

# METAFÍSICA DISGREGADA DE LOS TRANSCENDENTALES EN EL PENSAMIENTO DE DURAND DE SAINT POURÇAIN

*Fragmentary Metaphysics of the Transcendentals  
in the Thought of Durandus of Saint-Pourçain*

Vicente Llamas Roig  
Universidad Pontificia de Murcia

## RESUMEN

A través de pasajes dispersos en las *Quodlibeta avenionensia* y en los comentarios al *Liber Sententiarum* es posible reconstruir el núcleo de una metafísica de los transcendentales en el pensamiento de Durand de S. Pourçain, apenas explorado. *Bonum*: denominación extrínseca del ente desviada de las distinciones de razón *negotiantis et ratiocinantis* que redefiniría el mal como *disconvenientia*, sin neta rescisión del acta de *privatio boni*. El ser relativo de la verdad como conformidad de la cosa consigo misma según su ser inteligido y su ser real, o la caracterización del transcendental *unum* como conveniencia del *esse individuum* a lo existente *per illud quod est*, con veto expreso a la condición de accidente separable, esbozan un original collage con elementos doctrinales muy heterogéneos que repudia la dimensión de *res* absoluta o la matriz formal positiva de los transcendentales.

**Palabras clave:** Distinción de razón, Ente, Transcendentales.

## ABSTRACT

Throughout scattered passages in *Quodlibeta Avenionensia* and the comments on *Liber Sententiarum* we can reconstruct the hardly explored core of some metaphysics of the transcendentals in the thought of Durandus of Saint-Pourçain. *Bonum*: an extrinsic denomination of the entity diverted from the distinctions of *negotiantis et ratiocinantis* reason, which would redefine evil as *disconvenientia*, without dismissing its definition as privation of good. The relative being of truth as the relationship of the thing with itself according to its intellectual being and its effective real being, or the characterization of the transcendental *unum* as convenience of the *esse individuum* to that which exists *per illud quod est* with explicit veto on the condition of separable accident, outline an original collage, with diverse doctrinal elements, which condemns the dimension of absolute *res* or the positive formal matrix of the transcendentals.

**Keywords:** Distinction of reason, Being, Transcendentals.

## 1. PREÁMBULO

Las monografías sobre Durand de Saint Pourçain son escasas. Significativas omisiones o parcas referencias a la figura del obispo de Puy y su sedicioso pensamiento al margen<sup>1</sup>, la

---

1 Ejemplos de lo primero y lo segundo serían: Flasch, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus zu Machiavelli*, Stuttgart, Reclam, 1986; De Wulf, M., *Historie de la philosophie médiévale*, Lovaina-París, Intitut Supérieur de Philosophie-J. Vrin, 1934, III, pp. 17-23; Gilson, E., *La philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, París, J. Vrin, 1947, pp. 623-626.

historiografía reciente ha recreado con más o menos detalle los avatares que forzaran a una nueva redacción de los comentarios al *Liber Sententiarum*, la sanción de Hervaeus Natalis y la severa reconvencción de otros dominicos suscitadas por algunos puntos de la obra original, extraviados de la letra del Aquinate, así como las circunstancias que envolvieran a los dos procesos incoados contra el *Doctor resolutissimus* entre 1313 y 1317, en pleno auge de su actividad magisterial en la curia papal de Aviñón, agravándose, además, la admonición por la heterodoxia tomista de que hará gala en los *Quodlibeta* compuestos en ese período.

Falta, empero, una aproximación sistemática a su filosofía, más allá de ensayos escurridos que centren la atención en categorías relevantes como la relación (destacado al respecto el estudio de Josef Koch), trabajos que graviten en torno a la noción de verdad<sup>2</sup>, o se agosten en la disquisición sobre el *status* de la teología como ciencia, con prolija exposición de rudimentos gnoseológicos y una rapsodia sesgada de conceptos metafísicos medulares<sup>3</sup>.

Aunque Durand no ofrece un aria compacta y acabada de los trascendentales (nada extraño, pues no consagró ningún opúsculo a la metafísica, ni siquiera un comentario a la de Aristóteles), rastreando diversos pasajes de su obra teológica, particularmente *In II Sent.*, d. 34, q. 1, puede reconstruirse una teoría suficientemente completa<sup>4</sup>.

## 2. PARÁMETROS PARA EL ANÁLISIS DE LA RELACIÓN DE LOS TRASCENDENTALES CON EL *ENS*: ENTIDAD DE RAZÓN Y CONVERSIÓN DENOMINATIVA

Cardinal en la metafísica de Durand es el problema de la naturaleza de la relación, encuadrada en la tercera de las categorías en que condensan los diez predicamentos aristotélicos, cada una con su peculiar e irreductible *modus essendi* (sustancia *-ens aptitudinaliter et actualiter per se-*, accidente absoluto *-ens essentialiter ad se* con aptitud al *actus inhaerendi* o dependiente en su existencia de un sujeto de inherencia, acta existencial de *esse in: quantitas, qualitas-* y accidente relativo *-essentialiter ad alterum*, puro *modus essendi* de su fundamento, no inherente en éste, a la manera en que lo concibieran Jacobo de Metz o Enrique de Gante)<sup>5</sup>. La relación no es más que una interna disposición de su extremo *a quo* (sustancia o accidente absoluto) a una instancia externa (*ad quem*), y de ese fundamento obtiene la relación enteramente su ser en tanto que modo bajo el cual aquél existe, aun cuando se distinga realmente de él (la paternidad o la filiación de un hombre particular serían *realiter* distintas de la sustancia humana concreta por sus irrecusables *modi essendi*) sin entrar en composición, que sólo podría resultar de una inherencia denegada (la distinción establecida en los escritos tempranos es muy controvertida en su extrapolación al horizonte divino, pues la diferenciación

---

2 Von Perger, M., «Der Wahrheitsbegriff nach Durandus von Saint-Pourçain. Mit der Quästion *utrum veritas sit in rebus vel in anima* aus *In Sent.* I, [d. 19, q. 5-6] Fassung A und daraufbezogenen Texten», *Archivum fratrum praedicatorum*, 74 (2004), pp. 127-224

3 Fumagalli, M. T. B.-B., *Durando di S. Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del Commento alle Sentenze*, Florencia, La Nuova Italia, 1969.

4 Ediciones de las obras de Durand de Saint Pourçain manejadas: *Durandi a Sancto Porciano in Petri Lombardi Sententias theologicas commentarium libri IIII*, ex officina Gasparis Bindoni, Venetiis, 1586. *Quodlibeta avenionensia tria*, additis correctionibus Hervei Natalis supra dicta Durandi in primo quolibet cura P. T. Stella, Pas-Verlag, Zürich, 1965. *Tractatus de habitibus*, 2ª ed., ed. Josef Koch. Aschendorff, Münster, 1935.

5 Koch, J., *Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, I. Teil: Literarische Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 26), Münster, Aschendorff, 1927, p. 193.

real de la relación de origen y la *divinitas* amenazaría la simplicidad<sup>6</sup>, de ahí la posterior precisión del dominico: distinción real *secundum quid* -no *simpliciter*- de relación y fundamento<sup>7</sup>). La relación real expide dependencia real de su fundamento, restringida, entonces, a la causalidad, y relegadas otras (igualdad, semejanza, ...) al orden conceptual.

La división basal a afrontar para el análisis de la relación de los transcendentales clásicos con el *ens* es la dicotomía ser extraintelectivo / ente de razón<sup>8</sup>.

Ser real efectivo es el ente extrapsíquico singular excedente de cualquier acto intelectual (aun cuando cesara toda operación de entendimiento aprehensivo o no hubiera inteligencia alguna que lo considerase -*circumscripita omni operatione animae vel intellectus*-, el ser externo al alma prevalecería en su *esse reale*). En una línea conceptualista atemperada, frente a la solución ockhamista que apunta a la singularidad de suyo de la esencia (contra la indiferencia *de se* en su metafísica *realitas secundum quid* de esencia neutra en el orbe creatural que defendería Duns Escoto, reservando a Dios en exclusiva el canon de <*essentia de se haec et non indifferens de se ad singularitatem*>), con taxativa abjuración de un principio de individuación (no hay razón por la que un individuo sea diverso de otro, simplemente es el modo en que las cosas se muestran<sup>9</sup>), Durand, que también asume la sola existencia de individualidades, columbra una base ontológica sobre la que apuntalar el *actus existendi* concretado, aislando cuatro principios responsables: dos intrínsecos (forma y materia individuadas) y dos extrínsecos (fin y agente productor del singular: las acciones dimanan *de* y culminan *en* singularidades<sup>10</sup>, adquiriendo un protagonismo inusitado el agente en la efectuación individuante).

La aquiescencia de la singularidad de las esencias existentes y la impugnación del *universale in re* (abstraído por el intelecto agente en forma de *species intelligibilis* y presentado al entendimiento posible en que devendría *verbum mentis* en un caduco itinerario noológico) llevan aparejados el deceso de un intelecto agente con ese cometido y la primacía gnoseológica del individuo. Los universales serían réditos conceptuales del solitario intelecto paciente, único entendimiento admisible, en un proceso psicológico que discurre sobre grados genéricos de determinación por mera apreciación de los objetos despojados de indumentos materiales, y no residuos de decapado hilético a expensas de una inteligencia abstractiva<sup>11</sup>. Es al *esse reale* al que incumben las propiedades transcendentales.

6 Müller, H. J., «Die Lehre vom verbum mentis in der spanischen Scholastik», *Ph.D. dissertation*, Münster, Westfälischen Wilhelms-Universität, 1968, pp. 97-98.

7 *In Sent.* I, d. 30, q. 2, 83vb-85rb.

8 *In Sent.* I, d. 33, q. 1, n. 10, 89 ra; *Quodlibeta avenionensia* I a, p. 47, 3-20.

9 Para Ockham, el interrogante sobre la individuación desemboca en el pseudo-problema implantado por la errónea interpretación del estatuto de los universales. La pregunta por la individuación pierde su sentido con la suspensión de la entidad *in re* o *extra animam* del universal. La posición nominalista radical de Roscelino, que conceptúa al universal como *flatus vocis*, convencional signo proferido sin gravamen ontológico alguno, huérfano de prestación real (*universalia post rem*) fue detonante del debate ulterior, con un giro de la *coniunctio constructionis* (orientación gramática) a la *coniunctio praedicationis* (reenfoque lógico-lingüístico o dialéctico del problema), en esta última se alinea Abelardo desde su visión del universal como *sermo*, anticipativo de una virtud sustitutiva natural que transluce a una subjetividad emergente en su intencionalidad significativa, afinado después como *status rei*. Cfr. De Libera, A., *La Querelle des Universaux: De Platon a la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996; Henninger, M. G., «Durand of Saint Pourcain (B. CA. 1270; D. 1334)», en J. J. E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 319-332.

10 *In Sent.* II, d. 3, q. 2, 136va-137rb, ed. Henninger, 1994.

11 *In Sent.* I, d. 3, q. 5, 27ra-28rb; *In Sent.* II, d. 3, q. 7, 140rb-141ra.

El ente de razón, en cambio, sólo tiene ser objetivamente en el entendimiento. El taxón engloba conceptos universales e intenciones segundas, de ahí que en algunos pasajes se le identifique con el *esse intentionale* en su primera acepción: ser objetivo *in anima*, producto netamente intelectual. Una segunda acepción adjudica al *esse intentionale* un *esse debile*, real, desplegado en un tríptico de modalidades<sup>12</sup>, un padrón ternario que responde a la necesidad de revocación de la mediación de la *species* en la génesis cognitiva como entidad fútil: *esse in successione*, lo que no tiene ser de forma permanente y simultánea sino sucesiva -ente móvil-; ser dependiente de la primera causa natural de su existencia, y, al fin, ser que depende tanto de esa causa natural como de la perfección de su propia esencia.

Ente de razón es aquella entidad que sólo está dada objetivamente (*objective*) al entendimiento, sin dimensión extramental alguna que denote una donación subjetiva de ser<sup>13</sup>. El ente de razón no está en el entendimiento como en su sujeto de inhesión, tal como lo está el accidente en la sustancia; no es accidente real que acredite una ostensible aforación extra-intelectiva, barajado, entonces, como mera denominación del objeto que se adopta del acto intelectual, aplicándose a la cosa sólo en cuanto que conocida. Así, *esse universale*, *esse genus* o *species* se declararán entes de razón en tanto predicados *de re, ut objective cognita*<sup>14</sup>.

La caracterización del *ens rationis* entronca, pues, con la teoría de la denominación, que distingue una *denominación real*, tomada de la propia cosa inventariada (lo aprehendido intelectualmente se aplica a la misma cosa que ha sido captada), y una denominación de razón en la que un ser concebido, una forma extraída del entendimiento o generada por intelección, se proyecta a una instancia foránea, ya no inscrita en la esfera intelectual. Este último tipo de denominación abre cauce al análisis de la clase de entidad que tributan los conceptos transcendentales *bonum y verum*.

Bordeamos una reedición de la *suppositio*, la comisión suplente natural del signo, trocada en función denominativa. La denominación real estaría en íntima correspondencia con la intencionalidad directa del *signum rei*, su virtud supositiva personal por un singular de faz empírica. En ella se haría patente la diligencia significativa ('ser signo de') primo-intencional de esa *passio animae*, ya que *aliquid in intellectu* sustituye directamente a la misma entidad extra-psíquica singular (*stat pro aliquo extra intellectum*). La denominación de razón, en contrapartida, sintoniza con la *suppositio simplex* que sugiere la intencionalidad segunda del *signum signi*, una licencia supositiva mediada por las intenciones primeras que agrupa ese signo en su equipolencia categorial a modo de clase semiótica de semejanza. El ente de razón es sólo secundariamente intencional, no figura en la proposición mental reemplazando a una realidad efectiva concreta, sino en lugar de otras intenciones que sí lo hacen, reunidas bajo una clave lógica común de similitud, al margen del subordinado valor cosignificante de los términos sincategoremáticos.

La convertibilidad esencial se sustenta en la sinonimia de los extremos por identidad quiditativa absoluta (ésta mina precisamente la diferencia formal *ex natura rei* en el programa escotista) y goza de vigencia en el ámbito de las relaciones divinas (la metafísica no es para el *Doctor modernus* sino una ciencia *propter quid* de los objetos tratados en la teología, ciencia

12 *In Sent.* II, d. 13, q. 2, n. 6, 155rb-va.

13 *In Sent.* I, d. 19, q. 5, n. 7, ed. von Perger, p. 217, 43-44: «quod entia rationis dicuntur esse in anima non subiective, sed objective».

14 *In Sent.* I, d. 19, q. 5, n. 5, p. 217, 53-57: «quod ens rationis non est aliud quam denominatio obiecti ab actu rationis secundum ea, quae attribuuntur rei solum, ut cognita est: verbi gratia esse universale, esse genus vel speciem dicuntur entia rationis, quia talia dicuntur de re solum, ut est objective cognita».

quia cimentada sobre pruebas *a posteriori* del *unum esse* divino)<sup>15</sup>. Tal es también la conversión del ente *in quantum ens* con cada entidad real efectiva: toda *res extra animam* es *aliquid positivum* permutable *essentialiter cum ente*.

La convertibilidad denominativa refuerza la conexión entre esencias sin supresión de alteridad (*unum non est alterum essentialiter et formaliter, tamen unum non invenitur sine altero*). El *ens creatum* y la relación se rigen por este tipo de conversión. La creaturalidad es razón relacional convertible denominativamente con la entidad finita actual (el concreto creado no es *formaliter* su misma relación *ad creatam*, sin embargo, no sería tal ente prescindiendo de la relación que lo creaturaliza a modo de *intrinsicus adveniens* -en nomenclatura escotista-), también lo es la bondad transcendental<sup>16</sup>.

La doctrina de los transcendentales configurada entre la *Summa de Bono* (1227-1232) de Felipe el Canciller y la *Quaestio de veritate*, q. 1 (1256-1259) de Aquino, como uno de los vórtices temáticos del sistema metafísico medieval (salmodia concertada sobre variaciones de la conversión de los transcendentales con el *ens secundum supposita -unum, bonum y verum* serían auditados en todo ente-, o asentada en una consideración *secundum rationem*, según la cual unidad, bondad y verdad se identificarían *realiter*, discerniéndose sólo *rationaliter* entre sí y del ente en general) cobra una renovada modulación en el panorama *sutil*, que otorga una *realitas secundum quid* (diminuta) a la *formalitas* en su competencia estructural dentro de la arquitectura global del ente como unidad infranumeral de autoidentidad real estricta, generante *ea ipsa ad extra* de la distinción formal *ex natura rei*. Los transcendentales son encartados en ese dominio teórico como *propriae passiones entis* o *passiones convertibiles simplices* de las que el *ens* no se predica unívocamente e *in quid*, como del resto de inteligibles que incluyen la *formalis ratio entis in propria quidditate*. *Unum, bonum y verum* se distinguirían *formaliter a parte rei* entre sí y del mismo ente, una discriminación real disminuida, conviniendo *simpliciter* en toda entidad individuada existente. Cada pasión simple, en su privativa carga formal, diversa de la misma *ratio entis*, rinde una noticia intelectual genuina (correlato noemático propio), si bien la realidad *simpliciter* singular de lo existente aglutina unitivamente las pasiones, en ella se unifican los transcendentales. La fórmula empleada por Duns Escoto para consignar esa identidad real *simpliciter* con distinción real *secundum quid* es *continencia unitiva*, expandida al alma y sus potencias activas o a la divinidad y sus atributos, en la versión atenuada de *non-identitas formalis* en este último caso<sup>17</sup>.

Durand de S. Pourçain apenas bosqueja una teoría dispersa de los transcendentales, fundada en la *denominatio*, que descarga su crítica sobre la validez de la conversión *secundum supposita*, excluyendo la conveniencia y aceptando únicamente la distinción de razón entre el *ens* y aquellos, cada uno de los cuales no será evaluado *formaliter* en sí ser positivo o *res absoluta, realiter* diversa del ente. *Unum* es ponderado como *privatio*. *Bonum y verum*, calibrados por su ser relativo.

15 *In Sent.*, prologus, q. 8, n. 7-8, 13 rb.

16 *In Sent.* II, d. 34, q. 1, n. 9, 188 rb: «Secundo modo quando unum non est alterum essentialiter et formaliter, tamen unum non invenitur sine altero, sicut ens creatum et relatio, quia dato quod non omnis essentia creata sit relatio, nulla tamen essentia creata invenitur, sine relatione, et ideo convertuntur denominative».

17 Tampoco las *passiones disiunctae* (o *ultimae differentiae*) *entis* se predicarían *in quid* de éste, si bien ahora por un motivo discordante, desviado de la continencia unitiva: se trata de polaridades internas al *ens univocum*, afecciones endógenas que modalizan la entidad comunísima en calidad de *quale* intrínsecos (a la manera en que la *haecceitas* modula la *natura communis*), no de *formalitates*, sin sufragar, por tanto, diferencia formal alguna.

### 3. UNUM Y VERITAS COMO DENOMINACIONES RACIONALES DE LA ENTIDAD

Como la intencionalidad, una *ratio attingendi vel uniendi ad extra -ad rem extra animam-*, la denominación tiende un nexo intelecto - cosa en el que la verdad transcendental se perfila como adecuación unilateral o bilateral, si bien para Durand el isomorfismo entre instancias de índole dispar (*res extensa*, corpórea, y entendimiento o *res intellecta*, de linaje espiritual) no es tan evidente como parece a la escolástica precedente, precisamente por la radical heterogeneidad de los extremos.

La *veritas* transcendental (ontológica), elucidada como isomorfismo *res - intellectus* es para el dominico una denominación de corte relacional, un *ens rationis* asignado a la cosa *secundum esse intellectum*<sup>18</sup>.

La *adaequatio* no podría ser un endomorfismo que dejase atrapado al sujeto verificador en su matriz psíquica, sin solución de transición al orden extra-anímico. Antes bien, ha de relacionar por homología *ordo essendi* y *ordo intelligendi*, aligación en la que reluce la verdad como conformidad, no tanto del intelecto a la cosa extra-psíquica cuanto de la cosa *ut cognita* a la cosa *ut existens extra intellectum*. Una concordancia de la cosa en cuanto inteligida con la cosa misma en su ser efectivo, tal como es en su misma realidad, bien comprendida la afinidad como *ens rationis*, sólo objetivamente existente en el entendimiento: la *conformitas in repraesentando vel cognoscendo* consistiría en que el cognoscente represente objetivamente la cosa cual es en su ser<sup>19</sup>.

Si el ser aprehendido es una denominación de razón, el homomorfismo que prescribe la adecuación será una relación de consonancia entre una denominación de razón -la de la cosa *ut cognita-* y el ser *simpliciter* de la cosa en su singularidad, insinuándose así la verdad como entidad de razón, ser puramente objetivo, no accidente (con cédula ontológica *ad se* en calidad de absoluto), una *conditio obiecti intellectus* conveniente a éste<sup>20</sup>.

La irrealidad de la verdad, su nuda entidad de razón, se transluce justamente en la faceta relacional isomórfica, no entre ente de razón y ente real *proprie dicto*, sino entre una denominación del objeto que importa su ser inteligido y el correlato real efectivo del mismo<sup>21</sup>. El carácter relativo ratifica la entidad de razón de la verdad, colegida como *relatio rei ad se secundum esse apprehensum et secundum esse reale*<sup>22</sup>.

18 *In Sent.* I, d. 19, q. 5, n. 14, p. 220, 168-170: «Ex quo concluditur, quod veritas est ens rationis, quia illud, quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum, est ens rationis; sed veritas est huiusmodi».

19 *In Sent.* I, d. 19, q. 5, n. 12, p. 219, 108-111: «Quia conformitas in repraesentando vel cognoscendo praecise consistit in hoc, quod repraesentans vel cognoscens repraesentat vel cognoscit rem sic esse, sicut ipsa est, sed talis conformitas attenditur solum secundum id, quod se habet obiective ad intellectum».

20 *In Sent.* I, d. 19, q. 5, n. 13, p. 219, 113-128.

21 La *adaequatio* codifica una aplicación homomórfica (biyectiva o no) entre el campo noemático de noticias génitas y el dominio real-efectivo de entidades singulares. Tal aplicación certifica entidad relacional de razón y en ella rutila la verdad, un homomorfismo entre *res ut intellecta* y *res existens*. Como homomorfismo, la verdad coliga las dos dimensiones entitativas de la cosa, *esse in anima* y *esse extra animam*. No dicta una conformidad entre inteligencia (*noús*) y cosa sino entre noema (contenido objetivo intencional de nóesis denominativo de la cosa) y término efectivo de intencionalidad noética.

22 *In Sent.* I, d. 19, q. 5, n. 14, p. 220, 166-167. También para el censor, Hervaeus Natalis, la *res intellecta* atesora un sintomático modo de entidad, proyectándose directamente el acto intelectivo sobre cosas no tanto *actualiter* cuanto *aptitudinaliter* existentes. Ese ser aptitudinal *extra animam* comporta una entidad intelectivo-dependiente, un *esse obiective*. El *esse intellectum* retribuye un tipo especial de relación de razón

La *species* medial ha sido sacrificada en el marco de la teoría de la denominación. La adecuación no es ya entre intelecto, acto intelectual o *species*, a título de *medium in cognoscendo*, y *res*, sino entre dos dimensiones entitativas de la cosa, objetiva y efectiva. El intelecto agente no obra sobre los fantasmas, ni imprimiéndoles forma alguna (cualquier virtud impresa por la inteligencia poética en los fantasmas, supuestos corpóreos, quedaría en lo orgánico, no pudiendo mover la fantasía al intelecto posible -en rigor, pese a ser inmateriales, los fantasmas son particulares, no universales, como los objetos del entendimiento pasivo-), ni abstrayendo algo de ellos *según la realidad o la razón* (la abstracción de quididades intelectuales de las condiciones individuantes cifradas en los fantasmas no es real, con *separación de algo realmente preexistente en acto en los fantasmas* o con la segregación propia del accidente corrompido de su sujeto de inherencia, ni tiene estatuto de razón, pues todo acto de razón es cognoscitivo a juicio del *Doctor resolutissimus* y el intelecto agente no opera sobre los fantasmas como el cognoscente sobre lo conocido: ni el entendimiento activo conoce el fantasma, ni su acción es cognoscitiva, la abstracción no hace inteligibles a las quididades separadas)<sup>23</sup>, tampoco influye activamente sobre el posible, con o sin la asistencia del fantasma, careciendo de sentido encausar dos potencias psíquicas, una patética y otra poética, en la génesis del conocimiento, como si dos agentes imperfectos coordinados suplieran vicariamente a uno perfecto<sup>24</sup>. Las especies cognitivas, sensible o inteligible, han perdido su vigor representativo del objeto externo: el acto de conocimiento es una simple relación del intelecto al objeto. Por economía entitativa, la potencia cognitiva no precisa sino de la presencia del objeto, no intermediada por superfluos vectores, en orden al conocimiento sensible o intelectual, y la representación abstracta de índole espiritual impresa en el entendimiento posible que cursa como *species intelligiblis*, cosechada de la especie sensible que emana de los objetos materiales o emergente en el dragado del fantasma, languidece hasta la extinción, depuesta la existencia del intelecto agente en favor del posible, el cual, por su misma naturaleza, entra en relación con el objeto de cognición, que no interviene en el alumbramiento como causa eficiente, en tanto el alma no pueda ser afectada por un ente material<sup>25</sup>. Esa

---

conferente de un estatus ontológico peculiar. Cfr. Doyle, J. P., «Hervaeus Natalis On Intentionality: Its Direction and Some Aftermath», en S. F. Brown, T. Dewender & Th. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in The Early Fourteenth Century*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, vol. 102, Brill, 2009, pp. 261-284; Taieb, H., «The 'Intellected Thing' (res intellecta) in Hervaeus Natalis», *Vivarium* 53 (2015), pp. 26-44.

23 Durando a Sancto Porciano, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum, Libro Quatuor*, Lugduni, Apud Guilielmum Rovillium sub scuto veneto, 1612, 23 a.

24 Durando a Sancto Porciano, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum, Libro Quatuor*, Lugduni, Apud Guilielmum Rovillium sub scuto veneto, 1612, 24 a. Notoria es la peculiar psicología de Durand, quien, superadas las distinciones formal o nominal de entendimientos en el alma, niega explícitamente la necesidad de un intelecto agente, no receptivo del *actus intelligendi* (papel del entendimiento posible), ni *sensu stricto* activo, pues entender es acto inmanente u operación que permanece en el agente, en la potencia que lo principia. La abstracción no entraña separación real (sustancial o accidental), porque ni fantasmas ni especies inteligibles son reales sino intencionales e inmateriales, ni separación de razón, ya que la depuración de una forma universal de caracteres espacio-temporales y su segregación de causas físicas no implica separar realmente la causa formal de la tríada restante de causas extrínsecas o intrínsecas (material, final y eficiente)... Conocer es alumbrar una forma inmaterial intencional respecto a las formas físicas, por darse emancipada de las causas, no siendo tal, en consecuencia.

25 Inviabile para un objeto sensible externo infundir un accidente absoluto -una cualidad, por ejemplo- en la sustancia psíquica. Sólo participa como causa *sine qua non* (el objeto concurrente en un acto de captación sensible o de intelección ostenta el rol de *condición* para esos actos, de los que la única causa efectiva reconocible es la potencia cognitiva, genuinamente activa y cognoscitiva *ex natura sua*).

relación -repárese en el relieve de la categoría, trasladada ahora al ámbito gnoseológico- es el mismo acto intelectual, sin mediadores clandestinos<sup>26</sup>.

El *ens in quantum ens* es indivisible, con distinción de la unidad transcendental que notifica en sí la entidad como privación de las unidades numéricas. El número es *quantitas* discreta, constituido, por ende, a partir de la unidad cuantitativa, articulada la pluralidad por división del *continuum*, mientras que el *unum* transcendental no sólo es escrutado en lo cuantitativo (unidades de la *quantitas*). La unidad es imputada también a lo no cuantificable, las sustancias espirituales, o aun la divina, única<sup>27</sup>.

Si el número y la *quantitas* dimensional (*unum* como *principium numeri*)<sup>28</sup> son modos de ser que no podrían resultar efectivas sin sus respectivos fundamentos -materia *in qua*-, la unidad transcendental es indivisión en uno mismo abonada, por tal, al no ser, pues nada real aporta al ente en cuanto ente (de añadir algo, no sería convertible con él, antes bien, lo contraería como la especie al género)<sup>29</sup>. La unidad transcendental sólo incorpora una *ratio privationis* (*indivisionis*) a la *propria ratio entis*: uno y ente son *realiter* convertibles y sólo fraccionables *secundum rationem*, ya que lo uno agrega a lo ente razón de privación de división complementaria sin montante real en sí misma. Obviamente, la indivisión como privación no es accidente separable de lo indiviso, y así, lo uno, no exfoliable de la entidad, es una nota racionalmente solidaria a ella, a título de *privatio*, reiteremos. Tampoco es una *res sensu absoluto*, habrá de ser un accidente indisoluble de las cosas en las que se reconoce

26 Friedman, R. L., «Durand of Saint Pourçain», en Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2002, pp. 249-253: «Durand further denies any type of cognitive species – sensible or intelligible – that would serve to represent external objects to a cognitive power. Since he holds that the cognitive act is simply a relation of the intellect to the object, Durand rejects all mediation between object and sensory or intellectual power. He argues further that only if we first had conscious awareness of these species could they facilitate our grasping extra-mental objects; since we do not, there is no reason to posit them (1571, *II Sent.*, d. 3, q. 6, fos. 139ra–140ra. Moreover, Durand rejects yet another element of medieval psychology: habits (or dispositions. These were a device used to explain how, upon repeated exercise of an intellectual or voluntary act, that act becomes easier; a habit is a subjectively existing psychological entity that, under certain conditions, brings a faculty more promptly from potency to act. Durand, however, as we have seen, holds that cognitive powers are by their very nature active, so that, when presented with an object, they act. Therefore, he maintains that habits are entirely superfluous: intellect and will simply act, and no further psychological entities are needed to explain this fact (1930, pp. 40ff). Finally, Durand's ideas on philosophical psychology have an impact on his theory of truth. He defines truth in a typically medieval fashion as the conformity (or adequation) of the understanding to the thing understood. Other thinkers (including Aquinas) would maintain that this conformity held between the extra-mental thing and a subjective quality of the intellect having some minimal being of its own (whether an intellectual act or the product of an intellectual act). Durand, however, rejected that the intellectual act has any being of its own: it is a way that its foundation exists and it takes all of its being from that foundation. Thus for Durand, truth is the conformity of the extra-mental thing to that same thing as it is understood, i.e., as it is an *object* of the understanding; falsity is the lack of this conformity (1571, *I Sent.*, d. 19, qq. 5–6, fos. 65va–66vb)».

27 Köhler, Th. W., *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jacob von Metz O.P.*, Roma, Studia Anselmiana 58, 1971, pp. 198ss.

28 *In Sent.* IV, d. 12, q. 1, n. 7, resp., 322 ra: «Unum enim quod est principium numeri, et unum quod est principium multitudinis transcendentis circa materia in qua fundantur non dicunt nisi indivisionem, quae cum sit privatio non est accidens separabile».

29 *In Sent.* II, d. 3, q. 2, n. 15, 137 ra: «Secundo quia illud quod convertitur cum ente et de eisdem praedicatur non dicit aliquid additum super ea de quibus dicitur. Sed esse individuum convertitur cum ente accepto secundum esse reale. Nihil enim existit in re extra nisi individuum, vel signulare, ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per illud quod est».

comúnmente la entidad (el concepto positivo de multitud transcendental, que implementa razón de división para lo ente, se opondría a la noción privativa de unidad transcendental).

El tipo de convertibilidad es difuso, apenas vislumbrado en la contraposición de ente individuado real-efectivo y ente universal de razón (postura nominalista): el individuo existente *-ut existens-* es convertible con lo ente *secundum esse reale*. Puesto que nada existe en la cosa que no sea singular, el *esse individuum* convendrá con el ente, no por algo sobreañadido, sino *per illud quod est*, y en la singularidad del ser real se hallará la unidad transcendental. La individualidad del ser real compromete al uno; la unidad de los universales, sólo de razón, detrae a éstos toda traza de realidad efectiva, desterrándolos al predio (sub)ontológico de los *entia rationis*<sup>30</sup>.

#### 4. CONVENIENTIA Y DISCONVENIENTIA: EL TRANSCENDENTAL BONUM

La definición del transcendental *bonum* pasa por la aquilatación de la *formalis ratio boni* como razón de conveniencia al ente (*ratio convenientiae cum ente*), o, equivalentemente, por la auditoría formal de la *bonitas* como (*ipsa*) *convenientia*. La bondad recaba relación a un fundamento, lo ente, con el que no será convertible *essentialiter*, por consiguiente, sólo *denominative*: la conveniencia no es canjeable con el ser, antes bien, supone una contracción de la entidad *ad partem subiectivam*. La entidad se ciñe a la conveniencia como a una razón inferior: la *bonitas* es *quaedam entitas respectiva*, mas no toda entidad es *quidditative bonitas*, dado que el carácter respectivo de dicha razón formal descolgaría o exiliaría de su campo de irradiación a la entidad absoluta (el hiato entre *ens formaliter ad se* y *ens formaliter ad alterum* está latente, con la cuestión de fondo de la identificación de accidentalidad y entidad propia en el accidente relativo), y así, lo ente circunscribirá a lo bueno como lo superior a lo inferior, que gravará, por su parte, contracción denominativa de lo superior incluyente<sup>31</sup>.

---

30 Uscatescu, J., «La Metafísica de Durando de San Porciano (I): La Teoría de los Transcendentales», *Revista Internacional d'Humanitats* 20 (2010), pp. 13-14: «El individuo en cuanto ente real efectivo se opone al ente universal, que no es un ente real efectivo, sino un ente de razón según Durando, en vehemente defensa de un nominalismo metafísico. Cuando el individuo singular es, el individuo es convertible con el ser. De ahí parece deducirse que Durando considera lo individual del ser real como lo uno transcendental, ya que los universales, al poseer sólo una unidad de razón, se incluyen, por un lado, dentro de los entes de razón, y se excluyen, por el otro, del *esse reale*. Su posición nominalista extrema, que niega a los universales toda realidad efectiva y les compensa otorgándoles el *status* ontológico de ser de razón, exige una noción también 'individual' de lo uno. Pues si el ser real del que aquí se trata puede tener por ello propiedades transcendentales y, además, sólo lo es cada vez en cada uno de los individuos de los conceptos generales (géneros, especies etc.), entonces lo uno transcendental es en cuanto propiedad de ser real siempre y necesariamente lo uno individual efectivo. Ahora bien, lo uno transcendental se dirá en cualquier caso de cada uno de los seres individuales, de las cantidades discretas, de los universales- de éstos de forma derivativa- y sobre todo de la naturaleza divina. En estos textos queda confirmada así su transcendentalidad. En todo caso, en Durando no están del todo claros ni el tipo de convertibilidad pertinente a la sazón ni la relación entre lo uno transcendental y cada uno de estos tipos de unidad, cuando todo apunta a una concepción de lo uno transcendental como lo uno individual efectivo» (Apunta Uscatescu que son los *obiter dicta* los que propician, a través de la obra de Durand, una tesis congruente del transcendental *unum*).

31 *In Sent.* II, d. 34, q. 1, n. 22, 189 r: «Dicendum ergo quod formalis ratio boni est ratio convenientis, ita quod bonitas est formaliter ipsa convenientia, et contrahit entitatem ad partem subiectivam, quae est relatio, et ad talem relationem quae est convenientiae, et sic omnis bonitas est quaedam entitas, quae est respectiva, sed non omnis entitas est quidditative bonitas, quod non convertuntur essentialiter, bonum vero ratione concreationis importat id quod habet talem convenientiam, ut eius subiectum vel fundamentum, et quia illud

No corre una distinción *ex natura rei absolutae (ante considerationem intellectus)* entre bondad y entidad, si bien la indiferencia en las cosas en cuanto que reales (*in sua entitate extra animam*) a la bondad no obsta el aspecto transcendental incoado por el entendimiento en su examen relacional de la naturaleza de una entidad particular. La ambigüedad de la virtud de una entidad real determinada en su consideración relativa a otras diversas entidades permite cribar razones transcendentales ontológicamente o *realiter* indiscernibles, insolubles en la entidad real de la cosa en sí misma (indiferencia ontológica subyacente a una razón –orden lógico o gnoseológico- de conveniencia). Un ejemplo ilustrativo ofrece Durand: la entidad del calor, en cuanto constatada por el entendimiento, compulsa, a la vez, conveniente para el fuego, por su misma naturaleza, e inconveniente para la mano a la que puede infligir quemadura<sup>32</sup>.

La indiferencia absoluta en las cosas entre bondad y entidad no eclipsa la distinción de razón acodada en el signo dual (*conveniente/disconveniente*) de una entidad real en su vindicación *ad extrinsecum*, relativizada a otras. El transcendental *bonum* es, en tanto que conveniencia, una denominación respectiva de la entidad, disociable racionalmente de ella, mas no según razón negociante o racionante, ya que lo ente no coincide con la misma conveniencia, al ser ésta una razón relacional introducida por el entendimiento en su cualificación *ad extra* de una entidad prefigurada. La bondad ha dejado de ser un *intrinsicum rei* de neta proporción ontológica, peritada frente a la misma entidad en que subsumiera *real-simpliciter*, para ser un *respectus rationis rei ad aliam rem* cuya única base real es la que pignora la entidad racionalmente relacionada bajo la positiva cuota transcendental de conveniencia a que se reduce la bondad. En su misma entidad, una cosa es indiferente a la bondad, la *convenientia* o *disconvenientia* arbitran su posición relacional *sub intellecto* a otras, la bondad o maldad ofician relativización racional de su entidad a lo externo por un intelecto mensurante que la coteja. Una mera razón vinculante de calado transcendental, un *extrinsecum rationis* de venia relacional denominativo de lo ente o una razón relativa *ad extra* que denomina *intellective*, no *quidditative* (no *real-intrinsece*), a la entidad.

El expediente del mal como *privatio boni* no se ha sobreseído, aunque se imponga un viraje hacia una nueva concepción de *malum* como *disconvenientia*. Las divergencias o tangencias entre *privatio* y *disconvenientia* están difuminadas, y, sin soslayar el papel de denominación extrínseca que juega la conveniencia, esa circunstancia invita a una reflexión sobre la variedad de conversión pertinente, que no habrá de ser otra que la denominativa por adscrita la bondad *realiter* a la entidad como razón contrayente, no convertible *esencialmente* bajo la clave de sinonimia que da cobertura a los extremos de esa última por identidad absoluta (no es la bondad *aliquid positivum convertatur essentialiter cum ente* según una tasa de

---

potest inveniri in quolibet genere, saltem in generibus absolutis, ideo bonum dicitur converti cum ente, non essentialiter, sed denominative: formalis tamen ratio boni est respectiva, scilicet ratio convenientiae».

32 La distinción de razón apunta a las *rationes rerum*, si bien no es una diferencia *ex natura rei*, y puede ser refinada en la forma de *distinctio rationis negotiantis*, conforme a la cual el entendimiento aprehende lo *unficado in re*, lo unitario en las cosas mismas según dispares modos o *habitudines*. La *distinctio rationis racionantis*, medial entre las hipótesis divinas, sólo podría regir para la entidad y la bondad si aquella fuese extrínsecamente conveniente en su denominación *ad omnem aliam rem*. In *Sent.* I, d. 2, q. 2, n. 9, 17 vb: «Ad tertium videndum quod entitas et bonitas in eodem differunt solum secundum rationem et non ex natura rei absolutae (.). Intellectus enim apprehendens entitatem alicuius rei, et videns quod est alteri conveniens, alteri vero disconveniens ponit differentiam rationis inter entitatem rei et eius bonitatem: sive convenientiam: quia res est ens per comparisonem ad omnem aliam rem, sed non est conveniens vel bona per comparisonem ad omnem aliam rem, sed ad aliquam rem tantum: sicut calor in gradu tali, est bonus et conveniens igni, non tamen manui».

*aliquitas* extramental que abarque lo mismo que lo ente, pues, insistamos, en su ser respectivo, expatria lo *ad se*, repele las cosas absolutas que caen bajo la circunscripción de la entidad).

Los argumentos esgrimidos contra la convertibilidad esencial son expeditivos. La esencia de lo bueno es siempre positiva y real, no un simple concepto forjado en el entendimiento, por contraste a la esencia negativa de lo malo. Esa diferencia real llevaría implícito el rechazo de la sinonimia que instruye identidad esencial de comparandos, incompatible con su distinción real.

La inspección de la relación de la entidad transcendental con los entes concretos aboca a la amplificación de la noción de ser como la máxima censable por integrar todos los demás conceptos que apelan a lo real, una restauración matizada de la unívoca predicabilidad *in quid* del ente que veta expresamente la distinción real de toda esencia actual y el *ens* (las esencias singularmente realizadas participan de la *communis ratio entis*, no procediendo una diferenciación *nec re nec reali ratione* contra la esencia *ens*). La entidad en visado ontológico de primordio apolar o como pavimento quiditativo del colectivo de esencias reales (la *aliquitas* supragenérica que permea la realidad) es anfibológica: la bondad es una razón referida de conveniencia *ad extra* adventicia a la entidad naturalizada por estimación relacional.

Un sencillo *gedankenexperiment* evidencia la infraposición contrayente de la *formalis ratio boni* como *ratio respectiva convenientiae* para lo ente: tamizadas las esencias individuadas que constelan el panorama actual hasta el sedimento basal de realidad que dispensa la nuda entidad, no afloraría en el *retentate* la bondad, no por realmente intrapuesta a ese remanente arelado, sino por *inferius contentum sub ente*<sup>33</sup> o *adveniens rationis* (razón adventicia sin fibra extramental propia) en glosa comparativa. La entidad es un índice común de ambivalencia ontológica en todo ser real que traslapa una *dispositio* relativa (*ens rationis*, dado que sólo la causalidad cotiza como relación real) de calidad decantada por diagnosis de la naturaleza de su fundamento en relación a la de un término de comparación. En tanto que ente, un ser real prefijado será, por su misma esencia, conveniente o no a otro ser prehabido, pero asilado en su pura ensidad es anfisbénico (en todo caso, su esencia le vendría intrínsecamente como positiva razón autorreferida de superación del no ser o de autoafirmación frente a la nada).

Si *bonum* y *ens* se desglosasen en razón de una nota privativa de la primera *quidditas*, no predicable del ser, el repunte no podría filtrar algo positivo y real por la extensión del ser a toda esencia de la que reza *in primo modo dicendi per se* (*ens secundum communem rationem entis includit omne reale positivum*), contraviniendo la cláusula de *bonum* estipulada en párrafos precedentes. Si la hipotética rúbrica discriminatoria de la esencia de lo bueno fuese positivamente entitativa cabría predicación simple o convertibilidad esencial. Bloqueada la última por incompatibilidad de la seña distintiva conjeturada con la identidad sujeto – predicado que anuncia la convertibilidad, sólo resta predicación simple de aquélla respecto al ser sin demanda de identidad. *Ex parte entitatis* no es oportuna una diferenciación real que atentase contra la positiva *aliquitas* de lo bueno.

La escisión de *ens* y *bonum* concita una nada desdeñable posteridad, vaticinando el cisma entre un saber especulativo, de juicios explicativos, y una ética de imperativos categóricos en la que el agente racional abdica de un hipotético reino de fines proclamando su autonomía

---

33 *In Sent.* II, d. 34, q. 1, n. 14, 188 va: «Sed ens secundum communem rationem entis includit omne reale positivum, et de eo dicitur in primo modo dicendi per se, ergo nihil reale positivum potest differre ab ente, nec re nec reali ratione tanquam aliquid condivisum contra ens, sed solum sicut inferius contentum sub ente».

volitiva, una voluntad flexible en un espacio-tiempo de deberes imperfectos en que el cariz del bien es sólo práctico por ser la benigna disposición el único *bonum* incondicionado (el resto de virtudes pueden auspicar fines inmorales)<sup>34</sup>.

Vicente Llamas Roig  
vllamasroig@yahoo.es

Fecha de recepción: 27/04/2017

Fecha de aceptación: 25/09/2017

---

34 Fichte, por ejemplo, aboga por la deserción del mundo nouménico, autofundamentada la conciencia cognitiva, que ya no ha de sostenerse en el mundo externo a ella representado imaginariamente. El conocimiento no parte del fenómeno, sino del sujeto pensante como foco sémico: la realidad es un producto de la actividad cognoscitiva. Una consecuencia onto-epistemológica de consolidación de la subjetividad trascendental kantiana, según reivindicación del filósofo de Rammenau, por edicto de génesis categorial. Las categorías, autopoyéticas, resultantes de la interacción universal-necesaria de yo y no-yo, han dejado de ser las condiciones intelectuales *a priori* de toda experiencia posible, imprescindibles para la constitución del objeto y la unidad sintética de percepciones (los datos sensibles, secuenciados temporalmente y espacialmente esquematizados, nutren estas formas puras, necesarias y subjetivas, patrimonio del yo trascendental y vacías de contenido empírico -no reflejan ninguna característica objetiva-).