6; PL 32, 1246-48] ostendere deum esse, incipit a quibusdam immediate notis, sicut est quod nos sumus, vivimus et intelligimus...; et deinde per gradus perfectionum... concludit finaliter deum esse. Ex quibus apparet quod notitia dei non est prior, nec ex illa proceditur ad notitiam aliorum. Sed econtra ex aliis nobis notis probatur esse aliquam veritatem primam incommutabilem, ex qua causaliter nota sunt nobis quaecumque incommutabiliter vera sunt.

¹¹⁰) *Ib.*, f. 49 F: Secunda conclusio probatur ex praehabitis; tum quia nullius rei propriam speciem vel conceptum naturaliter repraesentativum possumus habere naturaliter nisi quam in seipsa apprehendere possumus...; tum quia per nullam speciem vel talem conceptum aliquid cognoscitur quod non sit praecognitum immediate in seipso.

Discrepo de Würsdörfer que identifica, al exponer esta segunda « conclusión », la *species propria* con el concepto simple y propio de Dios: Gott wird nicht in einem ihm eigentümlichen Erkenntnisbild (species), d.h. nicht in einem ihm eigentümlichen einfachen Begriff, der ihn repräsentiert, erkannt (o.c., p. 89).

La *species propria* representa la cosa tal y como es percibida en el conocimiento inmediato; v.g. el conocimiento inmediato de nuestra propia alma nos hace conocer no sólo nuestra alma, sino también sus cualidades, y la *species propria* la representa así. En cambio, el concepto sólo representa la esencia del alma, pues es su concepto quiditativo y específico (cf. nota 75).

bonum, etc.) podemos concluir que se trata de la abstracción propiamente universal. Una vez formado el concepto compuesto o complejo, el razonamiento consistirá en probar que se verifica de un ser determinado, Dios ¹¹¹).

Este es el único procedimiento para llegar a conocer a Dios en un concepto propio. Esto es, sólo los conceptos complejos pueden ser propios de Dios ¹¹²). Ello no es más que una aplicación al caso de Dios de la afirmación general, que ya vimos, de que lo suprasensible que no es conocido de modo inmediato, sólo puede ser conocido con un conocimiento propio — que exprese su esencia — en un concepto complejo ¹¹³).

En la cuarta tesis defiende Gregorio que Dios es cognoscible en un concepto simple, propio de Dios, connotativo e instituido *ad placitum*.

La presente « conclusión » ofrece una dificultad. Acabamos de ver que Dios sólo es cognoscible con un conocimiento propio en un concepto compuesto, y ahora Gregorio nos dice que lo es también en un concepto simple, aunque connotativo e *institutus ad placitum*. Un estudio de lo que es el *conceptus connotativus ad placitum institutus* nos ayudará a entender la afirmación de Gregorio y a resolver esta aparente contradicción.

El concepto connotativo se opone al absoluto. Este es el que significa una cosa, sin significar *in obliquo* otra (v.g., cuerpo, piedra, hombre). El concepto connotativo, en cambio, significa una cosa y consignifica — *in obliquo* — otra. Aunque en sí mismo sea simple (y así se expresa con una sola palabra, v.g., creativo, blanco) y signifique directamente una sola cosa, sin embargo connota y consignifica otra con la que dice relación; esto es, significa algo absoluto que se relaciona con otra cosa (v.g., el término « blanco » significa la blancura, pero con-

¹¹¹) I d.3 q.4, f. 49 F-G: *Tertiam conclusionem probo, quia aliquem proprium conceptum deo possumus componere ex conceptibus simplicibus ex aliis rebus abstractis, et illum probare de ente particulariter sumpto; igitur possumus deum cognoscere in aliquo conceptu sibi proprio... Nam huiusmodi conceptus compositi « ens necesse esse », « summum bonum », « sapientia infinita », « ens infinitae potentiae simpliciter », item, « ultimum finis » et « universale bonum universi », et si qui aliqui conceptus sibi proprii possint evidenter probari de ente particulariter sumpto...*

¹¹²) *Ib.*, G: *Quia si nullus praedictorum aut alius posset sic probari, non esset deus naturaliter cognoscibilis, sed fide sola tenderemus in ipsum.*

¹¹³) Cf. nota 76: *Hoc modo, scilicet in talibus conceptibus propriis complexis, multa cognoscuntur a nobis; immo omnia quorum nullum cognoscimus in se immediate, non possumus aliter cognoscere naturaliter propria cognitione.*

notando el objeto blanco) ¹¹⁴). De ahí que en ningún concepto connotativo pueda darse la predicación *in quid*; porque, aunque en el concepto « blanco » vaya incluido el de sustancia (o de piedra, o de cuerpo), en cuanto a este concepto se le añade una relación (blancura informando un cuerpo), ya no expresa su esencia o algo de ella ¹¹⁵).

El concepto *institutus ad placitum* se opone al *naturaliter repraesentativus*. Este, en primer lugar, designa la cosa, de modo que no pueda ser confundida con otra de distinta esencia (*supponit pro re*); pero, además, indica qué es la cosa (*significat rem*) y nada más que eso ¹¹⁶).

El concepto *institutus ad placitum* presenta las siguientes características: presupone el *naturaliter repraesentativus* ¹¹⁷); además, indica una relación de la cosa cuyo concepto *naturaliter repraesentativus* presupone, a otra cosa, pero esta relación no ha de ser considerada como el mero resultado de nuestra operación mental, sino como algo real ¹¹⁸); por último, es *institutus ad placitum* y nada representa naturalmente ¹¹⁹).

Esto último no se contradice con lo dicho en segundo lugar. El

¹¹⁴) I d.3 q.4, f. 49 H: Est autem iste conceptus [scilicet connotativus] simplex in se, quamvis plura significet, sive aliquid significet et aliquid aliud consignificet; sicut etiam et vox ista « creativum » simplex est, non obstante quod significet aliquid et aliud consignificet.

Ib., K: Omnis autem conceptus connotativus aliquem conceptum absolutum praesupponit, cui mediate vel immediate attribuitur, sicut album attribuitur alicui albo — aliquid enim est quod dicitur album, v.g., lignum vel lapis aut corpus. Et istud etiam probari potest de ratione explicante quid significet talis conceptus; v.g., ratio huius nominis « album » est: « informatum albedine », et ratio huius nominis « creativum »: « productivum ex nihilo », et huius nominis « iustitia »: « quo redditur unicuique quod suum est ». Patet autem quod quaelibet talis ratio alicui absoluto conceptui attribuitur, sive sit conceptus substantiae sive entis, sive aliquis alius specialis conceptus, ut dicatur « substantia informata albedine », vel « ens informatum albedine », et sic de aliis.

¹¹⁵) Cf. nota 124.

¹¹⁶) I d.3 q.4, f. 49 H: Conceptus naturaliter repraesentativus praecise eam rem repraesentat et significat, pro qua etiam potest supponere. Nam... conceptus huiusmodi talis est in esse ficto et imaginato, qualis res cuius est conceptus est in esse reali extra animam; unde conceptus albedinis talis est in esse ficto et intentionali, qualis albedo extra in esse reali, ita quod ipse potest dici albedo ficta, sicut species coloris vocatur color intentionalis; et ideo talis conceptus nihil aliud significat praeter eam rem cui est sic similis et pro qua potest supponere.

¹¹⁷) Cf. nota 129.

¹¹⁸) Cf. E. GARCÍA LESCÚN, *La Teología trinitaria de Gregorio de Rimini*, sobre todo el cap. VIII: *La realidad de la relación* (pp. 123-137).

¹¹⁹) I d.3 q.4, f. 49 H: Conceptus connotativus, sive affirmativus sive negativus, nihil repraesentat naturaliter, sed ex institutione tantum.

concepto connotativo, considerado en sí mismo, no permite una predicción *in quid* — no nos indica qué es la cosa —, porque de modo directo expresa sólo una relación; precisamente por ello no es *naturaliter repraesentativus*. Y es *institutus ad placitum*, no porque la relación no sea real, sino porque se pueden establecer *pro libitu* múltiples conceptos de este tipo. Si de un hombre en cuanto tal sólo podemos tener un concepto *naturaliter repraesentativus*, podemos en cambio tener muchos conceptos *instituti ad placitum* (v.g., blanco, amo, justo, etc.). Estos conceptos no significan la esencia del hombre, aunque sea imposible predicarlos de un hombre, sin saber de algún modo qué es un hombre ¹²⁰).

Por todo ello nos damos cuenta de que todo concepto connotativo es *institutus ad placitum*. Y así vemos que no hay contradicción con lo afirmado en la tesis anterior. El concepto connotativo simple presupone el *naturaliter repraesentativus*, y éste sólo puede ser propio de Dios en cuanto es compuesto (de acuerdo con la tesis precedente).

¹²⁰) Para Würsdörfer, que es el único intérprete que intenta explicar lo que es el concepto connotativo en Gregorio, dicho concepto es *ad placitum*, porque no se ha abstraído de una cosa dada, de modo que nos pudiera ofrecer luego la imagen de esa cosa como *repraesentativum* de la misma: Er ist ferner freigebildet (*ad placitum, ex institutione tantum*); denn wir haben ihn nicht von einem gegebenen Gegenstande abgezogen, dessen Bild er uns dann böte (*als repraesentativum dieses Gegenstandes*) (*o.c.*, p. 91).

No estoy de acuerdo con esta interpretación. Es verdad que no hemos visto, v.g., a Dios creando, y que por tanto no tenemos una imagen o especie de Dios creador (dicho de otro modo: el concepto « creativo » no lo hemos abstraído del conocimiento inmediato de ver a Dios creando). Pero sí hemos visto algún otro ser relacionándose con otro, y podemos tener el concepto de ese ser en cuanto dice relación; v.g., podemos haber visto el acto de dominio de un hombre, y de la especie conservada de dicho acto podemos abstraer el concepto de dueño. Si la argumentación de Würsdörfer fuera auténtica, no se podría decir que el concepto de dueño fuera *ad placitum institutus*.

Por lo demás, Gregorio establece bien clara la oposición entre el concepto *naturaliter repraesentativus* y el *ad placitum institutus*. El primero sólo significa aquella cosa a la que es semejante y por la cual puede suponer; y así el concepto de blancura sólo se refiere y nada más que a la blancura. En cambio, el concepto *ad placitum institutus* se puede referir a seres específicamente diversos (v.g., el concepto de « blanco », que se puede aplicar a un hombre, a una piedra, etc.).

Y no olvidemos que para Gregorio todo concepto connotativo es *institutus ad placitum*; cf. I d.3 q.4, f. 49 H: *Iste conceptus [scilicet connotativus] ... est institutus ad placitum et non naturaliter est alicuius rei repraesentativus*.

Notemos, por último, que según Gregorio todo concepto *ex institutione* presupone la percepción de la cosa en sí misma o en alguna especie o concepto (cf. nota 129).

Expuesto todo esto, es fácil ya hacer la aplicación a Dios. El concepto connotativo puede ser probado de un ser determinado, Dios, y en ese concepto es por tanto conocido ¹²¹⁾.

La quinta y última tesis de Gregorio es que podemos conocer a Dios en un concepto simple naturalmente representativo y abstraído de otras cosas, pero que no es propio de él. Efectivamente, como vimos en la tercera tesis, se podía llegar a formar un concepto compuesto propio de Dios, pero formándolo a base de conceptos simples abstraídos de las creaturas. Cada uno de estos conceptos simples se puede predicar de Dios, pero no son propios de él (v.g., los conceptos de ser, de fin, de potencia, de bien, etc.) ¹²²⁾.

Igualmente, el concepto connotativo — que consideramos en la cuarta tesis — presupone un concepto absoluto y naturalmente representativo, v.g., el de sustancia. Y este concepto, abstraído de las creaturas, también puede ser predicado de Dios ¹²³⁾.

Como se ve, esta quinta tesis no es más que la explicitación de lo que estaba de algún modo dicho en las dos anteriores. Por eso termina Gregorio toda su argumentación diciendo que es preciso, si de alguna manera se quiere llegar al conocimiento de Dios, establecer, como primer paso a dar, un concepto que sea predicable *in quid* de Dios y

¹²¹⁾ I d.3 q.4, f. 49 H : Aliquis conceptus connotativus, sicut conceptus cui correspondet in voce iste terminus « creativus », proprius est deo. Et probari potest de ente vel etiam substantia particulari.

¹²²⁾ *Ib.*, I : Deus est cognoscibilis in aliquo conceptu proprio composito, ut patet ex tertia conclusione. Tunc sic : [1º] Aut ille conceptus est compositus ex conceptibus simplicibus, quorum quilibet est communis deo et aliis; [2º] aut ex aliquo communi et aliquo proprio; [3º] aut praecise ex propriis creaturis; [4º] aut praecise ex propriis deo. Quicumque duorum primorum modorum detur, habetur propositum; nam illo conceptu communi ipse cognoscitur; non autem cognitione propria et distincta, sicut nec in aliquo conceptu communi pluribus aliquod illorum distincte cognoscitur... Tertius vero modus dari non potest, quia conceptus compositus ex propriis creaturarum praecise nullo modo potest deo convenire, sicut nec conceptus aliquis uni rei proprius alicui alteri convenit. Si vero dicatur quartum, aut aliquis illorum erit repraesentativus aut nullus; primum non potest dari, quia nullum talem conceptum proprium deo habere possumus naturaliter, ut patet ex secunda conclusione; si nullus est talis, igitur omnes instituti sunt ad significandum...

¹²³⁾ *Ib.*, K : Aut igitur conceptus connotativus proprius deo attribuitur tandem conceptui proprio et absoluto dei, aut proprio creaturae, aut communi utrique. Si proprio deo, aut naturaliter significanti, aut ex institutione ut prius [cf. nota precedente]; si proprio creaturae tantum, igitur non est proprius deo; si communi, habetur propositum.

de las creaturas ¹²⁴), es decir, un concepto simple naturalmente representativo.

Resumiendo la postura de Gregorio podemos decir :

a) Hay que excluir el conocimiento inmediato de Dios; en consecuencia, también el conocimiento en una *species recepta*, puesto que ésta presupone el conocimiento inmediato ¹²⁵); y otro tanto y por la misma razón tenemos que decir de un concepto simple naturalmente representativo de Dios y propio de él ¹²⁶).

b) Nuestros conceptos sobre Dios tienen que estar tomados de las creaturas. El primer paso es formar un concepto común a Dios y a las creaturas (v.g., el de sustancia), de modo que podamos decir : « Dios es sustancia ». Si no se da este paso, todos los demás serán imposibles ¹²⁷).

c) Una vez realizado esto, caben dos caminos diferentes. Uno consiste en unir dos o más conceptos tomados de las creaturas y formar así un concepto propio de Dios. Lo que se puede realizar de distintos modos. Podemos añadir a un primer concepto afirmativo otro también afirmativo (v.g., « causa de todo bien »), o agregar a un concepto afirmativo otro negativo (« bien que no es bien por razón de otro bien »), o sumar a un concepto afirmativo otros dos, uno positivo y otro negativo (v.g., « sumo bien », en que al concepto afirmativo de « bien » se añade el afirmativo de « bien mayor que los demás » y el negativo « ningún otro bien le iguala ») ¹²⁸).

El segundo camino que se ofrece es formar un concepto connotativo simple propio de Dios. Este concepto presupone otro naturalmente representativo y común a Dios y a las creaturas ¹²⁹). En el caso del

¹²⁴) *Ib.*, K-L : Ex his evidenter concluditur ulterius quod necessario oportet concedere aliquem unum conceptum communem deo et creaturis in quid praedicabile de deo et creaturis; alioquin impossibile est salvare quod deus sit cognoscibilis naturaliter a nobis.

¹²⁵) Cf. nota 61.

¹²⁶) Cf. nota 110.

¹²⁷) Cf. nota 124.

¹²⁸) I d.3 q.4, f. 50 F : Potest sumi conceptus cum adiunctione alterius conceptus affirmativi, ut « bonum causa omnis boni »; aut adiunctione conceptus negativi, vel « bonum non alio bono bonum »; vel etiam utriusque vel alicuius aequivalentis utrisque, scil. affirmativo et negativo, ut « bonum summum », i.e., quod omni bono est melius et nihil aequale sibi bonum.

¹²⁹) *Ib.*, f. 49 I-K : Omnis autem conceptus significativus ex institutione praesupponit apprehensionem rei in se vel in specie aliqua aut conceptu, ad quem significandum instituitur, ut patet. Igitur deus fuit praecognitus; et non in se [cf. 1ª tesis], nec in conceptu naturaliter repraesentativo simplici sibi proprio [cf. 2ª tesis], igitur in conceptu naturaliter repraesentativo communi.

concepto « creativo » se presupone el concepto común de ser o sustancia. A este concepto común se le añade otro que indica una relación a las cosas (productor de las cosas de la nada), convirtiéndose así en un concepto propio de Dios.

Todo esto no es más que una aplicación de lo dicho sobre el conocimiento de las *substantiae separatae*. Aquellas cosas suprasensibles que no son conocidas directamente ni nunca lo han sido, sólo pueden ser conocidas con un conocimiento propio en un concepto compuesto; pero para formar este concepto, antes hemos de tener los conceptos simples de que ha de constar, conceptos simples que no son propios de dichas cosas suprasensibles, sino comunes a ellas y a otras ¹³⁰).

Pero, permítaseme la insistencia, estos conceptos no los formamos y predicamos de Dios a base de una pura actividad mental. Sería dar, sin fundamento, el paso del orden ideal al real. Para darlo legítimamente se necesita el razonamiento o *discursus* partiendo de las creaturas. Que estos conceptos así formados se prediquen y signifiquen algo real, sólo lo podemos conocer como resultado de un razonamiento. Aunque esto no lo desarrolle Gregorio, claramente lo indica ¹³¹). Por lo demás,

¹³⁰) Cf. nota 76.

¹³¹) I d.3 q.4, f. 49 E: Non sufficit dicere quod deus cognoscitur per discursum...

Ib., F-G: Aliquem proprium conceptum deo possumus componere ex conceptibus simplicibus ex aliis rebus abstractis, et illum probare de ente particulariter sumpto... Et si qui aliqui conceptus sibi proprii possint evidenter probari de ente particulariter sumpto; quia si nullus praedictorum aut alius posset sic probari, non esset deus a nobis naturaliter cognoscibilis, sed fide sola tenderemus in ipsum.

Ib., G-H: Aliquis conceptus connotativus, sicut conceptus cui correspondet in voce iste terminus « creativus », proprius est deo; et probari potest de ente vel etiam substantia particulariter.

Ib., f. 50 K-L: Dico quod cognosci per discursum contingit dupliciter. Uno modo... Alio modo aliquid dicitur cognosci per discursum, quia eius notitia praesupponit discursum. Et sic dico deum cognosci per discursum. Nam ut deus cognoscatur in conceptu aliquo sibi proprio, quo solummodo potest cognosci a nobis notitia sibi propria, necesse est habere notitiam actuale vel habituale, quod ille conceptus est conceptus alicuius rei... Haec autem non habentur nisi per discursum. Sicut nec est immediate nobis notum quod est aliquod ens perfectissimum et summum bonum aut efficiens primum omnium, et sic de aliis propriis conceptibus dei, sed per argumentationem et discursum ex nobis notis sit nobis manifestum.

Ib., M: Qui vult scire utrum aliquod ens sit « summe perfectum », ante discursum scit quid importetur per utrumque terminum huius complexi; non est tamen necessarium quod sciatur illud praedicatum verificari de ente, sed per discursum acquirere potest notitiam talem.

esto es también una nueva aplicación de lo que ya vimos respecto a las cosas suprasensibles no directamente conocidas ¹³²).

Después de esto comprenderá el lector cómo la postura de Leff, afirmando que al concepto no corresponde nada fuera de la mente, cae totalmente por tierra. Insistir más en ello daría motivo a que se me tildara de pesado. Pero el clisé de que los autores del s. XIV — y en nuestro caso, Gregorio — fueron escépticos sobre las fuerzas de la razón para conocer lo suprasensible, y de que establecieron una separación entre razón y fe, sigue todavía en vigor. El ejemplo de Leff es prueba palpable de ello ¹³³).

5. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Según Leff, Gregorio no admitió el principio de causalidad, por medio del cual se llegaría a conocer la existencia de Dios ¹³⁴). Dando por válida de momento esta afirmación, todavía no se sigue que para Gregorio la existencia de Dios fuera naturalmente incognoscible. Podría tal vez haber admitido otras pruebas. Pero dirijamos nuestra atención al principio de causalidad.

Como ya queda indicado, Gregorio sostiene que se puede demostrar la existencia de Dios por las creaturas, aunque no se detenga en la prueba. Lo que le interesaba era el tipo de conocimiento que tenemos de Dios. Por ello no podemos esperar encontrar una exposición amplia de esa demostración.

La dificultad — que siempre se planteó la escolástica — al tratar de aplicar el principio de causalidad para la demostración de la exis-

¹³²) Cf. nota 76 : *Ex motu coeli quem vidimus sensu, concludimus coelum moveri ab aliquo alio; et ultra per alias rationes, quod illud est substantia quae movet coelum. Item, ex eo quod circulariter movetur, arguimus quod substantia movens coelum est intelligens... Et quilibet [conceptus] ... probatur divisim de ente de quo concludimus movere coelum.*

¹³³) Cf. notas 21, 24, 26, 31-35.

Incluso Worek, en el caso particular del *conceptus connotativus ad placitum institutus*, al no dar una explicación de lo que es, cree que « su solución [la de Gregorio] no puede ser considerada satisfactoria » y que nuestro autor toma « su posición [la del nominalismo] con el concepto instituido *ad placitum* » (l.c., p. 675). La impresión que he sacado de la lectura de este artículo, excelente en tantos aspectos para conocer la gnoseología de Gregorio, es que Worek se mueve también dentro de esa imagen peyorativa de lo que se ha venido en llamar, con tan poca fortuna, nominalismo.

¹³⁴) Cf. nota 32.

tencia de Dios, radica en si es posible una serie infinita de efectos y causas, ya esencial ya accidentalmente subordinadas. Si es posible esa serie infinita, no se puede llegar a una causa incausada. Varios son los problemas que se presentan aquí y en los que no podemos entrar. Pero es sabido cómo s. Tomás, Escoto y tantos otros escolásticos defendieron la imposibilidad de una serie infinita de causas esencialmente subordinadas, aunque admitieron la posibilidad respecto a las accidentalmente subordinadas. Una vez admitido que no puede darse una serie infinita de causas esencialmente subordinadas, la demostración de la existencia de Dios ya no presentaba para ellos dificultad.

Pues bien, Gregorio, apoyándose en Aristóteles, defiende exactamente la misma doctrina. Respondiendo a una objeción, expone con toda claridad cómo han de entenderse las causas esencial o accidentalmente subordinadas, no pudiéndose dar en las primeras una serie infinita, aunque sí en las segundas.

En una argumentación de un bachiller que leía en París las Sentencias simultáneamente con Gregorio, el antecedente era: *In essentialiter ordinatis non est processus in infinitum, qualitercumque essentialiter ordinentur*. La respuesta de Gregorio es:

Antecedens potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod respectu eiusdem effectus non sunt infinitae causae essentialiter ordinatae, et secundum hunc sensum habet philosophus 2^o metaphysicae et ego concedo... Alio modo potest antecedens intelligi sic, quod scilicet non est possibile ut ab aliquo tamquam a per se causa dependeat aliud, ut ab 'a' dependeat 'b', sic quod 'b' non possit naturaliter produci nisi ab 'a', et iterum eodem modo a 'b' dependeat 'c', et a 'c' dependeat 'd', et sic in infinitum. Et in hoc sensu nego antecedens, nec in hoc sensu loquitur philosophus. Sic enim non ponitur unus effectus numero dependere a causis essentialiter ordinatis; nam causae essentialiter ordinatae omnes simul causant ¹³⁵).

Propiamente hablando, nos acaba de decir Gregorio, causas esencialmente subordinadas son aquellas que influyen simultáneamente todas en el efecto; y en este sentido no se puede dar un proceso infinito. En cambio, si se entiende que una cosa es causada por otra, y ésta por otra anterior, etc., entonces puede darse el proceso infinito; pero entonces ya no se trata, en sentido estricto, de causas esencialmente subordinadas ¹³⁶).

¹³⁵) II d.7 q.4, f. 68 F-G.

¹³⁶) No trataré de la eternidad divina, porque el mismo Leff cita un texto de Gregorio en que éste defiende que la eternidad en sentido propio, en cuanto importa necesi-

6. LA CAUSALIDAD EFICIENTE Y FINAL Y LA UNICIDAD DE DIOS

Después de haber visto esto, cabe preguntarse cómo puede decir Leff que Gregorio no admite el principio de causalidad, al igual que Ockham ¹³⁷).

El fundamento que tiene Leff radica en la postura de Gregorio, cuando se pregunta si la primera causa es única, o puede haber varias causas primeras. Si se prueba que sólo existe una causa primera, queda demostrada la unicidad de Dios. Pero de no probarse, no por ello quedan excluidos otros caminos por los que se pueda probar la unicidad de Dios.

Gregorio, al igual que Ockham, defiende que no puede demostrarse que la causa primera sea única, aunque tampoco pueda probarse lo contrario, multiplicidad de causas primeras. Su unicidad sólo nos consta por la fe.

Dico igitur quod, quamvis vera sit conclusio, scilicet quod non sunt plura entia improducta, rationes tamen illae nec aliae quas viderim, illam demonstrant simpliciter; unde sola fide et auctoritate sacrae scripturae ipsam tenemus ¹³⁸).

En este texto se apoya Leff para decir que Gregorio no admitió el principio de causalidad. Pero resulta, y esto es lo que ha pasado por alto Leff, que Gregorio, admitiendo que no se puede demostrar racionalmente la existencia de una sola causa incausada, defiende sin embargo que en la hipótesis de que hubiera varias causas incausadas, sólo una de ellas sería Dios. Con ello la unicidad de Dios queda asegurada.

dad de ser e inmutabilidad, sólo puede atribuirse a Dios; en cambio, en sentido impropio, es posible que hubiera habido otras cosas distintas de Dios eternas, en cuanto existentes desde la eternidad, pero que sería posible que no hubieran existido (cf. II d.1 q.3 a.1, f. 13 N-O; en Leff, *o.c.*, p. 73).

Lo único que parece pasar por alto Leff es que la misma doctrina que Gregorio defendieron tantos otros escolásticos, entre ellos s. Tomás.

¹³⁷) En cuanto a Ockham, ya probó Ph. BOEHNER, *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*, « Franziskanische Studien » 32 (1950) 50-69, que el *Venerabilis Inceptor* admite la demostración de la existencia de Dios y que rechaza la posibilidad de un proceso infinito en las causas esencialmente ordenadas, aunque no conceda valor probativo a la demostración de la unicidad de Dios.

¹³⁸) II d.1 q.2 a.2, f. 9 D.

Exponiendo Gregorio la doctrina de Aristóteles, cuya postura defiende, de que podría haber varios seres necesarios, al responder a una objeción, dice que, según el Estagirita, el primer ser necesario sería tal por sí mismo; en cambio, los demás lo serían por el primero, aunque esto no obste a su necesidad ¹³⁹). Pero es claro que este primer ser necesario por sí mismo para Gregorio y Aristóteles es Dios, único por tanto.

En otra ocasión, partiendo de la suposición de Aristóteles y Averroes de que haya varias inteligencias incausadas, que son los motores que mueven sus respectivos orbes, nos dice Gregorio que hay una diferencia entre ellos. Y es que el primer motor es fin de su movimiento, de modo que ningún otro motor es fin del movimiento del primero; por el contrario, los movimientos de los otros motores no sólo tienen por fin sus propios motores, sino también el motor primero, a quien se subordinan como fin último. De este modo los movimientos de los diversos orbes se ordenan como fin próximo a sus respectivos motores, pero el fin último de todos esos movimientos y de sus motores es únicamente el primer motor ¹⁴⁰), la primera inteligencia, que es Dios ¹⁴¹).

Por último, respondiendo a la objeción de que todo lo que depende esencialmente de algo, es causado por ello, lo niega Gregorio según la mente de Aristóteles, pero admite que todo depende del fin último ¹⁴²), que es único y que es Dios.

De este modo, apelando no a la causalidad eficiente, pero sí al ser necesario por sí mismo y a la causalidad final, prueba la unicidad de Dios.

¹³⁹) *Ib.*, A : Diceret igitur Philosophus quod aliquod necessarium est ex se necesse esse, utpote primum ens a nullo dependens; aliqua vero alia sunt utique necessaria, sed per primum; non tamen ex se sunt possibilia non esse.

¹⁴⁰) II d.1 q.1 a.2, f. 5 A : In hoc tamen est differentia inter ipsos motores coelestes; nam primus sic est finis sui motus quod nullus alius motor est finis illius motus; sed cuiuslibet alterius motus non solum proprius motor est finis, sed etiam primus motor, quoniam et cuiuslibet alterius motoris primus est finis; et ad ipsum et propter ipsum ut finem ultimum est quilibet alius, unde et actiones et motus aliorum subserviunt et ordinantur in actionem primi.

¹⁴¹) *Ib.* : Prima intelligentia, quae deus est, active movet, et est motor coniunctus primo orbi.

¹⁴²) II d.1 q.2 a.2, f. 8 P : Responderet Philosophus concedendo quod omne aliud a primo essentialiter dependet ab eo, sed negando quod omne quod dependet essentialiter ab eo causatur ab eo, intelligendo de causalitate efficiente. Nam de facto ponunt intelligentias et corpora coelestia essentialiter dependere a primo fine, et tamen a nullo esse facta effective.

Esta doctrina de la causalidad final, expuesta ocasionalmente — tal vez por ello la pasó por alto Leff — al tratar de si puede haber varios seres incausados y necesarios, se vuelve a encontrar explícitamente defendida por Gregorio cuando habla de la causalidad final, si bien de ésta sólo trata en las adiciones (a las que Leff no prestó su atención).

Las tesis que aquí defiende Gregorio son :

Pono tres conclusiones naturaliter probabiles, ut apparet. Prima est quod in universalitate entium est aliquod ens quod omnia alia tamquam suum finem et bonum naturaliter intendunt.

Secunda, quod est aliquod ens quod naturaliter propter se appetunt et non propter aliquid aliud ; ipsum vero nullum alium finem naturaliter intendit.

Tertia, quod illud tale bonum universaliter a ceteris per naturam intentum est bonum per se subsistens et non perfectio aliqua inhaerens ¹⁴³).

7. CONCLUSION

A la vista de todo esto ya no será necesario insistir en que la posición de Gregorio no representa una separación entre fe y razón, ni un escepticismo. A la existencia de Dios se llega por la razón — cosa por lo demás confirmada por la fe —, y es posible también probar su unicidad.

La atención de Gregorio a los problemas controversos ha hecho que algunos no advirtieran que nos encontramos ante un autor, precisamente por ello, difícil, pero que se mueve dentro de una línea de confianza en la razón.

La fe, para ser un *obsequium rationale*, exige tener una base racional. La separación entre fe y razón como dos campos sin ninguna conexión es algo tan al margen de la mentalidad de Gregorio — y lo mismo podría decirse de Ockham, como ha mostrado Boehner en numerosos artículos ¹⁴⁴) —, que sólo un prejuicio sin fundamentar puede inducir a silenciar doctrinas como las que acabamos de ver en Gregorio de Rímini, uno de los pilares del pensamiento filosófico y teológico del s. XIV.

Eliseo GARCÍA LESCÚN

¹⁴³) AA, II d.1 q.2 a.2, f. 11 D-E.

¹⁴⁴) Ph. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure N.Y. 1958.