

**GONZALO HISPANO, MEDIACION ENTRE SAN BUENAVENTURA
Y J. DUNS ESCOTO EN LA CRITICA A LA TEORIA COGNOSCITIVA
DE LA ILUMINACION**

El conjunto de doctrinas conocido generalmente con el nombre de *agustinismo medieval* aglutina, según es sabido por todos, un conglomerado de especulaciones de procedencia diversa que toman del Santo de Hipona sus ideas centrales, y, del platonismo por él cristianizado, el punto de referencia a la hora de cohesionarse y ser elaborados en sistema. San Buenaventura y los primeros maestros franciscanos, por la afinidad espiritual que mostró el fundador de su Orden, Francisco de Asís, con San Agustín y por la visión coincidente del mundo como imagen del creador que ambos tuvieron, plasmada por aquél en su *Cántico de las Criaturas*, se movieron siempre dentro de dicho agustinismo¹. A pesar de la estima que profesaron a Aristóteles, prefirieron a San Agustín y a su platonismo cristianizado. Y esto es así, hasta el punto de que la interpretación que del agustinismo medieval realizaron, merece que los historiadores de la filosofía apostillen dicho movimiento con el apelativo de «franciscano» y hablen de una corriente de pensamiento «agustiniano-franciscana» en el medioevo. En tal corriente, destacan por su importancia dos tesis fundamentales: el voluntarismo y la sistematización coherente con que desarrollan en el plano metafísico la teoría gnoseológica de la iluminación que en San Agustín se encuentra, en cierta medida, incompleta e inacabada. Es esta última tesis la que ocupa el centro del presente estudio. Tanto San Buenaventura como J. Duns Escoto afirman, a este respecto, ser «agustinistas» y por tales desean ser tenidos. Sin embargo, a nadie que esté habituado a la lectura y manejo de las obras de estos autores se le escapa que mientras que el primero defiende a ultranza, como veremos, una iluminación especial por parte de Dios para que el hombre pueda alcanzar la verdad metafísica de las cosas, el segundo niega tal iluminación especial, aceptando la explicación cognoscitiva aristotélica con ciertos matices. ¿Cómo el agustinismo franciscano ha podido evolucionar, desde dentro, hasta ubicarse desde unas ideas netamente agustinianas en otras aristotélicas con la pretensión de no haber perdido su identidad? ¿Qué pasos intermedios pueden establecerse desde San Buenaventura hasta J. Duns Escoto que clarifiquen este proceso evolutivo? ¿Existe entre estos dos

1 E. Longpre, 'S. Agustin et la pensée franciscaine', *La France Franciscaine* 15 (1932) 9. Igualmente, para ver la relación del pensamiento franciscano con la orientación agustiniana en el campo de los estudios, puede consultarse a H. Felder, *Histoire des études dans l'Ordre de St. François* (Paris-Rome 1906).

grandes pensadores algún nexo, alguna mediación doctrinal? ¿Son las ideas de Duns Escoto, en torno a este tema, tan originales que no pueda rastrearse en algunos de sus maestros los inicios de este agustinismo aristotélico?

En la presente investigación se intenta mostrar cómo las ideas de Escoto acerca de la iluminación tienen un precedente en Gonzalo Hispano, del que se afirma fue durante algún tiempo su maestro. Con ello, Duns Escoto ya no aparecerá, en este tema dentro del agustinismo franciscano, como una suerte de «isla» incomunicada. Y, por otra parte, quedarán clarificados algunos de los pasos que condujeron de la interpretación de la iluminación realizada por San Buenaventura a la llevada a cabo por el Doctor Sutil. Los resultados de nuestro estudio se estructuran en dos grandes apartados. En el primero, se exponen concisamente, como puntos iniciales que dan pie a nuestras consideraciones, las doctrinas bonaventurianas y escotistas sobre la iluminación, subrayando sus divergencias hermenéuticas. En el segundo, se examina la interpretación que Gonzalo Hispano cree poder defender sobre el conocimiento sin abandonar la postura agustiniana. Unas breves consideraciones acerca de la «luz», como trasfondo conceptual de los autores estudiados, completará el estudio².

I.—TEORIA DE LA ILUMINACION EN S. BUENAVENTURA Y EN J. DUNS ESCOTO

Desde el momento en que el concepto de *ser* se constituye, afirmándose a sí mismo de manera absoluta y necesaria, en contraposición a su verificación en las realidades mundanas, limitadas y contingentes, de las que es abstraído, el problema metafísico queda planteado. ¿Cómo puede justificarse la existencia de multitud de seres, cuando el ser es uno, absoluto, infinito y necesario? ¿Cómo sucede que aquello en que las realidades se distinguen es aquello en que precisamente convienen: ser?

El agustinismo solventa esta problemática desde una postura ejemplarista. Entre el ser y la nada no cabe más que un término medio: la imagen del ser, el reflejo del ser, su vestigio o su huella. La multiplicidad de las cosas y de los hombres es posible sólo, y únicamente solo, si se admite que su existencia no consiste más que en ser-imagen, semejanza, vestigio o huella del verdadero Ser. Esta sería la *Causa Ejemplar Eminente Infinita*, cuyas virtualidades inagotables de imitación realizan de

2 En relación con Gonzalo Hispano, para el presente estudio, hemos utilizado la siguiente bibliografía: a) *Sobre su persona y escritos*: B. Martel, *La Psychologie de Gonsalve d'Espagne* (Montreal-Paris 1968); E. Longpre, 'Gonsalve de Balboa et le B. Duns Scot. Nouveaux Documents pour l'histoire du volontarisme franciscain', *Etudes Franciscaines* 36 (1924) 640-45; I. Vázquez, 'Aportaciones históricas literarias a la Historia del pensamiento medieval en España', *Antonianum* 47 (1972) 641-84 y 'Rutas e hitos del escotismo primitivo en España', *Homo et Mundus. Acta quinti congressus scotistici internationalis* (Romae 1984) 419-36; J. M.° Pou, 'Fr. Gonzalo de Balboa, primer General español de la Orden', *Estudios Franciscanos* VI (1911) 171-80 y 332-42. b) *Sobre la obra editada de Gonzalo Hispano*: L. Amorós, *Fr. Gonsalvi Hispani OFM quaestiones disputatae et de Quodlibet* (Ad Claras Aquas 1935).

mil maneras los entes del universo. Por ello, la Metafísica debe tratar, ante todo, de la causa ejemplar en la que encuentran explicación adecuada todos los seres imagen o ejemplados³. La semejanza entre ejemplado y ejemplar divino es raíz de conocimiento y, en consecuencia, de verdad. Y esto, porque, para que una cosa sea conocida en su plenitud metafísica, debe ser conocida como «semejanza», como «imitación» de su «ars aeterna», radicada en la Causa Ejemplar Infinita. A este ejemplarismo ontológico corresponde, pues, en el orden epistemológico, la teoría de la iluminación como explicación del estado de certeza veritativo en que se sitúa la mente. En pocas palabras: en el pensamiento agustiniano, la luz de la inteligencia humana necesita para captar la profundidad metafísica del ser una iluminación divina, ya que la auténtica verdad de cada cosa es su ser-imagen y sólo aprehendiéndolo su adecuación con aquello de lo que es imagen —el ars aeterna o Idea ejemplar— se puede alcanzar tal verdad. Se trata, ahora, de examinar cómo interpretan la necesidad de esta iluminación San Buenaventura y J. Duns Escoto.

1. DOCTRINA DE LA ILUMINACION EN SAN BUENAVENTURA

Desde una perspectiva lógico-crítica, todo conocimiento veritativamente cierto se posibilita y fundamenta en dos condiciones previas. En primer lugar, por parte del sujeto cognoscente, la certeza exige *infallibilidad*. No se trata de que el sujeto cognoscente sea infalible en sí mismo, sino sencillamente de que todo estado veritativo de certeza, para ser tal, ha de ubicarse lejos de la posibilidad misma de error o de equivocación. Esta infalibilidad requiere, entonces, unas reglas o principios que sean norma segura y exacta del conocer metafísico humano. Pero la inteligencia humana, en cuanto luz natural, no puede ser este criterio, ya que en ese caso ¿con qué regla o principio juzgaría sobre sí misma? Es necesario, pues, transcender el propio conocimiento humano. Buscar esa norma o criterio infalible fuera del alma: en la luz eterna de Dios. Por otro lado y, en segundo lugar, se impone otra condición en el conocimiento metafísico cierto: la de la inmutabilidad del objeto. El objeto percibido por la mente ha de ser tal como la mente lo percibe. Y de modo que no pueda al mismo tiempo ser de otra manera, aún cuando se trate de un ser, cuya existencia real sea momentánea, o de un ente posible. Por ejemplo, *si el hombre corre, se mueve*, será verdad, aunque todos los hombres dejen de existir o ninguno corra. El objeto, en cuanto materia de ciencia, en cuanto término del conocimiento metafísico ver-

3 Nisi quis posset considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus, intelligentiam habere non potest» y «Hoc est medium metaphysicum reducens et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spiri-tuales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus». Escogmeos estos textos de la edición crítica Sancti Bonaventurae, *Opera omnia* (Quaracchi 1882-1902) en el libro *Collationes in Hexaméron*, t. V, 343 y 332 respectivamente. Para un mayor completo estudio del tema, puede verse: T. Szabo, *De SS. Trinitate refulgente* (Roma 1955) y J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure* (Paris 1929).

dadero, debe, pues, ser inmutable. Ahora bien, el modo de ser de las cosas es triple: *real* o en sí mismas, *intencional* o en la mente humana e *ideal* o en la mente divina, según la Idea ejemplar de la que son reflejo.

En su *ser real*, las cosas no pueden ser inmutables, ya que son contingentes y mientras dura su existencia son mudables y se encuentran sometidas a cambios continuos. Por ello, la inmutabilidad del conocimiento humano no puede provenir directamente de ellas mismas. Dicha inmutabilidad tampoco puede derivar del modo *intencional* de ser de las cosas, ya que la mente humana es también contingente y perecedera y, como tal, carece de capacidad para dotar de absolutez y necesidad eterna inmutable a sus conocimientos. Estos lo son, independientemente de que exista o no algún alma que pueda pensarlos.

Sólo queda como explicación satisfactoria de la inmutabilidad de las cosas, objeto de ciencia, el tercer modo de ser: el ideal o el que tienen en la mente divina. En consecuencia, la mente humana para aprehender el ser de las cosas en su verdad e inmutabilidad ha de aprehenderlo en la «visión» de la idea ejemplar que imitan. Por ello, se habla de una *iluminación*, procedente de Dios, Luz increada, a través de la cual la luz creada del entendimiento humano capta la verdad plena metafísica de los entes en su Idea ejemplar divina. De algún modo, pues, la mente humana «ve en Dios» las realidades cósmicas tanto materiales como espirituales. Para que tal fenómeno pueda acontecer, se precisa un influjo de Dios en la actividad intelectual de la criatura. Pero ¿cuál es este influjo? ¿cómo se verifica? De antemano, se ha de dejar claro que el ver las cosas en la Idea ejemplar no lleva consigo la visión de dicha Idea en sí misma, lo cual equivaldría a la visión misma de Dios. Sería un ontologismo que San Buenaventura rechaza de forma explícita. Teniendo esto en cuenta, según nuestro Doctor, se dan tres maneras de influir Dios en las criaturas.

La primera, de carácter general, se identificaría con «el concurso general de Dios» que es necesario para cualquier actividad de la criatura. Tal concurso sería de todo punto insuficiente para explicar el proceso intelectual de adquisición de la verdad. La segunda, de carácter especial, sería la del «concurso de la gracia santificante». Al pertenecer la gracia a la dimensión sobrenatural del hombre, queda descartada esta influencia en el conocimiento humano, por tratarse aquí de algo puramente natural. Por todo esto, San Buenaventura concluye que debe admitirse una tercera manera de influir por parte de Dios en la actividad cognoscitiva humana. Este influjo es medio entre los dos concursos anteriores y, según él, puede entenderse la visión humana de las cosas en sus Ideas ejemplares divina. Tal influjo es concebido como *regulador* y *móvil* de la actividad intelectual humana, pero no en sí mismo ni en su omnimoda claridad, sino en simultaneidad con el ser real del objeto conocido. Se trata, pues, no de una intuición divina pura, sino de una «co-intuición» de la luz humana con la Luz increada divina a través de la cual se aprehende la verdad plena metafísica de los entes. ¿Cómo es esto posible? San Buenaventura, para clarificar su doctrina acude a tres ejemplos: la luz del sol, el concurso de Dios en la actividad de las

criaturas y la efigie de un anillo que se imprime multiplicidad de veces en la cera.

Tomamos el primero por su relevancia y facilidad de comprensión. La luz natural del sol ilumina la tierra y hace posible la visión de las cosas *con su ayuda*. Y, sin embargo, no advertimos la fuente de donde procede esta luz; ni siquiera percibimos la luz como objeto directo en sí. De igual manera, el hombre ve, juzga según los principios y reglas infalibles de la luz divina. Ve *en, por, con* las ideas divinas, pero no aprehende a éstas en sí mismas, ni es consciente de su influjo directo. La influencia divina, por otra parte, no anula la actividad intelectual de la criatura. Por ello, habla de una «cointuitio» y la afirma mediante la conocida expresión «*nec nuda, nec sola, sed cum phantasmate*».

El punto de vista ejemplarista de la creación y las condiciones de un conocimiento metafísico verdadero y pleno conducen a San Buenaventura a la elaboración expuesta de la doctrina de la «iluminación». En efecto, si la mente ha de llegar a conseguir un conocimiento verdadero metafísico, es preciso que capte el objeto como es, a saber, como imagen de Dios. Y, puesto que para saber que una imagen es verdadera hay que conocer el objeto del cual es imagen, se sigue, en consecuencia, que el ser de Dios es el primero que tiene que conocer la inteligencia para poder adquirir la verdad: *Esse igitur est quod primo cadit in intellectu... et illud esse est esse Divinum*⁴. Todo el nudo gordiano de la cuestión reside en esa «visión de Dios» y toda la originalidad bonaventuriana descansa en su explicación del influjo de la Luz increada en el entendimiento humano sin caer ni en el ontologismo —rechazado explícitamente— ni en ningún tipo de aristotelismo. San Buenaventura juzga que con su doctrina las ideas de San Agustín acerca de la Luz que ilumina a todo hombre quedan elaboradas e interpretadas correcta y acabadamente. Pero piensa, además, que su hermenéutica es la única a la que puede concluirse desde la especulación agustiniana, expuesta en frases más o menos felices por variados y múltiples pasajes de la obra del Doctor de Hipona. Pero ¿no cabría hacer una exégesis diversa, sin perder la identidad agustiniana? J. Duns Escoto pretende continuar la tradición agustiniana de su Orden y, sin embargo, va a colocar su interpretación de la iluminación, casi en el polo opuesto de San Buenaventura. ¿Cómo lo llevó a cabo?

2. DOCTRINA DE LA ILUMINACION EN J. DUNS ESCOTO

A J. Duns Escoto, le tocó vivir en un contexto filosófico-teológico donde se había ya realizado, mediante la magna obra de Sto. Tomás de Aquino, una síntesis brillante entre el agustinismo tradicional y el aristotelismo. Muchos franciscanos de la época se sintieron intelectualmente

⁴ *Itinerarium mentis in Deum*, t. V, c. 5, n. 3, 308-9. Además de en esta obra, S. Buenaventura trata el problema de la iluminación en: *Christus unus omnium Magister*, t. V, 567-74; *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, t. V, 17-27; *Sermones de Tempore. Dominica vigesima secunda post Pentecostem. Sermo I*, t. IX, 440-2 y en algunos pasajes del *Comentario* y de sus *Collationes in Hexaméron*.

traicionados por algunos hermanos suyos, proclives a la nueva visión aristotélica del pensamiento católico. Así, J. Peckham escribía irritado: «Bien quisieramos aplicar un remedio pastoral a ese canceroso prurito»⁵. No hubo tal remedio, y si lo hubo, debió resultar un fracaso, ya que el estudio de las obras de Sto. Tomás y su aristotelismo cobró cada vez más auge en la Orden franciscana. Entre los franciscanos más ilustres que aceptaron y defendieron esta situación se encuentran Gualterio de Brujas, Ricardo de Mediavilla y Guillermo de Ware, de quien algunos afirman haber sido maestro de Duns Escoto. Este, aún aceptando como válidos muchos elementos aristotélicos, critica la síntesis agustiniano-tomista y la interpretación tradicional del Doctor de Hipona, cuyo mejor expositor, según ya vimos, fue San Buenaventura. Pero el Doctor Sutil, al hacer esta crítica dialoga directamente con Enrique de Gante. Y es rebatiendo la doctrina de la iluminación, tal como éste la interpreta acogiendo en ella elementos aristotélicos, cómo Escoto presenta la suya. A este respecto, se debe notar que los argumentos que aduce para su postura Enrique de Gante y que son refutados por Escoto son los mismos que alega San Buenaventura de quien, así, se separa el Doctor Sutil. Por otra parte, no debe excluirse de la expresión escotista *est una talis opinio* a otros autores que intentaron, a imitación de Enrique de Gante, construir otra vía media entre agustinismo y aristotelismo, como fueron Guillermo de Ware, ya citado, Pedro de Trabis o, incluso, Pedro J. Olivi⁶.

Duns Escoto presenta la posibilidad de un conocimiento metafísico natural cierto independiente de una especial iluminación en la conocida cuestión 4, de la parte primera de la Distinción 2, en la *Ordinatio* I, bajo la formulación siguiente: *Utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione*. Esta misma formulación se repite, prácticamente, en la *Lectura* 1 al *Libro de las Sentencias*, cuestión 3 de la Distinción 3⁷.

Siguiendo el método escolástico, Escoto rebate, en primer lugar, las razones que se toman de San Agustín para adoptar una postura diversa a la expresada por él y, en segundo lugar, refuta la opinión de Enrique de Gante de manera directa e, indirectamente, la de San Buenaventura dada la coincidencia de sus argumentos, según hace poco se ha indicado. Por último, con precisos argumentos y una perspectiva agustiniana nueva, el Doctor Sutil expone su doctrina, realizando una brillante síntesis, en este tema, entre San Agustín y Aristóteles.

Las razones que se aducen de San Agustín, en defensa de la iluminación, están tomadas particularmente del tratado *De Trinitate* en sus libros IX, XII y XIV o de la *Confesiones*, en el libro XII. Así, por ejemplo, en el c. 2 del libro XII del tratado *De Trinitate* se encuentra una expresión citada en múltiples ocasiones por autores muy variados: *Sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes sempiternas*. O, también, en el c. 15 del libro XIV de dicho tratado, hablando del

5 H. Denifle et A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I (Paris 1889) 634.

6 F. A. Prezioso, *La crítica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand* (Padova 1961) 20-36.

7 Utilizamos la *Editio Vaticana*, t. III, 123-72 y t. XVI, 281-311, respectivamente.

hombre injusto que en relación con la moral juzga rectamente de las costumbres, señala San Agustín que esto es posible en virtud de que lo hace obedeciendo a una «reglas» que se hallan en el «libro de la Luz». Este libro de la Luz no es otro que el entendimiento divino: *Unde omnis lex iusta in cor hominis non migrando sed tanquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et ceram non relinquit*. En conjunto, Escoto ofrece los pasajes agustinianos más comunes recogidos por el agustinismo conservador de San Buenaventura y por Enrique de Gante en su intento de desarrollar una interpretación aristotélica de dicho agustinismo⁸. Todas estas razones son refutadas por Escoto mediante la expresión paulina: *Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Escoto interpreta «invisibilia» en el sentido de *razones eternas*. Dado que estas razones eternas son conocidas a través de las criaturas, se sigue que éstas son conocidas en sí mismas de manera cierta y, por ello, no es precisa una iluminación divina posterior.

Según Enrique de Gante se dan tres tipos de verdad: la ontológica increada, la ontológica creada y la meramente lógica. Entre ellas existe una conexión profunda, ya que la primera es causa de la segunda y ésta de la tercera. De tal modo, nuestro conocimiento es perfectamente verdadero, cuando se conforma inmediatamente a la cosa externa y remotamente a la idea ejemplar, a la norma eterna de Dios. La dialéctica del pensamiento humano sigue un orden inverso ascendente al orden descendente divino. Nuestro autor, entonces, se pregunta si para el conocimiento de cada una de estas verdades se exige una iluminación especial de Dios. Para él, la solución radica en una distinción. Por un lado, la mente humana es autosuficiente para aprehender por sí misma, sin ayuda alguna particular divina, tanto una cosa verdadera como su verdad lógica. Pero, por otro lado, la razón es «insuficiente», sin la influencia de la Luz de Dios, para alcanzar la verdad ontológica de la cosa creada⁹. Y es, precisamente en este punto, donde los argumentos de Enrique de Gante son fundamentalmente los bonaventurianos. De modo sucinto, estos argumentos se reducen a los siguientes:

a) Dado que la verdad ontológica de una cosa consiste en la conformidad de la misma con su modelo o «ars aeterna», para conocerla adecuadamente se exige conocer y aprehender dicha conformidad entre la cosa creada y su modelo ejemplar divino. Es en éste, donde radica la inmutabilidad y absolutez de las cosas.

b) Este aspecto inmutable y absoluto de la verdad de las cosas creadas, en virtud del cual éstas son ellas mismas siempre en idéntica esencia, no puede ser captado por el conocimiento humano en las cosas mismas, ya que son mudables. Tampoco tal inmutabilidad y absolutez procede del entendimiento humano, pues el sujeto cognoscente también es mutable en sí y en sus especies inteligibles.

c) Luego debe admitirse una iluminación especial por parte de la

⁸ D. Scoti, III 123-5.

⁹ F. A. Prezioso, op. cit., 71-100.

Luz divina en el entendimiento humano. ¿Cuál es la naturaleza de tal iluminación? ¿Qué significa ver la verdad de una cosa creada *en la luz de las razones eternas o ideas divinas*? Hasta aquí, el planteamiento de Enrique de Gante es netamente bonaventuriano. Es, en este momento, donde se separa del agustinismo conservador haciéndole la crítica, al unir su doctrina a otras vías de solución, igualmente reprobables, como son el ontologismo y la abstracción aristotélico-tomista.

d) Enrique de Gante, sobre los supuestos y críticas anteriores, emite su opinión que elabora en conformidad con una suerte de iluminación actualista. Las ideas de Dios, afirma, en nuestra condición de viatores sólo pueden ser causa eficiente de conocimiento, jamás objeto de intuición. Dios es, de hecho, la causa eficiente única tanto del objeto externo como del concepto de nuestra mente. La perfecta armonía entre concepto mental y ser extramental viene justificada por la identidad de su autor: Dios. Es necesario, pues —subraya nuestro autor—, que aquella verdad increada, es decir, la idea ejemplar de Dios, se imprima en nuestro concepto y lo transforme según sus caracteres y, así, informe nuestra mente con la verdad expresa de la cosa externa, mediante la semejanza que ésta ha tomado de la Primera Verdad¹⁰. Se trata, por tanto, en la tesis de Enrique de Gante, de una producción actual por parte de Dios de una forma, de una imagen de la Idea ejemplar en la mente humana que corresponde en todo con la cosa externa, en cuanto ésta es, a su vez, reflejo de la Idea ejemplar.

Para Escoto, esta interpretación de San Agustín es inviable. Con ella, se tergiversa la auténtica doctrina agustiniana, se convierte al Doctor de Hipona en un mero académico y se cae en un grave escepticismo. Respecto a la mutabilidad del objeto creado, el Doctor Sutil afirma sin más que es doctrina falsa, derivada de Heráclito. Y, en cuanto a la misma inmutabilidad del modelo, señala que no puede ser criterio corrector de los posibles errores del alma. Además, la verdad no se sigue de la concurrencia de la especie creada con la increada, ya que de la unión de lo cierto con lo incierto no se concluye veritativamente¹¹.

Según Escoto, se dan tres tipos de conocimiento en los que la mente humana alcanza la certeza, sin necesidad de influencia especial de la iluminación divina. Se trata del conocimiento de los primeros principios, el que deriva de la experiencia y el que sobreviene en nuestros actos propios internos. En apoyo del conocimiento de los primeros principios, cita a Aristóteles e indica cómo el entendimiento percibe con toda evidencia la conformidad e identidad de los términos en la actividad mental de este tipo. Aunque los sentidos puedan engañarnos, el entendimiento no padecería error alguno, puesto que tiene ante él los términos que son causa de la verdad. Por otro lado, el conocimiento adquirido por experiencia posee su grado correspondiente de certeza, en virtud del principio inductivo escotista, basado en la regularidad de la naturaleza. Y, por último, la certeza se da también en el conocimiento de nuestros

10 P. G. Castillo, 'La crítica de la iluminación en D. Escoto, a la luz del neoplatonismo plotiniano', *Homo et Mundus. Acta quinti congressus scotistici internationalis* (Romae 1964) 209-15.

11 D. Scoti, III 132, 3-4.

propios actos internos. Incluso, muchos de estos actos, sostiene Escoto citando a Aristóteles, producen certeza equivalente a la de los primeros principios ¹².

La certeza que deriva de estos grados de conocimiento le parece a Escoto suficiente en sí, para no tener que admitir la ayuda de ninguna iluminación especial divina. Pero le falta por demostrar que la interpretación agustiniana conservadora —directamente la de Enrique de Gante e indirectamente la de los franciscanos de la primera escuela, entre los que San Buenaventura goza de preminencia— es contraria a las intenciones del mismo San Agustín. Tal demostración la lleva a cabo en los puntos siguientes. Especialmente, en su «solveo quaestionem», en donde realiza una nueva exégesis de los pasajes agustinianos. Escoto interpreta lo que San Agustín quiere significar al decir que las verdades infalibles las contemplamos en las ideas eternas o en la misma luz increada ¹³. El pensamiento de Escoto puede seguirse, atendiendo a estos pasos sucesivos:

a) Las ideas divinas son consideradas como objeto secundario de la ciencia divina. Conviene, aquí, recordar que Escoto propone un modo triple de ser: el real, el intencional o inteligible y el lógico. El primero se refiere a las cosas extramentales, singulares y concretas, ya que únicamente lo singular y concreto existe fuera de nosotros; el segundo, se atribuye a las cosas, en cuanto son cognoscibles y, por tanto, objeto de conocimiento, pudiendo indicar una realidad existente de hecho fuera de nosotros o, también, la esencia universal de una cosa, abstraída de su existencia particular. Y, por último, el tercero es el ser lógico, de ámbito exclusivo mental o ente de razón. El ser inteligible o intencional, pues, ocupa un puesto intermedio entre el real y el puramente lógico y goza de una entidad inferior a la del primero, pero superior a la del segundo. Y, por ello, viene calificado como «ser secundum quid», en cuanto realidad que es objeto de nuestro conocimiento y que adquiere un modo nuevo de ser: el intencional. Las ideas divinas son «seres inteligibles», distintos de la divina esencia que es el objeto primero del conocer divino. Son, así, un producto del entendimiento divino y se conforman a la divina esencia, constituyendo la verdad inmutable y eterna de todas las cosas. En consecuencia, ver las cosas *en la Luz eterna* significaría que, mediante las ideas divinas —objeto secundario de la ciencia de Dios— es posible el conocimiento de la verdad, ya que las cosas no son más que dichos inteligibles en tanto en cuanto son puestos en la existencia fuera de Dios por un acto creador divino. De aquí que la Luz increada es causa del conocimiento de la verdad sólo en sentido remoto. De otra manera no se entendería cómo el entendimiento agente del hombre podría realizar su función propia que es conocer la verdad ontológica. Tenemos, pues, en todo conocimiento veritativo dos elementos: las cosas, que son los inteligibles o ideas divinas, puestas en la existencia fuera de la esencia divina por Dios mismo y el entendimiento agente, cuya operación natural consiste en captar esa inteligibilidad de las cosas,

¹² Igualmente en III, 138-9, 141-2 y 145.

¹³ «Propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis», III, 160.

al ser él participación de la Luz increada. Esta visión del problema es de honda raíz plotiniana y, en ella, el *nous* se hace presente no a través de San Agustín, sino de la filosofía árabe. Y, más en concreto, de Avicena ¹⁴.

b) Por otra parte, no cabe tampoco interpretar la iluminación, según el Doctor Sutil, como una mera instrumentalización del entendimiento humano por el divino. Y esto, porque, si la verdad sólo se adecuase a la Luz increada y ésta se sirviera del entendimiento humano dándole posibilidad de conocerla, haría que el instrumento superara su propia capacidad. Cosa harto antimetafísica ¹⁵.

c) Por tanto, la única interpretación posible, según Escoto, de la doctrina ejemplarista de la iluminación es entender la Luz increada como causa remota que colabora con el entendimiento humano, en cuanto éste participa de su luz y con el objeto ontológico. Pero tal colaboración no difiere, entonces, de lo que se entiende por «concurso general» de Dios en la actividad de las criaturas. Y, por ello, no puede hablarse de una «iluminación especial». Escoto, en el fondo y salvadas las distancias, ha repetido sobre Enrique de Gante y San Buenaventura, la crítica que Aristóteles hizo al mundo platónico de las ideas, cuando hizo descender de ese mundo a las ideas, para que entrasen en la constitución de los entes como su esencia o forma. En Escoto, los «inteligibles divinos» —ars aeterna bonaventuriana; idea platónica— configuran también la esencia de los entes. Y esta esencia es abstraída de ellos en virtud de la actividad natural de la luz humana del entendimiento agente que, a su vez, es participación de la Luz increada divina.

Con claridad se advierte, ahora, que de lo que aquí se trata es del enfrentamiento de dos concepciones de la inteligencia humana y de su capacidad: la que tiene como modelo a Platón, interpretado por San Buenaventura a través de San Agustín, y la que tiene como modelo a Aristóteles, interpretado por Escoto pero desde moldes y categorías agustinianas. Sin embargo, no se da entre San Buenaventura y Escoto un salto en el vacío, una ruptura. Por el contrario, dentro de la corriente franciscana acontece una lenta evolución que poco a poco desliza la interpretación bonaventuriana de la inteligencia desde una postura tradicional agustinista hasta otra escotista en la que acogiendo elementos aristotélicos realiza la síntesis del agustinismo con el aristotelismo. En esta lenta evolución, merece un destacado lugar, por su relevancia, Gonzalo Hispano, maestro durante cierto tiempo en París de Duns Escoto. Entre ambos se da una gran afinidad ideológica en torno al tema que nos ocupa. Escoto se presenta, así, no como un crítico innovador, sino más bien como continuador de una línea interpretativa agustiniana que comenzó con sus maestros, especialmente Gonzalo Hispano.

14 M. Cruz Hernández, 'El avicenisismo de Duns Escoto', *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis* (Romae 1968) 183-207.

15 D. Scoti, III, 159.

II.—TEORIA DEL CONOCIMIENTO EN GONZALO HISPANO

Uno de los Estudios Generales de mayor relieve que tuvieron en España durante el medioevo los franciscanos fue el de San Francisco en Salamanca. A este Estudio, así como al de París, estuvo estrechamente ligada la obra filosófico-teológica de Gonzalo Hispano. De él se sabe, con anterioridad a su generalato, que era natural de Galicia y «nobilis genere». También, que participó en una embajada de Sancho IV el Bravo al Papa Nicolás V y que fue superior del Estudio de Salamanca y provincial de Galicia por los años 1290. En los años 1301-1303, aparece como Maestro y Regente de los Estudios Franciscanos de París. En este tiempo preparaba allí su bachillerato J. Duns Escoto, de donde se deduce que éste fue discípulo de aquél. A finales de 1303, ambos deben abandonar París, al negarse a firmar la apelación del Rey de Francia contra Bonifacio VIII. Gonzalo fue nombrado, entonces, provincial de la Orden Franciscana en Castilla y, como tal, asistió al Capítulo General de Asís, en el cual fue elegido General de toda la Orden. Como General, vuelve a tener relación con J. Duns Escoto, al que propone para el grado de licencia en la universidad de París. A este respecto, son significativas en el documento de presentación estas palabras: *dilectum in Christo patrem Ioannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo aliisque insignibus conditionibus suis, partim «experientia longa», partim fama quae ubique divulgata est, informatum sum ad plenum*¹⁶. Dejando a un lado la actividad de Gonzalo Hispano como General de la Orden franciscana que ejerció en tres direcciones —reforma de la Orden, lucha contra «los espirituales» y promoción de los estudios—, nos interesa su obra científica. De él, se dijo: *magister in theologia realissimus verbo et opere, de maioribus mundi litteratis in trivio et quadrivio*¹⁷. Su obra, de hecho, es importante para conocer las corrientes doctrinales escolásticas del París de finales del siglo XIII y principios del XIV, ya que los mejores teólogos de aquel tiempo tomaron postura a favor o en contra de las tesis defendidas por Gonzalo. Sin embargo, los escritos de éste fueron conocidos e identificados muy tardíamente, en los últimos lustros del siglo pasado. De aquí que su figura haya sido preterida por los historiadores de la filosofía medieval y sea, en la actualidad, cuando recobra nuevo relieve y valor su doctrina. A nosotros, nos interesa el estudio de su pensamiento en torno a la capacidad de la mente en el conocimiento de la verdad y su refutación de la «iluminación divina especial» que le convierten en un predecesor insigne de Escoto. Para ello, nos servimos de la obra más importante de Gonzalo Hispano, *Quaestiones disputatae et quodlibet*, publicada por L. Amorós¹⁸.

16 Este documento o carta de presentación ha sido editado varias veces. La cita presente la tomamos de L. Amorós, *Fr. Gonsalvi hispani*, XLII.

17 A. Pelagio, *De Planctu Ecclesiae* (Venecia 1560) lib. 2, c. 67, f. 169vb.

18 En esta edición, ya citada en n. 2, se nos presenta en una magnífica introducción que abarca las páginas XIV-LXXVI la vida y obras de Gonzalo Hispano dentro de un estudio histórico-crítico.

1. PRESUPUESTOS ANTROPOLOGICOS

El conocimiento humano, en cuanto actividad de una facultad del alma, presupone una concepción del hombre y de su constitución. Gonzalo Hispano expone sobre este tema su doctrina, siguiendo el método escolástico de manera purificada. Primero plantea el problema y enumera las soluciones contrarias a la suya. Igual que Escoto, de modo particular se enfrenta a las posiciones adoptadas por Enrique de Gante y a la síntesis que realiza entre agustinismo y aristotelismo. En un segundo momento, ofrece su especulación propia y las conclusiones a las que llega.

Como es sabido, dos tradiciones —neoplatónica y aristotélica— abordan en la época en que escribe Gonzalo Hispano la concepción del hombre, en cuanto es un ser compuesto. Ambas tradiciones aceptan como principios constitutivos del ser compuesto hombre, al cuerpo y al alma. Pero para platónicos y neoplatónicos, las relaciones entre estos principios constitutivos son más o menos independientes. El alma, según la conocida comparación, es una suerte de auriga que conduce un carruaje o una suerte de timonel que dirige un barco. Posee, por tanto, entidad propia, independiente del cuerpo, significado por el barco o el carruaje. Denominador común, además, es entre estos pensadores la admisión de pluralidad de formas en el alma. Por el contrario, la tradición aristotélica defiende la unidad sustancial de alma y cuerpo. Se rechaza la pluralidad, y se concibe de modo hilemórfico la unión entre el alma, forma única, y el cuerpo o principio material. El pensamiento de Gonzalo Hispano tiende a realizar la síntesis de estas dos corrientes, utilizando los argumentos de ambas que le parecen más convenientes para sus propósitos. Y esto, aunque, a veces, haya de interpretarlos fuera de su contexto histórico más preciso y exacto. Así, por una parte, acepta y defiende la unidad sustancial del alma y el cuerpo según las categorías de acto-potencia. Pero por otra, en cambio, señala que tal unidad no conlleva necesariamente la negación de pluralidad de formas en el compuesto humano, tanto por lo que respecta al elemento material como al espiritual. En primer lugar, a este respecto, establece la existencia de una forma constitutiva del cuerpo humano: *forma orgánica quae est perfectio corporis physici*. En segundo lugar, por enumerar sólo algunas otras formas importantes de su pluralismo, se encuentra el alma, en cuanto *forma partis* o «informadora» del cuerpo ya constituido sobre la que se daría la «forma humanitatis», que sería la forma última, unificadora y perfectiva del hombre en sí mismo considerado. En ocasiones, los argumentos en defensa de este pluralismo coinciden casi al pie de la letra con los de Escoto y confirman la «longa experientia» habida entre estos dos autores, aunque, luego, tal coincidencia plantee otro tipo de problemas¹⁹.

La actividad del alma se desarrolla mediante las facultades, principalmente la voluntad y la inteligencia, suscitándose, en este punto, la cuestión de las relaciones entre el alma y sus facultades. A las tres posibilidades que pueden, en teoría, establecerse en estas relaciones corres-

19 B. Martel, *La psychologie de Gonsalve*, 51-5.

ponden tres posturas doctrinales: la estrictamente agustiniana, la aristotélica y la franciscano-agustiniana. La primera tuvo como representante más notorio a Guillermo de Auvergne y defendía la identidad entre el alma y las facultades. En el polo opuesto, se situaba Sto. Tomás con una distinción real. Las facultades se configuraban, aquí, como entidades absolutas en sí, pero de orden accidental, respecto a la sustancia del alma. La crítica que Gonzalo realiza contra Sto. Tomás abarca también a Guillermo de Auvergne. Ambos apoyaban su pensamiento en el axioma según el cual la sustancia no puede ser principio de operación. Dado que a tal axioma se le reconocía validez universal, era, por ello, aplicable también al alma. Nuestro autor rechaza la validez universal de dicho axioma por no encontrarse, en este tema, de acuerdo con los hechos. Retomando el hilo de sus argumentaciones, señala que no conviene privar a la sustancia de las perfecciones que se atribuyen a sus accidentes, sino más bien ponerlos en ella de manera eminente. Para ello, aduce a Aristóteles: *primum in omni genere est causa posteriorum illius generis*. A la sustancia, pues, le pertenece la prioridad causal respecto de sus actos derivados, como son las operaciones de las facultades²⁰.

Entre estas dos posturas opuestas, Gonzalo Hispano opta por el camino intermedio de la interpretación agustiniano-franciscana. Las facultades no son entidades realmente distintas del alma, sino que se identifican con ella, pero distinguiéndose de la misma en cuanto son relaciones: *unde essentia animae, per respectum quem importat potentia super essentiam, determinatur ad operandum*. A esto, añade una precisión que le permite rechazar la postura de la identidad absoluta entre alma y facultades. Dice de éstas que son «partes del alma». Se trata de perfecciones inseparables y, en cierto modo, complementarias. En definitiva, las facultades son «partes esenciales» del alma, a la vez idénticas y distintas, como acontece con las partes respecto al todo²¹.

Por otra parte, Gonzalo Hispano se mantiene fiel a las grandes tesis del pensamiento franciscano. Así, defiende sobre el intelecto la primacía de la voluntad. Y, en la más genuina tradición de su Orden, independiza a la voluntad de cualquier determinismo intelectualístico. La potencia volitiva se define desde su interioridad por ser dueña y señora de su propio acto, cosa de la que no goza la inteligencia, siendo así libre de manera omnimoda²².

Sobre estos supuestos antropológicos, interesa, ahora, profundizar en el tema más concreto que nos ocupa: el de la capacidad de la mente para conocer la verdad ontológica de los seres sin necesidad de iluminación especial divina.

2. ABSTRACCION E ILUMINACION EN GONZALO HISPANO

En sus *Quaestiones*, Gonzalo propone profusamente el problema del conocimiento, abordando prácticamente todos sus aspectos. Pero frecuen-

20 Aristóteles, *Metafísica* II, 1, 993b, 23-5. Y L. Amorós, op. cit., q. X, 167.

21 L. Amorós, op. cit., q. X, 177, n. 3.

22 Op. cit.; a este tema dedica Gonzalo toda la q. IV.

temente lo hace de modo fragmentario y en diversidad de contextos sin continuidad sistemática. Buscando coherencia interna, nuestra exposición va a centrarse en dos puntos importantes del pensamiento gonsalviano. En el primero se atiende al proceso cognoscitivo, que resulta ser una suerte de abstracción y, en el segundo, se concluye, a manera de corolario, sobre la posibilidad y necesidad de alguna iluminación divina para la aprehensión de la verdad.

a) *El proceso cognoscitivo humano*

Todo conocimiento humano es fruto de una relación que se establece entre inteligencia y objeto. Esta relación depende tanto del modo de ser del objeto y de su accesibilidad a la mente como de la capacidad y forma de actuación de ésta. En sus *Quaestiones*, nuestro autor divide la realidad, siguiendo el esquema platónico, en dos clases: material y espiritual, siguiendo el esquema platónico, en dos clases: material y espiritual. A la primera, pertenecen la realidad de las quiddidades sensibles y el singular existente concreto. A la segunda, los primeros principios, el alma y Dios. Sobre estos tres últimos objetos de conocimiento, Gonzalo Hispano ofrece sólo breves anotaciones. La orientación del pensamiento franciscano, influenciada por la noética agustiniana, al hablar de Dios y del alma califica su captación de «intuitiva», «directa», «inmediata» y sustituye la influencia de lo sensible por un principio transcendente, el de la Luz increada. Sin embargo, de los escasos pasajes en que las *Quaestiones* tratan el tema, se concluye que Gonzalo se inclina hacia la doctrina cognoscitiva aristotélica en la que la intuición queda disminuida, subrayándose su carácter imperfecto e indirecto por descansar siempre en un fundamento sensible. Esto mismo acontece con el conocimiento de los primeros principios, en donde no se alude para nada a tipo alguno de influencia de la «iluminación» por parte de Dios²³.

Respecto a la cuestión tan debatida a final del siglo XIII acerca de la aprehensión del singular concreto, nuestro autor afirma que la mente humana goza de dicha capacidad. Se trata también aquí, con los matices señalados un poco más arriba, de un conocimiento directo, sin intermediarios, intuitivo. Tal afirmación la fundamenta en dos motivos principales. El primero, de índole metafísica, podría ser formulado: aquello que es «ente per se», es inteligible. Ahora bien, el singular es por antonomasia un «ens per se», luego debe ser conocido por la inteligencia humana. El segundo constata lo que acontece en todo el ámbito gnoseológico. Sabemos que Dios y los ángeles, de facto, conocen el singular concreto en sí. Luego también el alma, que es de naturaleza espiritual, posee dicha capacidad en tanto en cuanto puede subsistir separada del cuerpo. Para su situación actual de unión con el cuerpo, vige el principio metafísico transmitido por Boecio: todo aquello de lo que es capaz un ente inferior compete de manera más eminente a un ente de rango superior. Y si el sentido capta lo singular y concreto, con mayor razón, entonces, podrá aprehenderlo una facultad espiritual²⁴.

23 Op. cit., q. IX y q. XIV, 140 y 297 respectivamente. En orden a los primeros principios, véase la q. IX, 149.

24 Op. cit., en *De Quodlibet*, q. X, 419. Este principio de Boecio fue también

Si parco es nuestro autor en lo referente al conocimiento de las realidades inmateriales y del singular concreto, no lo es en lo que concierne a la aprehensión de las quiddades sensibles que los objetos materiales. Al tema dedica la mayor parte de sus explicaciones gnoseológicas. ¿Cómo le es posible a la inteligencia captar dichas quiddades? ¿En qué tipo de actividad se ejercita, para conseguir este fin, y con qué instrumentos?

En el contexto intelectual de Gonzalo Hispano, dos teorías explicativas del problema requieren su atención. Una, de procedencia aristotélica, podría ser caracterizada con el apelativo de «objetivista», porque en ella el objeto material es causa del conocimiento. La mente sería como una suerte de máquina fotográfica en la que la imagen de la cosa quedaría impresa. Aunque habría que matizar la «pasividad» que la comparación suscita, lo importante de dicha teoría es que pone de relieve la *influencia causal* del objeto en el acto cognoscitivo. Este es un producto de aquél. Y en tanto poseera o carecerá de verdad en cuanto sea o no «objetivo». Otra, en cambio, de procedencia platónica y, más inmediatamente agustiniana, atribuye al sujeto la causa de la intelección. También aquí habría de precisarse que de algún modo el objeto interviene en el acto de conocimiento, pero no con la fuerza causativa del sujeto. «Nunca un pensador que permanezca fiel a la inspiración primigenia de San Agustín —nos dirá E. Gilson— se resignará a reconocer que pueda existir en el alma un principio de pasividad»²⁵. Por ello, Gonzalo Hispano, fiel como su Orden a esta inspiración agustiniana, toma partido contra la visión objetivista aristotélica. Después de hacerle la crítica y mostrar la imposibilidad de que el objeto cause la intelección, nuestro autor describe la naturaleza del entendimiento y profundiza en los motivos por los que el sujeto, el alma, debe ser causa del acto cognoscitivo y de la aprehensión de la quiddad sensible. Veamos.

b) *Abstracción e iluminación*

Gonzalo Hispano dedica toda la cuestión XIII a hablar de los principios de nuestro conocimiento: entendimiento agente y entendimiento posible. Según él, estos principios son aceptados unánimemente por todos los autores: *in hoc omnes concordant*²⁶. Y las razones en que se fundamenta esta unanimidad son las siguientes. En primer lugar, la existencia de estos dos principios viene exigida por el carácter transitorio de la actividad cognoscitiva. Conocer es devenir de una situación en potencia a otra en acto. No conocíamos algo y pasamos a aprehenderlo intelectualmente. Luego deben darse dos principios: uno receptor de lo aprehendido (entendimiento posible) y otro que sea causa eficiente de la aprehensión (entendimiento agente). Nos encontramos, pues, con una capacidad o potencia y una causa perfectiva o acto en que deviene dicha potencia. En segundo lugar, existe un motivo tomado del modo

utilizado por Mateo de Aquasparta en *Quaestiones selectae*, t. I, *De cognitione*, q. 4 (Ad Claras Aquas, Firenze 1903). Para una visión más extensa del problema, véase: C. Berube, 'La connaissance du singulier matériel chez Duns Scot', *Franciscan Studies* XI (1951) 157-201 y XII (1953) n. 1, 29-49 y n. 4, 27-58.

²⁵ E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventura*, 3ª ed. (Paris 1954) 293.

²⁶ L. Amorós, op. cit., q. XIII, 255.

inmaterial y espiritual de ser que las cosas sensibles adquieren en el espíritu humano mediante el conocimiento. Dado que las cosas sensibles carecen de virtualidad para darse a sí mismas ese modo inmaterial y espiritual de ser, es necesario admitir dos potencias intelectivas: una receptora y otra productora de ese nuevo modo de ser de lo sensible.

Para Gonzalo Hispano, sin embargo, como para la orientación franciscana, no se trata, al hablar de entendimiento agente y paciente, de dos intelectos propiamente dichos, sino de *dos funciones* de una misma facultad que se identifica con el alma. ¿Cuál es la función de cada uno de estos dos entendimientos, teniendo en cuenta la observación llevada a cabo?

La función que compete al entendimiento agente es doble: opera sobre el fantasma e influye causalmente en el acto mismo de la intelección del objeto. Dado que no puede influir directamente en el fantasma de la realidad sensible por ser ésta material y él espiritual, su acción primera es de índole privativa. Remueve y quita los impedimentos que imposibilitan al fantasma el ser aprehendido por el entendimiento posible. Separa, pues, la quiddidad del objeto de sus condiciones materiales. Se trata de una separación no *secundum rem sed secundum inmutandi rationem*²⁷. Al desembarazar al fantasma de sus condiciones materiales, éste se vuelve apto para «informar» al entendimiento posible. El entendimiento agente, así, ilumina al fantasma y, removiendo sus impedimentos materiales, hace posible la aparición —si la expresión se me permite— de una quiddidad, similar a la natura communis aviceniana y escotista, indiferente tanto a la singularidad como a la universalidad. Gonzalo Hispano resume la otra función del entendimiento agente con estas palabras: *principalis actio ipsius intellectus agentis et sibi magis propria et essentialis est elicere actum proprium*²⁸. ¿Qué ha de entenderse por «elicere actum»? Parece que nuestro autor no intenta significar más que *la producción del acto cognoscitivo en sí, la intelección del objeto*.

Por extraño que parezca, en las *Quaestiones* se asigna también al entendimiento posible una función activa. Así, se nos dice: *ipsius intellectus possibilis est aprehendere principia et postea discurrere a principis ad conclusiones; ipsius est simplex intelligentia et operatio componendi et dividendi*²⁹. Este texto se inspira, al menos parcialmente, en Juan de la Rochelle y sitúa a Gonzalo Hispano dentro de la tradición franciscanoagustiniana en la que no se concibe que en el espíritu humano pueda darse principio alguno de pasividad, según constató anteriormente E. Gilson. Una función, sin embargo, tan activa atribuida al entendimiento posible no parece convenirle sin que lo transforme en agente, cambiándole su naturaleza. Las *Quaestiones* no responden a esta dificultad. Por lo menos, nosotros no hemos hallado textos que la resuelvan o clarifiquen.

Del análisis precedente, se desprende una teoría de la abstracción, aunque de signo distinto del de la aristotélico-tomista. Nos encontramos,

27 Op. cit., q. XIII, 272.

28 Op. cit., q. XIII, 273.

29 En la misma q. XIII, 272, ya citada y que es un pasaje clave para el pensamiento gonsalviano.

aquí, con los mismos elementos: entendimiento agente, posible, fantasma e iluminación, pero estructurados en un mecanismo con funciones muy ajenas al de la abstracción en sentido tomista. Difiere de ésta, en primer lugar, porque se trata de dos funciones de un único entendimiento o luz natural, intrínsecamente unido al alma, la productora (entendimiento agente) y la receptora (entendimiento posible). Y, en segundo lugar, porque según la doctrina de Gonzalo Hispano, el objeto no es causa de nada en el entendimiento posible ni tiene como cometido, en el entendimiento agente, transformar el fantasma en una especie apta para informar al entendimiento posible. El objeto se presenta, así, simplemente como una *conditio sine qua non* del conocimiento humano. Llegados a este punto ¿cabe hablar de una iluminación divina? ¿En qué sentido?

En las *Quaestiones*, este tema aparece, cuando nuestro autor trata de la unidad intrínseca del entendimiento agente con el posible en el alma humana con la que se identifican en su doble función productora y pasiva. Como es sabido, la naturaleza del entendimiento agente es relativamente oscura en los escritos de Aristóteles y ha dado pie a diversas interpretaciones medievales. Gonzalo Hispano las simplifica en tres grandes grupos. El primero, al que califica de *moderno* y en el que incluye a Sto. Tomás, defiende la existencia de *dos entendimientos* unidos al alma. A este primer grupo pertenecerían también algunos pensadores franciscanos (Roger Marston, Juan Packam) que sostienen, además de un entendimiento agente particular, unido al alma, la existencia de otro que es concebido como Luz universal increada. El segundo grupo de autores estaría formado por los que proponen la existencia de dos entendimientos —agente y posible— separados sustancialmente del alma. Se reconoce, aquí la opinión de Averroes y su interpretación aristotélica desde perspectivas árabes. Por último, una tercera categoría de pensadores: el entendimiento posible es una potencia natural del alma, mientras que el agente es una sustancia separada. Gonzalo elenca en esta corriente a San Agustín, Avicena y al mismo Aristóteles, aunque no se le escapan las diferencias que entre ellos existen. Respecto de Platón y Aristóteles señala: *quod Plato vocavit lucem, Philosophus nominavit intellectum agentem*. Y un poco después: *unde quod nos vocamus intellectum agentem, Plato et Augustinus vocaverunt lucem incorpoream et aeternam, quae Deus est*³⁰.

Una vez realizado este catálogo que podríamos calificar de «concepciones históricas» del entendimiento agente, Gonzalo Hispano toma partido y ofrece su opinión. Afirma que tanto el entendimiento agente como el posible pertenecen intrínsecamente al alma. Aún más, se trata de una sola potencia o facultad en la que entendimiento agente y posible realmente no difieren sino «secundum rationem». *Et hanc opinionem teneo tanquam himi probabilem*³¹. Sin embargo, recoge, por otro lado, la idea de entendimiento agente separado del alma que sería increado y Luz eterna, mediante el cual, el entendimiento humano ejerce su actividad. La posición de Gonzalo Hispano podría, así, fijarse dentro de una síntesis de elementos tomados de los autores franciscanos del primer

30 También en q. XIII, 263.

grupo y del tercero, avicinándose bastante a la de Roger Marston y Juan Peckam. De este modo, nuestro autor juzga que se mantiene fiel al espíritu de San Agustín y a lo fundamental de su doctrina y, a la vez, a las corrientes más modernas de pensamiento, impregnadas de aristotelismo.

Huelga, después de esta breve exposición de Gonzalo Hispano en torno al conocimiento, hacer comentario alguno sobre su semejanza con las doctrina escotistas. En el fondo, leer a Gonzalo Hispano es leer de manera anticipada a Escoto, aunque de modo más conciso y más claro. Sin embargo, para concluir, quisiera aludir a la categoría del concepto «luz» que juega un papel importante subterráneo tanto en Gonzalo Hispano como en Escoto.

El pensamiento occidental, casi desde los planteamientos iniciales de la metafísica, se ha inclinado hacia lo «luminoso» como una constante explicativa del problema fundamental del uno y de lo múltiple. Ya en el *Parménides* platónico, Sócrates acude a «la luz» para dar razón de la multiplicidad de formas en la identidad una del ser. Las formas pueden multiplicarse, sin salir de la esfera del ser, como la luz puede repartirse sin división propia ni mengua de sí misma³¹. Y es que se da en la mente humana una cierta proclividad innata a asignar el modelo de lo luminoso a todo lo que se diferencia en lo mismo en que conviene. En el orden ontológico, en el pensamiento franciscano, la doctrina ejemplarista de la creación nos habla de «reflejo», de «imágenes». Conceptos todos emparentados con la Luz. Dios es la Luz increada, los seres son luces más o menos intensas según su participación en la Luz increada. No hay más que trasvasar este modelo al orden gnoseológico, en perfecto paralelismo. El entendimiento divino es la Luz increada que «ilumina» a todo hombre que viene a este mundo, según la conocida expresión joánica tan utilizada en la corriente de pensamiento agustiniano. Siendo esto así, no extraña la teoría cognoscitiva de la iluminación especial divina en su versión bonaventuriana. Pero no extraña, tampoco, que a Gonzalo Hispano le bastase para explicar el conocimiento humano la luz increada como causa remota, ya que en ella confluyen tanto el orden ontológico como el epistemológico. Y que pretendiese continuar siendo fiel a la tradición agustiniano-platónica. En Duns Escoto se da una mayor influencia, quizás por su formación científica en la llamada escuela medieval de Oxford, de las especulaciones en torno a la luz que precedieron a su reflexión. Incluso, la originalidad de su «esencia pura» parece deber vincularse al término *albedo* en el sentido de el color de la luz pura. Lo mismo que su doctrina sobre la «haecceitas»³².

La teoría de la inteligencia como una facultad dotada de luz propia que tiene su fuente en la luz increada es de honda raíz plotiniana. La teoría plotiniana del «nous» está en el fondo de la corriente de pensamiento franciscano y a ella llega muchas veces no a través de una lectura platónica de San Agustín, sino a través de la filosofía árabe.

31 *Ibid.*, 285.

32 Platón, *Parménides*, 131 A-E.

33 En este sentido, véase E. Gilson, *L'être et l'Essence* (Paris 1948) 136 y J. D. García Bacca, *Lecciones de Historia de la Filosofía* (Caracas 1972) 521.

Sería interesante una investigación de la Luz en cuanto paradigma iniciador y dialéctico de toda la visión cósmica agustiniano-franciscana. Pero esto rebasa el presente estudio. Queda, sin embargo, como sugerencia y propósito futuro.

VICENTE MUÑIZ RODRIGUEZ