

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVII
Enero-Junio 2021
Número 71

SUMARIO

Presentación

Bernardo Pérez Andreo (Dir.)

ARTÍCULOS

Isidoro Guzmán Manzano

El Primado Absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto II 1-28

Hernán Guerrero Troncoso

El carácter intrínseco del infinito en Duns Escoto como condición de una comprensión trascendental del ser 29-48

José Pedro Angélico

Ensayo de teología sobre política y la autocomprensión Cristiana 49-67

Desiderio Parrilla Martínez

La teología política de Leo Strauss y Eric Voegelin en el contexto neoconservador norteamericano 69-95

Javier Martínez Baigorri

De la ausencia a la kénosis. La ausencia como elemento clave para explicar la acción creadora de Dios 97-120

Mike van Treek Nilsson

El futuro de la teología: una perspectiva bíblica 121-146

Martín Carbajo Núñez

Revitalizing religious life today: Ethical challenges and leadership 147-165

Wiesław Łużyński

Education in the Context of Christian Humanism. Reflections Based on the Teaching of Benedict XVI 167-180

Luis Adriano Carlos

A beleza retocada ou a erosão da forma 181-203

José Ángel Castillo Lozano

El papel de la Providencia: el juicio de Dios como categoría histórica en la historiografía 205-224

Ignacio José García Zapata

La imagen de una diócesis. Los cuatro santos de Cartagena y su presencia en el arte 225-248

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Henares Díaz

Ernesto Cardenal: "Memorias. Vida perdida" 249-260

Francisco Martínez Fresneda

Jesús: la enciclopedia, historia e interpretación 261-270

Francisco Javier Gómez Ortín

Bibliografía del Beato P. Gabriel Olivares, de la Provincia Franciscana de Cartagena 271-276

BIBLIOGRAFÍA

277-320

LIBROS RECIBIDOS

321



Universidad de Murcia

CARTHAGINENSIA



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://www.revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)
Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía, Universidad del País Vasco, Bilbao, España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, Brasil), H. J. Klauk (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología, Universidad Católica de Portugal, Lisboa, Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia, Murcia, España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura, Pontificia Universidad Antonianum, Jerusalén, Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano, Monterrey, México), M. P. Moore (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía, Universidad Nacional a Distancia (UNED), Madrid, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez, Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.
La suscripción para 2021 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.
Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

EL CARÁCTER INTRÍNSECO DEL INFINITO EN DUNS ESCOTO COMO CONDICIÓN DE UNA COMPRENSIÓN TRASCENDENTAL DEL SER

THE INTRINSIC NATURE OF INFINITY IN DUNS SCOTUS
AS A CONDITION FOR A TRANSCENDENTAL CONCEPT OF BEING

HERNÁN GUERRERO-TRONCOSO
Universidad Católica del Maule
heguerrero@ucm.cl
Orcid: 0000-0002-4236-449X

Recibido 15 de junio de 2019 / Aceptado 30 de septiembre de 2020

Resumen: El presente trabajo pretende poner en evidencia, de acuerdo con la distinción entre el primer y el segundo inicio de la metafísica que identifica L. Honnfelder, los presupuestos ontológicos que subyacen al pensamiento de Enrique de Gante y Duns Escoto, a partir de un examen de la respectiva noción de infinito. En la primera parte, se exponen los términos generales de dicha pregunta. La segunda parte, presenta la posición de Enrique de Gante, que resulta de lo que se plantea como una “fenomenología del infinito”. La tercera parte analiza el fundamento de dicha posición, siguiendo las observaciones críticas de Escoto en su propuesta del infinito en tanto modo intrínseco. La cuarta parte profundiza la posición escotista, a la vez que intenta mostrar sus presupuestos ontológicos. Finalmente, se concluye con una síntesis crítica de ambas posiciones.

Palabras clave: Enrique de Gante, Filosofía Medieval, Juan Duns Escoto, Ontología, Primacía del ser, “Segundo Inicio” de la Metafísica.

Abstract: This article intends to show the ontological presuppositions implicit in the thought of Henry of Ghent and John Duns Scotus, through an analysis of their respective notion of infinity, according to the first and second beginning of Metaphysics that L. Honnfelder identifies. In the first part, the general terms of that question are presented. The second part exposes the position of Henry of Ghent, which results from what is interpreted as a “phenomenology of infinity”. The third part analyzes the grounds for that notion, following Scotus’ critical observations in his proposal of infinity as an intrinsic mode. The fourth part further examines the Scotistic position, while trying to demonstrate its ontological presuppositions. A critical summary of both positions concludes the paper.

Keywords: Henry of Ghent, John Duns Scotus, Medieval Philosophy, Ontology, Primacy of Being, “Second Beginning” of Metaphysics.

1. Introducción. El ámbito especulativo de la pregunta por la infinitud y su relación con el “segundo inicio” de la metafísica¹

Desde hace algunas décadas se plantea que en el pensamiento de Juan Duns Escoto († 1308) se consumaría eso que L. Honnefelder ha llamado el “segundo inicio” de la metafísica, según el cual ésta no sería una ciencia del ser primero y más alto (*Metaphysik des Ersten*), sino de lo que es reconocido en primer lugar (*Metaphysik des Ersterkannten*). En este sentido, puesto que no se ocuparía de la descripción de un ser supereminente, que contiene en sí todo cuanto pertenece a la esfera del ser, sino más bien de las condiciones a partir de las cuales es posible conocer la realidad en su conjunto, la metafísica poseería un carácter trascendental, es decir, sería una “*scientia transcendens*”².

Sin embargo, el hecho de que la metafísica se configure como ciencia a partir de lo que Avicena caracteriza como las nociones que “se imprimen en nuestra alma por una impresión primera”, no implica que esté restringida al ámbito de los conceptos, sino, por el contrario, sería una ciencia real, en tanto capaz de reconocer la presencia de algo mediante una comprensión –que parte de las nociones primeras– de lo que se le muestra como propio de aquello, es decir, que es en cuanto que es (*ens in quantum ens*). En otras palabras, en y mediante las nociones primeras la realidad puede aparecer como real y ser

¹ Este artículo se enmarca dentro del proyecto Fondecyt de Iniciación nro. 11170810, titulado “Primacía del ser o primacía del ente. Un estudio comparado entre Enrique de Gante y Duns Scoto”, y corresponde a una versión reelaborada de la conferencia leída en el VI Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF). El texto fue completado durante una estada de investigación en el Albertus-Magnus-Institut (Bonn, Alemania), contemplado en el mismo proyecto, en febrero del 2020. Agradezco las sugerencias de los revisores, así como también las de la profesora Dra. Gloria Elías, que me ayudaron a mejorar el texto.

² Cf. Ludger Honnefelder, «Metaphysik als *scientia transcendens*. Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik», en *New Essays on Metaphysics as “Scientia Transcendens”*. *Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006*, ed. por Roberto Hofmeister Pich (Louvain-la-Neuve: Fidem, 2007), 1-19; id., «Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin», *Philosophisches Jahrbuch* 123, n.º 2 (2016): 443-57; Tiana Koutzarova, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien* (Leiden – Boston: Brill, 2009), 385-412; Hernán Guerrero-Troncoso, «Identidad o confluencia. Apuntes para una interpretación de la relación entre pensar y ser en Parménides», *Byzantion Nea Hellas* 38 (2019): 106-7; Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* (Berlin: Suhrkamp, 2019), 765-804.

considerada como tal mediante sus diversas manifestaciones. El intelecto, luego, no sería un simple receptor de lo que se muestra, ni su función se reduciría a componer y dividir, de modo pasivo y dependiente, lo que adquirió gracias a los sentidos. Por el contrario, lo que se muestra a los sentidos tendría significado solo cuando se concibe en relación con ese “algo” que, en la medida en que es, se da a conocer y puede ser reconocido como ese “algo” que es. Por ende, solo cuando una cosa es reconocida como ese “algo” que es, en y a través de las determinaciones que permiten su despliegue, se puede afirmar que se está en presencia de la cosa. Así, el principio fundamental de la “segunda metafísica” lo constituiría la remisión recíproca entre intelecto y realidad, que consistiría en que sus actividades estarían recíprocamente remitidas. Lo que es, en tanto que es, se daría a conocer por su mera pertenencia al ámbito del ser y mediante su simple actividad como ese “algo” que es y, en la medida en que es reconocido como tal por el intelecto, su presencia sería manifiesta en y a través de sus manifestaciones³.

Ahora bien, cuando el intelecto humano pretende describir eso que se concibe como “algo” respecto de lo cual nada mayor que él puede ser concebido, esto es, cuando intenta expresar en términos comprensibles para él lo que es propio de un ser que supera el ámbito de los seres finitos, dependientes y mutables –y, a su vez, aquello, cuya perfección es absoluta en un grado tal, que no requiere de una comparación con ningún otro para que sea considerada como perfecta de modo supremo–, resulta que se encuentra en una situación que a primera vista puede parecer contradictoria. En efecto, no le basta con afirmar de ese ser algo que constituya una perfección en las cosas que lo rodean –una determinación que les permita alcanzar su propia consumación–, pues tales perfecciones se conciben según un cierto grado de intensidad y en relación con un aspecto determinado de eso de lo cual se predicen, no en términos absolutos, que abarquen la cosa en su totalidad y que se identifiquen con ella.

En este sentido, por ejemplo, aun cuando es posible calificar un caballo como bueno, si se predica la fortaleza o la velocidad de él, esos atributos no lo conforman en cuanto caballo ni constituyen un grado de fortaleza o velocidad tal, del que no se pueda concebir ninguno mayor. Es más, incluso si dichos atributos se pudieran concebir según el grado supremo de intensidad, no bastarían para que el intelecto humano fuera capaz de demostrar la

³ Cf. Guerrero-Troncoso, «Identidad o confluencia...»: 123-25; id., «Duns Scoto y la noción de verdad concebida como fenómeno», *Philosophica* 47-48 (2015): 61-66. 68-71; Gustavo B. V. de Paiva, «Duns Escoto e a verdade nas coisas. Um estudo de Questões sobre a Metafísica VI, q. 3», *Kriterion, Belo Horizonte* 131 (2015): 154-156.

perfección absoluta del caballo, ya que no lo constituyen en cuanto tal, sino más bien consisten en algo otro, común a todo lo que es fuerte o veloz, que adviene en el caballo y lo determina en cuanto “este caballo”. Por ende, la contradicción en que se hallaría el intelecto humano radicaría en que es incapaz de concebir en términos afirmativos el grado supremo de intensidad de un atributo determinado –aun si se trata de un atributo que se entiende como intrínsecamente perfecto–, menos aún la perfección absoluta de un ser supremo, puesto que, en último término, todo aquello que nuestro intelecto es capaz de conocer en esta vida se da a conocer siempre en y mediante otro, en y mediante otro “algo” que adviene en ese “algo” que se pretende conocer⁴.

Enfrentados a esta contradicción al intentar concebir a Dios, los pensadores cristianos optaron entre dos rumbos. Unos, admitiendo la imposibilidad de abarcar en términos positivos aquello que no cabe en ningún otro, siguieron un camino apofático, es decir, consideraron que solo es posible afirmar de Dios lo que no es, pues posee todas las perfecciones en un grado de supereminencia tal, que es imposible para el intelecto humano captarlas en su simpleza y magnitud absolutas. Otros, en cambio, buscaron atisbar la esencia divina mediante algún atributo que fuera en sí mismo tan perfecto, que de alguna manera permitiera concebir a Dios, aunque fuera en términos generales y que, asimismo, lo distinguiera de las criaturas. En el caso de Escoto, dicho atributo consiste en el concepto de infinitud. De hecho, para el Doctor Sutil, el concepto más alto que es posible tener de Dios en esta vida es el de un ser infinito en acto, en la medida en que es imposible que una criatura posea dicho grado de perfección⁵.

Ahora bien, en la época de Escoto la infinitud no se distinguía particularmente de los demás atributos que se pueden concebir de la esencia divina, sobre todo porque era entendida a partir de la definición aristotélica, que

⁴ Cf. Hernán Guerrero-Troncoso, «Identidad – confluencia – trascendencia. Elementos para una interpretación histórico-especulativa del argumento de san Anselmo», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36, n.º 3 (2019): 622-30.

⁵ Cf. Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I d. 3 n. 58, editado por la Comisión Escotista Internacional, *B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. 3 (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954) 40: “Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti”; Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)* (Hamburg: Meiner, 1990), 108-122; Alessandro Ghisalberti, «Essere infinito e univocità dell’essere nella metafisica di Duns Scoto». *Carthaginensia* 36, n.º 70 (2020): 459-63.

considera infinito “aquello fuera de lo cual siempre hay algo”⁶. Recién a mediados del s. XIII es posible encontrar, en pensadores como Enrique de Gante († 1293), una comprensión positiva del infinito, que pone dicha noción como propia y exclusiva de Dios⁷. Sin embargo, el modo en que Enrique y Escoto determinan dicha noción, si bien en gran parte es coincidente, muestra la diferencia que hay entre ellos en la comprensión de cómo se estructura la realidad y, a su vez, de la ciencia que se ocupa de su examen.

Pues bien, la elección de la infinitud como concepto más adecuado para concebir a Dios, parece responder a la contradicción en que se encuentra nuestro intelecto al intentar conocer a un ser que excede los términos a partir de los cuales somos capaces de conocer lo que aparece como real. En efecto, dado que el ser infinito no carece de nada que le sea propio o que pueda tener lugar a partir de él, ni de ningún grado de perfección, solo puede ser concebido por sí mismo y no a través de otro, pues entonces se encontraría contenido en ese otro o dependería de él. Asimismo, el ser infinito es incommensurable, en tanto excede el ámbito de los seres finitos más allá de cualquier proporción y, por ende, es imposible para nuestro intelecto abarcar sus términos y conocerlos de manera adecuada, a saber, intuitiva⁸. Por otra parte, si bien podría parecer que Escoto plantea la infinitud en términos demasiado amplios y, con ello, no concluyentes, aun así intenta demostrar que es cognoscible y comprensible por el intelecto humano y, más aun, que sería el concepto más adecuado para conocer a Dios en esta vida⁹.

⁶ Cf. Aristóteles, *Physica* III c. 6, 206b 30-b 8 (transl. vetus), editado por F. Bossier y J. Brams, *Aristoteles latinus*, vol. 7/1.2 (Leiden – New York: Brill, 1990), 128: “Accidit autem contrarium esse infinitum quam sicut dicunt. Non enim cuius nihil est extra, sed cuius semper aliquid est extra, hoc infinitum est ... Infinitum quidem igitur hoc est cuius secundum quantitatem accipientibus semper aliquid est accipere extra”.

⁷ Cf. Ludwig Hödl, “Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit in der Summa des Heinrich von Gent († 1293)”, en *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*, editado por Ingrid Craemer-Ruegenberg – Andreas Speer (*Miscellanea Mediaevalia*, vol. 22/2, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1994), 548-555.

⁸ Cf. Juan Duns Escoto, *Quodlibet* q. 5 n. 9 [4], en *Cuestiones quodlibetales*, editado por Félix Alluntis (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960), 169: “Ex hoc posset ens infinitum in entitate sic describi, quod ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno, et hoc pro tanto additur, quia non potest in se realiter et formaliter per identitatem omnem entitatem habere ... Potest etiam describi per excessum ad quodcumque aliud ens sic: infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem proportionem determinatam vel determinabilem”; Honnefelder, *Ens in quantum ens...*, 89-93; Roberto Hofmeister Pich, «Infinity and intrinsic mode», en *New Essays...*, 176-185.

⁹ Cf. Juan Duns Escoto, *Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis* II q. 4-6 n. 151-152, en *B. Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, editado por G. Gal et al., vol. 3

Con anterioridad, su interlocutor por excelencia, Enrique de Gante, había propuesto, además del sentido negativo en que se había concebido hasta entonces, una comprensión positiva del infinito, exclusiva de Dios. Incluso, el Doctor Solemne lleva a cabo lo que se podría llamar una “fenomenología del infinito”, donde identifica tres sentidos del término, negativo, privativo y positivo. El mismo Escoto adoptará esa clasificación en sus *Cuestiones sobre la Metafísica*, cuando examina la posibilidad de una regresión al infinito en las causas¹⁰. Así, puesto que el análisis del Gandavense permite determinar los parámetros dentro de los cuales sería lícito entender un infinito que trascienda el ámbito de las criaturas y, a su vez, en dicho examen se puede advertir cómo la metafísica tradicional articula la relación entre estas últimas y el ser supremo, vale la pena presentar la posición de Enrique, para luego advertir de mejor manera el “giro trascendental” que se consumaría en la comprensión escotista del infinito.

2. Enrique de Gante y la “fenomenología del infinito”

El examen del infinito constituye el punto cúlmine de las cuestiones en torno al bien propio de la esencia divina. Como afirma Enrique al comienzo de la primera de ellas, “la bondad posee una razón de fin y, en cuanto que la cosa finalmente lo alcanza, tiene la razón de perfecto, y lo perfecto tiene la razón del todo, porque contiene todo lo que se requiere para su perfección y, porque contiene eso sin limitaciones ni término, se dice infinito”¹¹. La

(St. Bonaventure, NY – Washington, DC: The Franciscan Institute – Catholic University of America Press, 1997), 279-280: “Si quaeratur de ratione infinitatis in se, dico quod omni modo potest intelligi a nobis, quia impossibile est intelligere aliquid inesse vel non inesse alicui nisi prius apprehendatur in intellectu simplici. Sed infinitum omni modo dictum possumus cognoscere alicui inesse vel non inesse. Sed qualiter apprehenditur? Sciendum quod non per propriam speciem, sed per speciem sui habitus, et unica intellectione ... Sed de eo quod subest, utrum possit intelligi, dicendum quod infinitas sic potest inesse alicui sine contradictione, quia infinitas actualis in perfectione, sicut Deus”; Ghisalberti, «Essere infinito...», 463-66.

¹⁰ Cf. Enrique de Gante, *Summa (Quaestiones ordinariae)* a. 44 q. 2 sol., editado por L. Hödl, *Henrici de Gandavo Opera omnia*, Ancient and Medieval Philosophy series 2, vol. 29 (Leuven: Leuven University Press, 1998), 88-97; Duns Escoto, *Metaph.* II q. 4-6 n. 18-20, OPh. 3, 244-245.

¹¹ Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* a. 41 prooem., ed. Hödl, AMPh 2 29, 3-4: “... bonitas habet rationem finis, quantum res ultimate attingit, habet rationem perfecti, et perfectum habet rationem totius, ex eo quod omnia continet quae ad eius perfectionem requiruntur; et ex hoc quod hoc continet absque limitatione et termino, dicitur infinitum”.

infinitud constituiría, entonces, el modo más alto del bien o, mejor dicho, el modo más adecuado de concebir el bien –entendido antes que nada en sentido ontológico, no moral– que es propio de la esencia divina. Así, tal como lo demuestra la secuencia propuesta por el Doctor Solemne, estaríamos en presencia de una progresión, de un ascenso hacia la perfección que solo puede ser propia de Dios, que contiene tanto aquello que le corresponde a la esencia divina, como aquello que es propio de todas las criaturas¹².

Sin embargo, dado que esa progresión lleva a afirmar que la infinitud posee un carácter positivo, esto implica una discusión con la concepción tradicional, la cual, aun cuando admita que el primer principio debe ser infinito, lo concibe en términos materiales o bien en sentido corporal, como un cuerpo que se extiende al infinito o que contiene en sí todo cuanto es¹³. Este es el punto de partida de la fenomenología del infinito que lleva a cabo Enrique, que pretende determinar un sentido adecuado a “una forma simple, libre y ajena a toda razón de contracción y limitación determinables”¹⁴.

El primero de ellos corresponde a “eso en cuya naturaleza no está tener fin, porque no tiene en absoluto un proceso, ni uno en cuya naturaleza esté tener un fin, ni uno en cuya naturaleza no esté tener un fin”¹⁵. Este sentido, propiamente negativo, consiste en la total ausencia de una relación entre

¹² Cf. Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* a. 44 q. 2 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 93-94: “Ut sic ista quattuor nomina, ‘bonum’, ‘perfectum’, ‘totum’, ‘infinite’ se habeant per ordinem in significando gradus conceptionum nostrarum circa simplex divinum esse. — Ut bonum significet absolute in ipso esse aliquid in quo finitur, fine esse divinae naturae complete ... Unde talis completio in bonitate dicitur virtus, de qua dicit etiam Philosophus, VII *Metaphysicae*, quod ‘tunc unumquodque perfectum est, cum attingit propriae virtuti’; de qua etiam dicit, quod ‘virtus est dispositio perfecti ad optimum’. — Totum vero significat ipsam consummationem, in quantum in se omnis boni et perfectionis actu simul est contentiva ... Infinite vero significat ipsam consummationem omnino perfectionem omnem continentem, ut semper in ulterius et profundius procedentem, quocumque finito in eo per intellectum concepto”; Hödl, “Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit...”, 558-562.

¹³ Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* a. 44 q. 1 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 72-74; Hödl, “Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit...”, 562-564.

¹⁴ Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* a. 44 q. 1 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 74: “Est ergo Deus ponendus infinite infinite quae nata est convenire formae simplici liberae absque omni ratione determinabilis contractionis et limitationis, quia ex ea ratione qua talis est, convenit ei sua infinite”.

¹⁵ Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* a. 44 q. 2 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 88-89: “Uno enim modo dicitur infinite, quod non est natum finiri quia non habet processum omnino, neque qui natus est finiri, neque qui non est natus finiri, ad modum quo vox dicitur invisibilis ... tale infinite proprie dicitur negative, et tali modo infinite dicunt aliqui quod Deus dicitur infinite, quia nec habet, nec natus est habere aliquam finitatem”; Duns Escoto, *Metaph.* II q. 4-6 n. 18, OPh. 3, 244.

algo y una propiedad, puesto que a ese algo no le corresponde en absoluto ser determinado por ella. Así, por ejemplo, una voz se dice invisible porque no posee relación alguna con la vista, ni una que le permita alcanzar su consumación en cuanto voz, ni una que le impida hacerlo. En otras palabras, la voz no procede hacia algo visible, ya que no está determinada de ninguna manera por la visibilidad, de modo tal que esta última pudiera constituir un término para el despliegue de aquella.

El segundo sentido, privativo, es propio de “aquello cuyo proceso no tiene fin, aunque está en su naturaleza tener un fin”¹⁶. A diferencia del primero, este sentido posee un término en el cual algo se consume, pero, dado que nunca podrá llegar a dicho término, jamás alcanzará su propia consumación. Este sería el caso del infinito cuantitativo, el modo tradicional de concebir la infinitud, donde hay una cantidad que se debería alcanzar, algo que al final nunca ocurre, como pasa con la división o la adición al infinito, en las que siempre es posible dividir o sumar una vez más, sin fin¹⁷.

Finalmente, Enrique distingue un sentido positivo del infinito, propio de Dios, y que consistiría en “aquello cuyo proceso siempre se extiende [*protenditur*] y que no tiene un fin en el cual se detenga [*deficit*], ni está en su naturaleza el tener un fin”¹⁸. Aquí es posible observar que eso que aparecía como indiferente, limitado o imperfecto en los sentidos anteriores, aparece ahora en términos positivos, como una perfección. Por una parte, el Doctor Solemne habla de un proceso que consiste en una *protensio*, un extenderse que, en tanto actividad, no tiene término ni límite fuera de aquello que se extiende, esto es, de la esencia divina. Así, el infinito positivo implica que la perfección divina se extiende —es decir, se despliega— en tanto actúa, aun cuando ese despliegue no tiene lugar ni va a terminar en otro, no implica un cambio ni una transformación, pues la esencia divina se encuentra ya consumada en su propia actividad. Esto significa que Dios, en la medida en que se protiende, reafirma su propia perfección, ilimitación e independencia

¹⁶ Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* a. 44 q. 2 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 89: “Secundo modo dicitur infinitum, «cuius processus non habet finem», natum tamen finiri, ut est quantitas omnis dimensiva ... talem modum infinitatis nemo potest tribuere Deo, quia non caret omnino aliquo quod natus est habere: hoc enim esset imperfectionis in ipso”; Duns Escoto, *Metaph.* II q. 4-6 n. 18, OPh. 3, 244.

¹⁷ Cf. Aristóteles, *Physica* III c. 6, 206b 30-b 8 (vid. supra, nota 6).

¹⁸ Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* a. 44 q. 2 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 89: “Tertio modo dicitur infinitum, cuius processus semper protenditur et non habet finem in quo deficit, nec natum est finiri, et iuxta hunc modum, ut credimus, debet Deus dici infinitus. Et est infinitum secundum istum modum vere positivum alicuius in re, etsi secundum rationem et impositionem nominis negationem importat”.

y, a la vez, contiene en sí la perfección de todo cuanto pertenece a la esfera del ser. Dice Enrique:

La infinitud de la esencia de Dios es una magnitud espiritual de la perfección en el ser absoluto, que contiene los grados infinitos de las magnitudes de la perfección en el ser que se pueden recibir al infinito. Así, tal como un cuerpo infinito contiene en sí la cantidad de un cuerpo móvil de un pie, de dos pies y así al infinito, de esa manera la esencia infinita de Dios contiene en sí de modo espiritual la cantidad de ser de la especie inanimada, vegetal, sensible, racional, intelectual, y así al infinito, poniendo grados infinitos de las criaturas posibles entre el ser de Dios y el ser del ángel más supremo que se pueda recibir¹⁹.

La infinitud, en efecto, vendría a ser la culminación de un proceso ascendente en la perfección propia de cada ser, que comienza con el bien. Enrique entiende esta última noción en sentido ontológico, es decir, “en tanto consiste en la naturaleza y la esencia de la cosa ... [en efecto,] lo llama Boecio al final del *De hebdomadibus* ‘bien general’, porque se sigue de todo ser, en tanto que es un ser”²⁰. Así, dado que se puede denominar “bueno” a algo que alcanza su propia consumación, la noción de bien posee el sentido de una perfección, que a su vez se puede entender como una totalidad, en la medida que lo perfecto contiene en sí todo aquello que le permite mantenerse en su consumación. Por último, aquello que contiene en sí la totalidad de las perfecciones, sin limitación ni término, se debe con-

¹⁹ Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* a. 44 q. 2 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 80: “... infinitas essentiae Dei est spiritualis magnitudo perfectionis in esse absoluto, infinitos gradus magnitudinum perfectionis in esse in infinitum accipiendarum continens. Ut, sicut corpus infinitum continet in se corporaliter quantitatem mobilis corporis pedalis, bipedalis et sic in infinitum, sic essentia Dei infinita continet in se spiritualiter quantitatem essendi speciei inanimati, vegetalis, sensibilis, rationalis, intellectualis, et sic in infinitum, ponendo infinitos gradus creaturarum posibles inter esse Dei, et esse angeli quantumcumque supremi accipiendi”.

²⁰ Enrique de Gante, *Summa (Quaest. ord.)* a. 41 q. 1 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 5: “... sciendum est in principio quod, cum in rebus creatis a quibus manuducimur ad divina, videmus duplex bonum, quoddam quod consistit in natura et essentia rei ... bonum primo modo appellat Boethius in fine *De hebdomadibus* ‘generale bonum’, quia consequitur omne ens secundum quod ens est”; Jan A. Aertsen, “Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich”, en Guy Guldentops – Carlos Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*. Studies in Memory of Jos Decorte, Leuven University Press 2003, 105-106. 114-124.

siderar infinito en sentido positivo²¹. Enrique plantea esta infinitud, el ápice de la progresión en la consumación de la propia esencia, en los siguientes términos:

Luego, el infinito significa esa consumación que contiene absolutamente toda perfección, de modo que siempre progresa más allá y más en profundidad que cualquier [ser] finito que sea concebido por el intelecto en él [a saber, en el infinito]²².

Esta progresión pone en evidencia la comprensión del Gandavense del modo en que se estructura la realidad. Y ante esa comprensión reacciona Duns Escoto, y lleva a cabo un giro que lo llevará a plantear otro modo de concebir dicha estructura. En ese planteamiento, la noción de infinitud será de capital importancia.

3. La primacía de la noción de *res* y el fundamento ontológico de la posición del Gandavense

Cuando Escoto sostiene, sobre la base de la comprensión positiva del infinito que propone Enrique, que el infinito constituye la noción más adecuada para que el ser humano conciba en esta vida la perfección absoluta de la esencia divina, al mismo tiempo pone en evidencia los límites de esa posición y, con ello, de la metafísica que se ocupa del ser primero. Esto ocurre en primer lugar en un pasaje clave de la *Ordinatio*, donde se advierte una clara alusión al Gandavense. Ahí, el Doctor Sutil propone la infinitud como la noción privilegiada para concebir a Dios de la siguiente manera:

²¹ Enrique de Gante, *Summa (quaest. ord.)* a. 41 prooem., ed. Hödl, AMPh 2 29, 3-4: “Et quia bonitas habet rationem finis, quantum res ultimate attingit, habet rationem perfecti, et perfectum habet rationem totius, ex eo quod omnia continet quae ad eius perfectionem requiruntur; et ex hoc quod continet absque limitatione et termino, dicitur infinitum”; *ibid.*, a. 44 q. 2 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 91-94.

²² Enrique de Gante, *Summa (quaest. ord.)* a. 44 q. 2 sol., ed. Hödl, AMPh 2 29, 94: “Infinitum vero significat ipsam consummationem omnino perfectionem omnem continentem, ut semper in ulterius et profundius procedentem, quocumque finito in eo per intellectum concepto”.

Podemos llegar a muchos conceptos propios de Dios que no les convienen a las criaturas, — tales como los conceptos de todas las perfecciones simples [*perfectionum simpliciter*] en grado supremo. Y el concepto más perfecto, en el cual conocemos a Dios de la manera más perfecta, casi como en una descripción, es concibiendo todas las perfecciones simples y en grado supremo. Sin embargo, el concepto a la vez más perfecto y más simple posible para nosotros, es el concepto de “ser infinito”. En efecto, este es más simple que el concepto de “ser bueno”, “ser verdadero” o de los otros similares [a estos], porque “infinito” no es un casi-atributo o determinación propia del ser [*passio entis*], o bien de eso de lo cual se dice, sino indica un modo intrínseco de aquel ser [*illius entitatis*], de modo que cuando digo “ser infinito” no poseo un concepto casi por accidente, a partir de un sujeto y de una determinación, sino un concepto de un sujeto por sí solo en un cierto grado de perfección, a saber, de infinitud, — tal como una blancura intensa no indica un concepto por accidente, como la blancura visible, sino más bien indica un grado intrínseco de blancura en sí. Y así es evidente la simplicidad de este concepto de “ser infinito”²³.

La alusión al infinito positivo se advierte en la primera parte de este pasaje, en el hecho de que Escoto plantee la infinitud de manera similar al Gandavense, a partir de la noción de perfección. Como se vio anteriormente, el infinito positivo corresponde al grado más alto de perfección, en la medida en que un ser infinito contiene en sí no solo cuanto le permite haber alcanzado ya su propia perfección, sino que, asimismo, contiene todo lo necesario para que cualquier otro ser alcance su propia perfección. El infinito sería para el Doctor Solemne, en último término, el punto cúlmine de una progresión que, como se vio anteriormente, comienza con el bien en sentido ontológico y cuyos grados intermedios están constituidos por la perfección y la totalidad.

Sin embargo, esta mención conlleva una crítica a dicha progresión y a sus presupuestos ontológicos, que reposan sobre la comprensión de Enrique de las nociones de *res* y *ens*, como las expone Avicena. Para el Gandavense, la noción de *res* poseería una primacía sobre la de *ens*, siguiendo la afirmación aviceniana que todo cuanto es consiste en “algo”, esto es, posee una delimitación propia (*certitudo*) y, por ende, un ser propio, una *quiditas*²⁴. Así expone Enrique dicha primacía:

²³ J. Duns Escoto, *Ordinatio* I d. 3 n. 58, ed. Vat. 3, 40.

²⁴ Avicena, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina* I c. 5, editado por S. van Riet, *Avicenna Latinus*, vol. 3 (Leuven – Leiden: Peeters – Brill, 1977), 34-35: “Dico ergo

La determinación [*ratio*] de la cosa que se dice a partir de “*reor, reris*” [“yo estimo, tú estimas”] es la primera en cualquier ser creado, y sobre aquella determinación de la cosa, la primera determinación que se funda es la determinación del ser, es decir, del ser quiditativo, que conviene con ella [a saber, con la cosa] a partir de la relación con la forma del ejemplar divino, a partir del cual se recibe la determinación de la cosa que se dice por ratificación [*a ratitudine*], que es idéntica con la determinación del ser quiditativo. En efecto, por eso por lo cual es algo ratificado [*ratum quid*], es por lo que es algo quiditativo [*quiditativum quid*], y viceversa²⁵.

Dado que una interpretación detallada de este pasaje supera los límites de este trabajo, baste con señalar que Enrique presupone una primacía de *res* que se funda en que en toda criatura la mera posibilidad, la pertenencia al ámbito del ser de algo que no es contradictorio en sí mismo –y que, además, es indiferente al hecho de tener lugar o no en la realidad²⁶–, es

quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones ... unaqueque enim res habet certitudinem qua est id quod est ... et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ‘ens’ significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaqueque res, et est sicut esse proprium rei. — Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaqueque res habet certitudinem propriam quae est eius quiditas”; Jan A. Aertsen, “Transcendental Thought in Henry of Ghent”, en *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on Occasion of the 700th Anniversary of his Death*, editado por W. Vanhamel (Leuven: Leuven University Press, 1996), 9-10; Martin Pickavé, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts* (Leiden – Boston: Brill, 2007), 195-201; Koutzarova, *Das Transzendente...*, 339-362.

²⁵ Enrique de Gante, *Summa (quaest. ord.)* a. 34 q. 2, editado por R. Macken, AMPh 27 (Leuven: Leuven University Press, 1991), 174: “... ratio rei dictae a reor reris prima est in unoquoque ente creato, et super illam rationem rei prima ratio quae fundatur, est ratio entis sive esse quiditativi, quae convenit ei ex respectu ad formam divini exemplaris, a quo accipitur ratio rei dictae a ratitudine, quae eadem est cum ratione entis quiditativi. Ex eo enim est ratum quid, quo est quiditativum quid, et e converso”; Aertsen, “Transcendental Thought...”, 14-18; H. Schröcker, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham* (Berlin: Akademie Verlag, 2003), 261-270; Pickavé, *Heinrich von Gent...*, 201-215; Pasquale Porro, “Res a reor reris / res a ratitudine. Autour d’Henri de Gand”. En *Mots Médiévaux Offerts à Ruedi Imbach*, editado por I. Atucha et al. (Porto: Fidem, 2011), 617-619.

²⁶ Cf. Enrique de Gante, *Summa (quaest. ord.)* a. 21 q. 2 sol., en id., *Gottes Wesen und Wahrheit. Artikel 21-24 der Summa*, editado y traducido por J. Joachim (Freiburg i. B.: Herder, 2019), 96: “Cum enim ‘res’ ut dicitur a ‘reor, reris’ nomen est indifferens ad ens et non ens” (citado por Porro, “Res a reor reris...”, 620).

anterior a la posibilidad de tener efectivamente lugar, que se funda, luego, en la ratificación hecha por el intelecto divino, que le concede a ese “algo” una *quiditas*, una determinación propia, en virtud de la cual, si se dan las condiciones o si no hay nada que lo impida, ese “algo” tendrá lugar en la realidad²⁷. Para Enrique, lo posible es anterior a lo efectivamente real y lo es porque ya era “algo”, porque posee una determinación propia, una *quiditas*. El ser, entendido como el despliegue de ese “algo” en la realidad, sería indiferente y posterior, dado que adviene en “algo” solo si se dan las condiciones.

4. El “giro trascendental” del pensamiento escotista. Finitud e infinitud en tanto modos intrínsecos de ser

Aun cuando Escoto esté de acuerdo en términos generales con la posición de Enrique —en el sentido de que admite que Dios, en tanto ser infinito, ha de contener en sí, al menos virtualmente, todas las perfecciones, en grado supremo—, observa en ella una debilidad crucial, a saber, que en estricto rigor no se está ante un concepto de Dios, sino más bien ante una descripción de Sus perfecciones, de una simple enumeración, que no es suficiente para que se advierta cómo se identifican las infinitas perfecciones con la esencia divina²⁸. A partir de una descripción como esa, de hecho, se hace difícil concebir la esencia divina en su absoluta simplicidad y unidad, de modo tal que, si se intenta concebir a Dios a partir de las infinitas perfecciones que tienen lugar en él, incluso si se enumeraran todas, no solo no se terminaría jamás de comprender a Dios, sino que, peor aún, el intelecto humano sería incapaz de captar el fundamento de la absoluta simplicidad de dicha esencia, aquello anterior que reúne y contiene en sí las infinitas perfecciones y las identifica consigo mismo, ya que no puede conocer aque-

²⁷ Cf. Schröcker, *Das Verhältnis...*, 270-275; Porro, “Res a reor reris...”, 620-625.

²⁸ Cf. Duns Escoto, *Ord. prol.* n. 45-47, ed. Vat. 1 (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), 26-29, en particular n. 45, ed. Vat. 1, 27: “... conceptus quosdam communes habemus de substantiis materialibus et immaterialibus, et illos possumus ad invicem componere; sed istae complexiones non habent evidentiam nisi ex veris immediatis quae sunt de illis quiditatibus sub ratione earum propria et speciali, sub qua ratione non concipimus illas quiditates, et ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus”; Honnefelder, *Ens inquantum ens...*, 19-22; id., *Scientia transcendens...*, 6-10; Pich, “Infinitas...”, 209-214.

llas perfecciones simultáneamente, tal como están en Dios, sino solo una después de la otra, según como se presentan ante el intelecto²⁹.

Inmediatamente después de esta observación, Escoto propone otro sentido para entender una perfección. Hasta ahora, con ese término denominaba todo “algo” que puede ser afirmado de Dios porque es compatible con Su esencia –siguiendo, con ello, la así llamada “*regula Anselmi*”, que Anselmo plantea en su *Monologion* c. 15³⁰–, en especial en lo relativo a las “perfecciones simples” (*perfectiones simpliciter*). Por otra parte, si se atiende al mayor o menor grado en que algo alcanza o es capaz de alcanzar su propia consumación, se puede hablar igualmente de perfección, entendida como la intensidad de esa consumación. En este nuevo sentido, la perfección no implica una determinación ulterior, o bien “un concepto [que sería uno] casi por accidente, a partir de un sujeto y de una determinación”, de una perfección entendida en el primer sentido. Por consiguiente, la infinitud de la blancura, el bien o la verdad no modificaría la determinación propia de dichos conceptos, ni les agregaría nada que hiciera que la blancura, el bien o la verdad finitos tuvieran una noción diversa de aquellos. Por el contrario, la infinitud expresaría el modo intrínseco en que esas nociones tiene o es capaz de tener lugar, esto es, el grado máximo, en lo que respecta a su propia determinación, en el cual son capaces de desplegar su *quiditas*.

Escoto presenta con mayor detalle lo que entiende por modo intrínseco en la primera sección de su *Quodlibet*, q. 5, en los siguientes términos:

La infinitud intensiva no se refiere al ser como para que se diga “infinito” tal como una cierta determinación extrínseca que adviene a esa entidad, ni tampoco de ese modo en el cual lo verdadero y lo bueno se entienden como determinaciones propias [*passiones*] o propiedades del ser, sino más bien la infinitud indica un modo intrínseco de esa entidad de la cual es intrínseco en el sentido que, dejando de lado todo lo que es una propiedad o casi propiedad suya, aun así la infinitud no se excluiría, sino que se incluiría en esa entidad que es única; — por lo que de esa entidad, tomada en el sentido más preciso, a saber, abstraída de cualquier propiedad, es verdadero decir que posee una

²⁹ Cf. Enrique de Gante, *Summa (quaest. ord.)* a. 44 q. 1 sol., ed. Hödl, AMPH 2 29, 79-80: “Forma autem divina ita consummat, quod non signat, nec contra esse alicuius alterius limitat ... sed in esse indeterminato stat quod per gradus infinitos essendi protenditur, secundum quod perfectiones omnium forte per infinitos gradus producendorum, in se continet ... infinitas perfectiones eius, quantum ad se ipsum, consistit in simul accepto, quantum autem ad intellectum creatum, in semper aliud et aliud secundum rationem intelligendi accipiendo”.

³⁰ Cf. Guerrero-Troncoso, “Identidad – Confluencia – Trascendencia...”, 631-637.

cierta magnitud de virtud propia intrínseca a ella y no una magnitud finita, porque eso le repugna; por lo tanto, infinita ... Por lo tanto, el modo intrínseco de cualquier infinito intensivo es la infinitud misma, que indica intrínsecamente ese ser mismo al cual nada le falta y que excede todo lo finito más allá de toda proporción determinable³¹.

En este pasaje queda en claro, en primer lugar, que el carácter intrínseco de la infinitud es diverso de la manera en que se determinan los seres compuestos y el ser mismo en relación con los trascendentales. En ambos casos, siempre se trata de “algo” que adviene en la cosa y que no la constituye esencialmente, aunque sea necesario para su despliegue³², o bien de “algo” que constituye una determinación que se agrega al ser y que, en el caso de la unidad, la verdad y el bien, son coextensivos con él. La infinitud, en cambio, dado que constituye un modo intrínseco, está presente en el ser infinito incluso si se abstrae de él todo aquello que no sea exclusivo de su determinación propia. Sin embargo, ella no consiste en la determinación propia del ser infinito, menos aun posterior –pues entonces sería “algo” que se añadiría a dicha única esencia–, sino más bien en el grado en que el ser infinito alcanza su propia consumación³³.

³¹ Duns Escoto, *Quodl.* q. 5 n. 10 [4], ed. Alluntis, 170-171: “Ex hoc sequitur quod infinitas intensiva non sic se habet ad ens quod dicitur infinitum tanquam quaedam passio extrinseca adveniens illi enti, nec etiam eo modo quo verum et bonum intelliguntur passiones vel proprietates entis, immo infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis cuius est sic intrinsecum quod circumscribendo quodlibet quod est proprietas vel quasi proprietas eius, adhuc infinitas non excluditur sed includitur in ipsa entitate quae est unica. — Unde de ipsa entitate praecisissime accepta, absque scilicet quacumque proprietate, verum est dicere quod aliquam magnitudinem propriam virtutis habet sibi intrinsecam et non magnitudinem finitam, quia ipsa repugnat sibi, ergo infinitam ... Intrinsecus ergo modus cuiuscumque infiniti intensive est ipsa infinitas, quae intrinsece dicit ipsam esse cui nihil deest et quod excedit omne finitum ultra omnem proportionem determinabilem”; Pich, “Infinity...”, 185-203.

³² Cf. Avicena, *Metaph.* I c. 5, ed. van Riet, *AviL* 3, 37: “Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est. Quomodo enim de non esse potest enuntiaris res? Sensus enim nostrae dictionis, quod non esse est tale, est quod talis dispositio advenit in non esse; nec est differentia inter advenire et esse; et ideo idem est quasi diceremus quod haec proprietas habet esse in non esse”; Koutzarova, *Das Transcendentale...*, 339-362; Aertsen, “Heinrich von Gent...”, 114-124.

³³ Cf. Duns Escoto, *Ord.* I d. 3 n. 59-60, ed. Vat. 3, 40-41: “... iste conceptus [scil. entis infiniti], inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit — sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem ‘perfectionem simpliciter’ sub ratione infiniti ... Si dicis de summo bono vel summo ente, quod istud dicit modum intrinsecum entis et includit virtualiter alios conceptus, — respondeo quod si ‘summum’ intelligatur comparative, sic dicit respectum

Y es en la última parte de este pasaje que Escoto completaría lo que se ha llamado el “giro trascendental”, pues a partir del carácter intrínseco de la infinitud reformula lo que había afirmado antes, que todas las perfecciones, a partir de las cuales se encuentra consumada, ya están presentes en la esencia divina, a la vez que esta última supera en virtud de manera infinita —esto es, en grado de perfección, en intensidad, en eso que Avicena llama “vehemencia” cuando se refiere a la primacía del ser necesario sobre los seres posibles³⁴— a todas las criaturas. Eso que reúne en sí a todas las perfecciones que tienen lugar en la esencia divina y que, a su vez, en la medida en que ellas alcanzan el grado supremo de perfección, les otorga un carácter infinito, es precisamente la infinitud. Por otra parte, tanto la infinitud como la finitud, en tanto modos intrínsecos de ser, trascienden el ámbito de la esencia divina y de las criaturas, pues son anteriores a la división del ser en los diez géneros generalísimos, ya que estos últimos son propios solo del ser finito³⁵. Así, dado que finito e infinito serían modos intrínsecos en que se despliega el ser, esta última noción posee el mismo sentido en relación con ambos ámbitos y, por ende, a partir de esta distinción es posible encontrar un fundamento real para una comprensión unívoca del ser, esto es, de una noción de ser común tanto al ámbito del ser infinito como de los seres finitos que sirve de fundamento a la transcendencia de las nociones que es lícito predicar tanto de Dios como de las criaturas. Pero ese asunto es materia de otro trabajo, que le daría un contexto aún más amplio a la noción de infinitud y a la vez se haría cargo del problema que implica el hecho de considerar a la finitud y la infinitud como determinaciones (*passiones*) disyuntivas del ser³⁶.

ad extra; sed ‘infinitum’ dicit conceptum ad se. Si autem intelligas absolute ‘sumum’, hoc est quod ex natura rei non posset excedi perfectio illa, expressius concipitur in ratione infiniti entis”; Honnefelder, *Ens in quantum ens...*, 383-390; id., *Scientia transcendens...* 122-140.

³⁴ Cf. Avicena, *Metaph.* I c. 5, ed. Van Riet, *AviL* 3, 41: “Ex his tribus [scil., necesse, possibile et impossibile], id quod dignius est intelligi est necesse, quoniam necesse significat vehementiam essendi; esse vero notius est quam non esse, esse enim cognoscitur per se, non esse vero cognoscitur per esse aliquo modo”; Koutzarova, *Das Transcendentale...*, 373-382.

³⁵ Cf. Duns Escoto, *Ord.* I d. 8 n. 113, ed. Vat. 4 (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956), 205-206: “Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamento, quia alterum istorum, scilicet ‘finitum’ est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus”; Honnefelder, *Ens in quantum ens...*, 156-160.

³⁶ Cf. Ghisalberti, «Essere infinito...», 466-473; Vicente Llamas Roig, «Metafísica del quod est. Coordinadas *sutiles* para una teoría analítica del ente». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 44 (2017): 155-57.

5. A modo de conclusión. El giro en torno a la infinitud en tanto fundamento de la transformación en la comprensión del concepto de ser

El presente trabajo parte de la base de la propuesta de L. Honnefelder de un doble inicio de la metafísica, es decir, del presupuesto de que no hay un solo sentido en que se pueda concebir dicha ciencia, sino dos. El primero de ellos, según el cual la metafísica se ocuparía del ser más alto, de lo primero (*Metaphysik des Ersten*), estaría representado por Enrique de Gante. El segundo, que sostiene que la metafísica sería una ciencia de lo que se conoce en primer lugar —es decir, que se articula explícitamente a partir de ciertas nociones que permiten a su vez una descripción y una comprensión de la realidad— (*Metaphysik des Ersterkannten*), encontraría en Duns Escoto su iniciador. A lo largo de estas páginas se ha intentado mostrar cómo el pensamiento de ambos Doctores sirve de paradigma para el marco interpretativo propuesto por el profesor alemán. Asimismo, se espera haber demostrado que el infinito es un concepto privilegiado para examinar la distinción de las posiciones de Enrique y de Escoto en relación con la manera en que se estructura la realidad, a partir de lo que cada uno considera como el primer principio, a saber, la noción de *res* o de *ens*.

En el caso de Enrique, es posible observar cómo la infinitud viene a ser la culminación de un proceso de ascenso en la perfección, que redunda a su vez en el hecho de que el ser más perfecto en términos absolutos (*simpliciter*), Dios, contiene en sí toda perfección que le es necesaria para mantenerse en su consumación, así como también las que son propias de las criaturas. La infinitud divina sería, en este sentido, no un progreso, sino una *protensio*, un extenderse de la esencia divina hacia sí misma, en el cual se mantiene en su consumación y a la vez da lugar a y contiene toda perfección propia de las criaturas. En el ser infinito se consumiría, en último término, la noción de *res* en el sentido más alto en que se puede concebir, más alto incluso que el de ser necesario, ya que este último sentido es más bien propio de la noción de *ens*, la cual, como se vio brevemente, para Enrique es posterior a la de *res* y adviene en ella.

Por otra parte, en comparación con la posición del Gandavense, se puede advertir que Duns Escoto lleva a cabo un giro en relación el sentido en que la metafísica constituye una ciencia que se ocupa de la realidad. El Doctor Sutil, sobre la base de la distinción de Enrique de los diversos sentidos de infinito, sitúa su examen de esta noción según parámetros precisos, los cuales dan cuenta a su vez de las condiciones que se requieren para reconocer la infinitud. En primer lugar, analiza la infinitud en el contexto del conocimiento que el intelecto humano puede tener de Dios en esta vida, no en términos generales —válidos para todo intelecto, sea divino, angélico o humano— o

abstractos –que no consideren las circunstancias en que el intelecto humano debe llevar a cabo en esta vida su actividad–, sobre la base de los sentidos propuestos por Enrique. En segundo lugar, en tanto modo intrínseco, el infinito se refiere exclusivamente al despliegue del ser infinito y, con ello, aparece como inseparable y como anterior a cualquier otra propiedad que se pueda concebir de él y que no se identifique formalmente con él. Así, la sabiduría, la verdad, la bondad y todas las propiedades de la esencia divina son infinitas solo en la medida en que identifican con su esencia, pero, al mismo tiempo, esa identidad no implica que sean formalmente infinitas, ya que, si lo fueran, no podrían ser predicadas de las criaturas, que son intrínsecamente finitas.

Por consiguiente, la infinitud sería la noción hacia la cual es necesario dirigir la mirada al momento de intentar comprender a Dios, ya que en ella se reúnen las demás propiedades a partir de las cuales es posible describir la esencia divina, ella le otorga la unidad adecuada a cualquier concepto que se puede tener de Dios en esta vida. En este sentido, el infinito cumpliría la función de un término medio, a través del cual es posible demostrar la pertenencia o no de una perfección a la esencia divina, dependiendo de si es o no compatible con el infinito. Eso sería posible precisamente porque la infinitud no consiste en una noción positiva que agregue algo a lo que se dice infinito, sino más bien indica el grado intrínseco de perfección en que este último se despliega. De esta manera, se puede decir que constituiría una reformulación de la “*regula Anselmi*”, otro intento por determinar de antemano las condiciones para poder afirmar algo de la esencia divina y, con ello, una nueva propuesta para trascender el ámbito de las criaturas y para extenderse, con el fin de atisbar la esencia divina³⁷.

Bibliografía

Aertsen, Jan A. «Transcendental Thought in Henry of Ghent». En *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, editado por W. Vanhamel, 1-18. Leuven: Leuven University Press, 1996.

— «Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich». En *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, editado por Guy Guldentops – Carlos Steel, 101-125. Leuven: Leuven University Press, 2003.

³⁷ Cf. Guerrero-Troncoso, “Identidad – Confluencia – Trascendencia...”, 637-640.

Aristóteles. *Physica*. Translatio vetus. Editado por Ferdinand Bossier y Josef Brams. *Aristoteles latinus*, vol. 7/1.2. Leuven – New York: Brill, 1990.

Avicena. *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* I-IV. Editado por Simone van Riet. *Avicenna latinus*, vol. 3. Leuven – Leiden: Peeters – Brill, 1977.

Enrique de Gante. *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 31-35. Editado por Raymond Macken. *Henrici de Gandavo Opera omnia*, Ancient and Medieval Philosophy series 2, vol. 27. Leuven: Leuven University Press, 1991.

— *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 41-46. Editado por Ludwig Hödl. *AMPh* 2, 29. Leuven: Leuven University Press, 1998.

— *Gottes Wesen und Washeit. Artikel 21-24 der Summa*. Editado por Julian Joachim. Freiburg i. B. – Basel – Wien: Herder, 2019.

Ghisalberti, Alessandro. «Essere infinito e univocità dell'essere nella metafisica di Duns Scoto». *Carthaginensia* 36, n.º 70 (2020): 457-478.

Guerrero-Troncoso, Hernán. «Duns Scoto y la noción de verdad concebida como fenómeno». *Philosophica* 47-48 (2015): 59-90.

— «Identidad o confluencia. Apuntes para una interpretación de la relación entre pensar y ser en Parménides». *Byzantion Nea Hellas* 38 (2019): 105-127.

— «Identidad – confluencia – trascendencia. Elementos para una interpretación histórico-especulativa del argumento de san Anselmo». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36, n.º 3 (2019): 617-640.

Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp, 2019.

Hödl, Ludwig. «Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit in der Summa des Heinrich von Gent († 1293)». En *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*, editado por Ingrid Craemer-Ruegenberg – Andreas Speer. *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 22/2, 548-568. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1994.

Honnefelder, Ludger. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 2a. ed. Münster: Aschendorff, 1989.

— *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg: Meiner, 1990.

— «Metaphysik als *scientia transcendens*. Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik». En *New Essays on Metaphysics as “Scientia Transcendens”*. *Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS)*,

Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006, editado por Roberto Hofmeister Pich, 1-19. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2007.

— «Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin». *Philosophisches Jahrbuch* 123, n.º 2 (2016): 443-457.

Juan Duns Escoto. *Ordinatio*. Editado por la Comisión Escotista Internacional. *B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. 1-4. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-1956.

— *Cuestiones cuodlibetales*. Editado por Félix Alluntis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

— *Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis* (libros I-V). En *B. Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, editado por G. Gal et al., vol. 3. St. Bonaventure, NY – Washington, DC: The Franciscan Institute – Catholic University of America Press, 1997

Koutzarova, Tiana. *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*. Leiden – Boston: Brill, 2009.

Llamas Roig, Vicente. «Metafísica del quod est. Coordenadas sutiles para una teoría analítica del ente». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 44 (2017): 135-164.

Paiva, Gustavo B. V. de. «Duns Escoto e a verdade nas coisas. Um estudo de Questões sobre a Metafísica VI, q. 3». *Kriterion, Belo Horizonte* 131 (2015): 149-171.

Pickavé, Martin. *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Leiden – Boston: Brill, 2007.

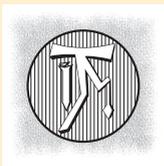
Pich, Roberto H. «Infinity and Intrinsic Mode». En *New Essays...*, 159-214.

Porro, Pasquale. «Res a reor reris / res a ratitudine. Autour d'Henri de Gand». En *Mots Médiévaux Offerts à Ruedi Imbach*, editado por I. Atucha et al., 617-628. Porto: FIDEM, 2011.

Schröcker, Hubert, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*. Berlin: Akademie Verlag, 2003.

RESEÑAS

Augustin, George (ed.), *El Dios trinitario. La fe cristiana en la era secular* (FMF) 290-291; **Bond, Helen K.**, *The First Biography of Jesus. Genre and Meaning in Lark's Gospel* (RSV) 277-279; **Caamaño, José Manuel** (ed.), *La Tecnoocracia* (BPA) 302-303; **Crook, Zeba A.**, (Ed.), *The Ancient Mediterranean Social World. A Sourcebook* (RSV) 280-282; **Daley, Brian E.**, *Cristo, el Dios visible. Retorno de la Cristología de la Edad Patrística* (FMF) 292-293; **Díaz, Carlos, Marcelino Legido** (BPA) 312; **Donaire, Fernando**, *Extravíos. Entre Descartes y Subterfugios* (MAEA) 313; **Fredriksen, Paula**, *Pablo el judío. Apóstol de los paganos* (JFCM) 285; **García Martínez, Francisco**, *El Cristo siempre nuevo. La posición del contexto en la cristología* (BPA) 294-295; **Garrido Goitia, Javier**, *El Dios de Francisco de Asís* (MAEA) 314; **Giussani, Luigi**, *Mis lecturas* (MAEA) 315; **Huebenthal, Sandra**, *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory* (RSV) 283-284; **Leclerc, Éloi**, *La Fraternidad en herencia. Mi vida con francisco de Asís* (MAEA) 316; **López Baeza, Antonio**, *Gritos de dolor y de alegría. Orar desde el misterio de la vida* (BPA) 304-305; **López Baeza, Antonio**, *Palabras en la frontera. Incursiones en el misterio del ser* (BPA) 306-307; **Martín Pérez, Charo –Martín Pérez, Francisco Manuel**, *Una palabra tuya y un dibujo mío* (MAEA) 317; **Martine-lli, Paolo** (a cura di), *La Teología Spirituale oggi. Identità e missione* (FHD) 296; **Martínez Díez, Felicísimo**, *La salvación* (FMF) 297-298; **Martínez García, J. M.**, *El movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso* (FHD) 299; **Martínez Fresneda, Francisco**, *Francisco de Asís y la salvación* (FHD) 308-309; **Martínez Ribera, Roberto**, *El amigo del novio. Juan el Bautista: historia y teología* (FMF) 286-287; **Molina Burgos, Antonio J.**, *Tareas de Teología* (JG-VA) 318-319; **Pikaza, Xabier**, *La novedad de Jesús. Aportación y legado* (BPA) 300-301; **Pikaza Ibarrodo, Xabier**, *Los caminos adversos de Dios. Lectura de Job* (BPA) 288-289; **Rose, Françoise**, *La revolución del amor explicada a mi ahijada* (MAEA) 320; **Vázquez Jiménez, Rafael**, *La reforma de la Iglesia a la luz del movimiento ecuménico* (FHD) 310-311.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

