
Trascendentales y perfección humana en la *Summa Halensis*

Transcendentals and human perfection in the Summa Halensis

HUGO COSTARELLI BRANDI

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
M5502JMA. Mendoza (Argentina)
hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar
ORCID ID: 0000-0003-4302-6043

Abstract: There is no doubt that the question of transcendentals and their possible distinction attracted the attention of thinkers of the thirteenth century. However, this task was carried out in different ways. In the case of the *Summa Halensis*, the criterion used to make this distinction not only defines each transcendental separately, but also incorporates them into a single soteriological plane. This paper deals with both aspects.

Keywords: Alexander of Hales, transcendentals, *imago Dei*, *vestigium*.

Resumen: No hay duda que la cuestión de los trascendentales y su posible distinción atrajo la atención de los pensadores del siglo XIII. Sin embargo, este tema siguió caminos diversos. En tal sentido, la *Summa Halensis* propone un abordaje que no sólo delimita cada transcendental en sí, sino que además los incorpora al plano soteriológico humano. Así, el presente trabajo se ocupará de ambos aspectos.

Palabras clave: Alejandro de Hales, transcendentales, *imago Dei*, *vestigium*.

RECIBIDO: FEBRERO DE 2020 / ACEPTADO: ABRIL DE 2021
ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.54.3.001

1. TRASCENDENTALES, UNIDAD Y DIFERENCIA

S e sabe que uno de los grandes temas metafísicos que abordó el siglo XIII fue el de los llamados, con posterioridad, *trascendentes*¹. La herencia platónica y aristotélica, concentrada en la conservación y explicación de la unidad del *eídos* o de la *ousía* respectivamente, junto a la tradición patristica, tipificada en las figuras de Agustín de Hipona y de Dionisio Areopagita, dejaron a los pensadores de este siglo la particular tarea no sólo de precisar los límites propios de cada uno de aquellos modos convenientes a todo ente sino también la de dar con una distinción que no mancillara la prístina unidad entitativa². ¿Podría pensarse una diferencia entre lo *uno* y lo *verdadero*?; o más problemático aún, ¿sería posible llevar esa distinción al plano de la *belleza* misma, vinculada tradicionalmente con el *bien*³?

Los esfuerzos de Alberto Magno⁴ y de sus discípulos, Ulrico de Estrasburgo⁵ y Tomás de Aquino,⁶ constituyeron casos destacables

1. Cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas* (E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1996) y J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Phillip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Brill, Leiden-Boston, 2012).
2. Cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit., 19. Para el autor, este punto constituye aquello que da a la filosofía medieval su peso específico: “la doctrina de los *trascendentes*, [...] no es sólo otra doctrina entre muchas otras porque tiene que ver con lo que es primero y fundante del pensamiento”.
3. Sobre este punto en particular vale recordar nuevamente la fuerte tradición neoplatónica, recibida por el siglo XIII especialmente de Dionisio Areopagita a través de su *De Divinis Nominibus*, la que sin duda se remonta por Plotino hasta Platón. En tal sentido conviene cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *Los Nombres Divinos*, Trad. Pablo Cavallero (Losada, Buenos Aires, 2007) c. 4, §§ 7-10.
4. Cfr. ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, en P. SIMON (ed.), *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXXVII/1 (Editio Coloniensis, Münster, 1972) c. 4, 72, 38-41: “lo bello es el esplendor de la forma sustancial o accidental sobre las partes proporcionadas y terminadas de la materia [...] y esto es como la diferencia específica que cumple plenamente la razón de lo bello”.
5. Cfr. ULRICO DE ESTRASBURGO, *Summa de Bono. T IV*, en A. DE LIBERA (ed.), *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii*, (Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1987) l. II, tr. 3, c. 4, 1: “Así como la forma es la bondad de cualquier cosa, en cuanto es la perfección deseada por lo perfectible, así también [ocurre con] la belleza de toda cosa, en cuanto que por su nobleza formal, según Dionisio, es como la luz que splende sobre lo formado, lo que es evidente por el hecho de que la materia en razón de la privación de la forma es llamada por los filósofos *mala-fea* y desea a la forma así como lo malo-feo a lo bueno o bello”.
6. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, E. ALARCÓN (ed.) (Pompaelone, Uni-

en esta empresa. En el mismo sentido, la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller⁷ o el *De Transcendentalibus entis conditionibus* de Buena-ventura⁸ dieron cuenta suficiente de ello. Sin embargo, uno de los primeros escolásticos del siglo XIII en ocuparse de los trascendentales⁹ fue aquel maestro de la Universidad de París devenido fraile franciscano cuyas enseñanzas quedarían compiladas en la afamada *Summa Fratris Alexandri*. Me refiero al *Doctor Irrefragabilis*, Alejandro de Hales.

Conocido principalmente por dicha obra, cuya autoría ha sido objeto de eruditos estudios durante el siglo pasado¹⁰, el doctor franciscano, ocupándose en la primera parte de la unidad de Dios, aborda el tema de la distinción y delimitación de los trascendentales *unum*, *verum* y *bonum*, para luego, en la segunda sección de la *Summa*, extenderse con gran maestría sobre el *pulchrum*¹¹. Son

versitatis Studiorum Navarrensis, 2000) I, q. 5, a. 4, ad 1: “Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent”. En lo sucesivo, todas las obras de Tomás serán citadas según esta edición con versión castellana nuestra.

7. Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de Bono*, N. WICKI (ed.) (Francke, Berne, 1985).
8. BUENAVENTURA, *De Transcendentalibus entis conditionibus*, 186, f. 51, en A. LASHERAS PRESAS, *El pulchrum como transcendental del esse en el comentario al De Divinis Nominibus y en la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino*, Thesis ad Doctoratum in Philosophia (Roma, 2003).
9. Me refiero con ello a la determinación de cuáles son, su número y su principio de distinción.
10. Cfr. V. DOUCET, *The History of the Problem of the Authenticity of the Summa*, “Franciscan Studies” 7/3 (1947) 274-312. El autor, luego de un prolijo análisis concluye en la página 310: “1. Los libros I, II y III han sido compilados, en su gran mayoría, antes de 1245 o antes de la muerte de Alejandro. 2. Entre las principales fuentes de esos libros están los escritos de Juan de la Rochella y las *Quaestiones* de Alejandro; ninguna fuente posterior al año 1245 ha aparecido hasta ahora. 3. El carácter compilatorio de estos libros está más allá de toda duda”. En general, los estudiosos del tema sostienen que Alejandro supervisó el proyecto completo pero que hubo varios autores. En el mismo sentido cfr. J. A. MERINO, F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Manual de Teología Franciscana* (BAC, Madrid, 2003) 27: “Todos los autores citados del estudio de los Menores de París, [... se refiere al mismo Alejandro, a Juan de la Rochella, a Odón Rigaldo y a Guillermo de Melitona...], y con seguridad alguno más, han inspirado y colaborado en la composición de la *Summa Halensis*. Que lleve el nombre de Alejandro de Hales se debe, según Rogelio Bacon, a la reverencia y admiración por el primer gran Maestro de la Orden”.
11. Por lo pronto, este trabajo se abocará solamente a los trascendentales *unum*, *verum* y *bonum*, dejando para otra oportunidad las interesantísimas aristas que presenta el *pulchrum*.

muchos los aspectos que podrían analizarse en este apartado, yendo desde las particulares descripciones que asume en cada una de estas *determinaciones* hasta la singular implicancia que ve entre ellas. Sin embargo, por lo pronto, quisiera detenerme sólo en los criterios de distinción que el Halense establece entre dichos trascendentales.

Al recorrerlos, se advierte con sorpresa la presencia de toda una tradición, tanto teológica —de claro cuño agustino y dionisiano—, cuanto filosófica, que es reelaborada desde la profunda mirada del *Doctor Irrefragabilis*. En esta particular óptica, los trascendentales, teniendo un origen divino, exceden el plano de lo metafísico presentando una faceta soteriológica. Es por ello que el presente trabajo quiere abordar el estudio de la *Summa Halensis* en torno a la distinción y delimitación de las primeras determinaciones del ente, subrayando el papel que ellas juegan en función de la plenitud humana.

2. EN TORNO A LO UNO, LO VERDADERO Y LO BUENO

Al ocuparse de las tres determinaciones primarias que alcanzan a todos los seres —*unum, verum et bonum*—, Alejandro toma como punto de partida al ente ya que —según afirma—, es “lo primero inteligible, [...] su *intención* en el intelecto es evidente”¹².

En efecto, el conocimiento del ente como tal no es fruto de una *ratio* o de un discurso que pruebe su existencia o sus características. Él simplemente *patet*. En relación a esto, Aristóteles había observado en sus *Analíticos Posteriores* que si bien el aprendizaje y la

12. ALEJANDRO DE HALES, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa theologia* (SH). 4 vols (Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1924-48), Vols. I-I, In1, Tr3, Q1, M1, C1, (n. 72), Solutio, 112. Todas las citas del autor que se proponen en este trabajo siguen a la edición latina de Quaracchi, siendo nuestra su versión al castellano; por otra parte, para citar el texto se ha adoptado el criterio propuesto por S. M. Kopf y L. Schumacher [Cfr. S. M. KOPF, L. SCHUMACHER, *A Guide to Citing the Summa Halensis*, en L. SCHUMACHER (ed.), *The Summa Halensis* (De Gruyter, Berlin-Boston, 2020) IX-X]. Respecto de lo afirmado en la cita, Aertsen indica que “la principalidad del ente no se explica, ni tampoco la convertibilidad del ente con los demás trascendentales. En las otras cuestiones, estas dos ideas también están siempre presupuestas en la argumentación” (J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit., 44).

enseñanza “se producen a partir de un conocimiento preexistente”¹³, no obstante cuando se atiende a realidades primeras, es decir aquellas que nada suponen, la demostración se torna imposible y sólo queda constatar su existencia¹⁴: “acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que o se conocen o no”¹⁵. El ente como tal, dado su carácter de *primero*, no puede sino ser inteligido, es decir, advertido por el intelecto.

Pero fue sin duda la mirada aviceniana la que brindó a las afirmaciones aristotélicas un marco de comprensión que terminaría signando en parte a la especulación filosófica medieval sobre el tema¹⁶. Como ha indicado Lydia Schumacher¹⁷, este autor supo ofrecer al occidente latino una versión del pensamiento aristotélico cuya influencia se extendería hasta buena parte del siglo XIII, incidiendo particularmente en la constitución del pensamiento franciscano.

13. ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*. Trad. M. Candel Sanmartín (Gredos, Madrid, 1995) 71a.

14. Cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit., 77: “(...) la conclusión de Aristóteles es que no puede haber ciencia de todo. (...) El conocimiento de un principio es de naturaleza distinta que el conocimiento de una conclusión, es un hábito diferente al del conocimiento basado en la demostración; es *intellectus*. La intuición de los principios es el fundamento para el conocimiento de las conclusiones porque lo que es *per se* es siempre la causa de lo que es *per aliud*”.

15. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. V. García Yebra (Gredos, Madrid, 1990) IX, 10, 1051b 31.

16. Cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit., 408: “No sólo el *corpus aristotelicum*, sino también la filosofía árabe, y en particular la metafísica de Avicena, desempeña una función decisiva en el desarrollo de una teoría sistemática de los trascendentales”. Cfr. también L. SCHUMACHER, *The De anima Tradition in Early Franciscan Thought. A Case Study in Avicenna's Reception*, en L. SCHUMACHER (ed.), *The Summa Halensis* (De Gruyter, Berlin-Boston, 2020) 155: “Claramente Avicena fue la principal fuente para la lectura de Aristóteles antes del 1250-60 aproximadamente; su propia recepción también estuvo mediada y mitigada por otras numerosas figuras tales como Dominicus Gundissalinus, el traductor de Avicena, el español-judío Avicebrón y el sirio-cristiano Costa Ben Luca”.

17. Cfr. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology. Between Authority and Innovation* (Cambridge University Press, Cambridge, 2019) 63. La autora nota que como el franciscanismo forjó su tradición en el segundo cuarto del siglo XIII, el contexto que asumió para leer Aristóteles fue el de Avicena: “y así continuó leyéndolo meticulosamente a través de la perspectiva aviceniana. [...] En breve, había una feliz coincidencia entre la identidad intelectual franciscana y el pensamiento de Avicena”.

Para el filósofo árabe, el sujeto de la metafísica no era ni Dios ni las causas últimas sino *el ente en cuanto ente*¹⁸, una noción primaria que como tal no era deducible y cuya existencia en el intelecto sólo podía justificarse gracias a una *impressio*: “las ideas de *existencia* o de *cosa* y de *necesario*, están impresas en el alma de manera primaria. Estas impresiones no requieren de otras cosas mejor conocidas para alcanzarlas”¹⁹. Si bien es posible leer esta indicación en la línea que se viene considerando, es decir atendiendo al ente como algo primero e insoslayable, no obstante es posible advertir también que Avicena otorgaba a esta *impressio* una función muy particular.

Dada la singular lectura que el autor hizo de Aristóteles, una que no era ajena a las Enéadas plotinianas ni a Proclo²⁰, el ente, precisamente por ser una noción primera *impresa* en el alma, se constituiría en una especie de *condición de posibilidad* para el conocimiento, algo que, comentan los especialistas, “simplemente no puede ser hallado en Aristóteles”²¹. De esta forma, y sin negar con ello la correspondencia entre los órdenes del ser y del conocer, “Avicena vio a los trascendentales —sobre todo al *ente*— como la base esencial para comprender a un ente como distinto de otro. Para él, en otras palabras, aquellos no son en sí mismos objetos de conocimiento o conceptos universales que resultarán de la abstracción”²².

Sin embargo, estas observaciones consideradas en soledad, no harían justicia a la inteligencia que el siglo XIII terminó desarrollando

18. Cfr. AVICENNA, *Metafísica. La scienza delle cose divine*. Trad. O. Lizzini (Bompiani, Milano, 2002) l. 1, c. 2, 12: “El sujeto primero de esta ciencia es el ser en cuanto ser”.

19. AVICENNA, *Metafísica. La scienza delle cose divine* cit., l. 1, c. 5, 1.

20. Cfr. A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb Al-Šifāʾ. A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Brill-Leiden, Boston, 2006) 453: “Junto al mismo Platón, hay tres autores relevantes que son representativos de la tradición platónica en Avicena: Plotino, Porfirio y Proclo. Las citas de Platón y Porfirio son principalmente explícitas y críticas, mientras que las apropiaciones de las traducciones/reelaboraciones árabes de las obras de Plotino y Proclo son implícitas y consensuales debido probablemente a la falsa atribución de la *Teología de Aristóteles* (una reelaboración de las Enéadas IV-VI de Plotino) y el *Liber de Causis* (una adaptación de la *Elementatio Theologica* de Proclo) a Aristóteles en el ambiente filosófico árabe”.

21. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 71.

22. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 71-2.

sobre el ente y su estatuto propio. En efecto, es preciso considerar, sobre todo atendiendo a la formación del pensamiento franciscano, que junto a la influencia aviceniana existía otra vertiente intelectual de enorme peso; me refiero a la tradición dionisiana y sobre todo a la agustina²³. Para estos autores, de irrecusable autoridad, Dios se expresaba en la creación haciendo de ella Su *vestigio* o manifestación *análoga*. Si Dios Creador era el Bien y la Verdad mismas, entonces estas realidades debían hallarse también en la raíz constitutiva de las cosas. Es en este punto donde los medievales tomaron distancia de la lectura aviceniana al reconocer que el ente no sólo era una necesidad epistemológica primera sino una realidad trascendente con la que el Creador había signado su obra. El *ens*, lo uno, lo bueno, la verdad y la belleza, plenos en Dios, transitaban de un modo análogo todas las creaturas²⁴.

De este modo, la preeminencia del ente, siendo también gnoseológica, respondería más a un planteo metafísico y teológico donde la Primacía de Dios Creador posibilitaría e integraría todas esas dimensiones en unidad. En tal sentido, la *Summa Halensis* será —como veremos más adelante— un clarísimo ejemplo.

Una mirada de estas características puede apreciarse también en Felipe el Canciller²⁵, para quien, “el ente, lo uno, lo verdadero y lo bueno son [realidades] primeras”²⁶ cuya inteligencia implica a la vez una radical prioridad gnoseológica frente a toda otra intelección posible. Es por ello que su conocimiento constituye las

23. Es importante notar que la profunda influencia agustina, como se verá más adelante, no se limita solo a la presencia de los *vestigia* divinos en la creación, sino que se extiende a la necesidad de ciertas estructuras intelectuales con las que Dios ilumina al hombre en cada conocimiento verdadero.

24. Cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit., 47. El autor, refiriéndose a las determinaciones entitativas analizadas en la *Summa Halensis*, advierte que ellas “se toman como los vestigios de la Trinidad en el mundo creado. Las descripciones de *verum*, “aquello en virtud de lo cual una cosa puede ser discernida”, y de *bonum* “aquello en virtud de lo cual una cosa es ordenada”, se toman de las características que ofrece Agustín de los vestigios de lo divino *en la realidad*”.

25. Para Schumacher, Felipe “ofreció la primera explicación sistemática de los trascendentales en el oeste latino y así puso los fundamentos para la posterior labor escolástica sobre el tema” (L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 81).

26. FELIPE EL CANCELLER, *op. cit.*, q. 9, r., l. 7.

primeras intenciones a las que considera totalmente simples: “se denominan primeras *intentiones* simples porque nada existe anterior a ellas donde pueda hacerse una *resolutio*. Antes de ellas nada hay que engendre sus definiciones”²⁷.

Más delante, Tomás de Aquino advertirá también que el *ens* resulta ser “lo primero que es captado por el intelecto”²⁸ y en el cual se resuelven todas las demás concepciones:

[...] toda consideración de las ciencias especulativas se reduce a algunas cosas primeras [...] Y tales son, [...] también, las primeras concepciones del intelecto, como la de *ente*, de *uno* y las de este modo, a las que es necesario reducir todas las definiciones de las ciencias predichas²⁹.

Tomás sostendrá además, que estas *conceptiones* no pueden ser deducidas sino sólo *vistas* ya que son “*per se nota* al intelecto”³⁰, y si no se les concediera evidencia se eliminaría con ello la posibilidad de todo saber científico.

Es en este marco intelectual donde se desarrollará la *Summa Halensis*. Para sus autores, el ente, al igual que la unidad, la verdad y la bondad, son realidades primeras que se proponen al intelecto como algo evidente que no puede ser demostrado y por consiguiente tampoco puede ser definido en sentido estricto. Debido a esto, sólo es posible ofrecer sobre ellos una *caracterización*³¹ en cuya

27. FELIPE EL CANCELLER, *op. cit.*, q. 9, r., l. 12.

28. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, E. ALARCÓN (ed.) (Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000) I, q. 5 a. 2 co. Aertsen nota que “la tesis de que el ente es lo primero conocido implica que el ente es el objeto propio del intelecto [...] Esta descripción del objeto del intelecto ilustra la correlación entre ente y conocimiento en el pensamiento de Tomás. Esta conexión aparece en la correspondencia entre el sujeto de la metafísica y el objeto propio del intelecto, pues ambos conciernen al ente en general” (J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit., 135).

29. TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, E. ALARCÓN (ed.) (Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000) pars 3, q. 6, a. 4, c. 1.

30. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, E. ALARCÓN (ed.) (Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000) q. 1, a. 1, co.

31. Cfr. Ph. BOEHNER, *The System Of Metaphysics Of Alexander Of Hales*, “Franciscan Studies. New Series” 5/4 (1945) 395: “Estas primeras impresiones de nuestro in-

elaboración Alejandro seguirá tres coordenadas esenciales: por una parte, propondrá una descripción de los trascendentales analizándolos *en sí mismos*, que transitará el camino de la *negación* junto al de los *efectos* que conlleva cada uno³²; por otra parte, planteará una consideración de estas realidades primeras examinándolas en relación a la Trinidad como Causa Universal; y finalmente, ofrecerá una descripción de los trascendentales vinculándolos con las potencias del alma humana. En los sucesivos apartados, se abordará cada uno de estos niveles analíticos.

Sin embargo, antes de ello, parece conveniente volver sobre la frase de la *Summa Halensis* citada al comienzo de esta sección³³ para destacar, junto al *patet* característico del *ente*, que lo propio del intelecto es *inteligirlo*, y que ese es su acto primordial sobre el cual no puede cometer error, como no lo puede hacer tampoco una potencia respecto de su objeto propio. La *intentio entis*, un concepto de uso común entre los contemporáneos del *Doctor Irrefragabilis*³⁴, destaca la profunda continuidad entre el ente y su aprehensión desde el momento que subraya tanto la referencialidad del intelecto al ente cuanto el entendimiento *de lo que es*, es decir, el conocimiento entitativo³⁵.

telecto, siendo además las nociones más altas, no pueden ser definidas. Ellas solo pueden hacerse conocidas por nociones que son lógicamente posteriores a ellas, es decir, por negaciones y por los efectos que las siguen”.

32. Sobre este doble camino de acceso a dichas realidades primeras se volverá más adelante en el punto 2.
33. Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C1, (n. 72) Respondeo, 113: “[...] como el *ens* es lo primero inteligible, su *intención* en el intelecto es evidente”.
34. Cfr. P. MOYA CAÑAS, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000) 7. A propósito del uso que hace Tomás del término *intentio* la autora indica que: “el Aquinate está haciendo uso de un concepto vigente en su época y que tiene ya una tradición, lo que se puede atestiguar yendo a las fuentes lexicográficas”. Aertsen sostiene, por su parte, que “el uso de este término apunta a la influencia de la filosofía árabe, ya que *intentio* es la traducción latina de la palabra árabe *ma’na*. Como tal, tiene el mismo significado que *ratio*, la traducción del griego *logos*” (J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit., 29).
35. Cfr. P. MOYA CAÑAS, *Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino*, “Veritas” 28 (2013) 123 y 124: “la posesión intencional de lo conocido es ‘simultánea’ a la dirección o intención que tiene la inteligencia hacia lo conocido, el ser conocimiento *de*”. “El acto cognoscitivo tiene su razón de ser en este refe-

Esta vinculación intencional constituye la raíz que permitirá luego distinguir los llamados trascendentales, ya que si el ente es lo primero en el orden metafísico cuya prolongación en el plano cognoscitivo acontece mediante *intentiones*, entonces todas las determinaciones *primeras del ente* también tendrán sus respectivas *intentiones*³⁶:

[...] aunque según la cosa [*secundum rem*] lo verdadero, lo uno y lo bueno coincidan en lo mismo, sin embargo, difieren sus *intentiones* [...]. En efecto, el *ens* y la *entitas* tienen inteligencia absoluta³⁷; por el contrario, el *unum* agrega al ente la indivisión, de donde [se dice que] la unidad es la indivisión del ente. El *verum*, por el contrario, agrega a la indivisión del ente la indivisión del *esse*, por lo que [se dice que] la verdad es la indivisión del *esse* y lo que le corresponde; [por último], el *bonum* agrega a la indivisión del ente y del *esse* la indivisión según el *bene esse*, por lo que lo bueno es designado [como] la indivisión del acto y la potencia³⁸.

rirse a la realidad tanto en lo que podríamos llamar la incoación del acto, como en su plena realización. El ser intencional sólo es posible en relación a un ser real, existente por sí mismo del cual la *intentio* es la expresión del carácter conocido de dicho ser”.

36. Es importante notar en este punto que el término *intentio*, usado habitualmente en la *Summa Halensis*, ha sido entendido por algunos estudiosos como equivalente a *impressio*; tal es el caso de Bettoni, quien adhiriendo al pensar de Gorlani afirma que “estas *intentiones* se identifican o se reducen a las *nociones impresas*, las cuales están precisamente abiertas al intelecto humano para trascender del ser finito al infinito, de la creatura a Dios” [E. BETTONI, *Il problema della cognoscibilità di Dio nella scuola francescana* (Alessandro d’Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto) (CEDAM, Padova, 1950) 79]. Cfr. tb. I. GORLANI, *La conoscenza naturale di Dio secondo la Somma Teologica di Alessandro d’Hales* (Vita e Pensiero, Milano, 1933) 24. Por el contrario, otros sostienen que la *intentio* tiene su origen en el pensar aviceniano —como ya se indicó más arriba en relación a Aertsen— y refiere la presencia vicaria de las cosas en el conocimiento humano; cfr. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 84: “la *Summa* adopta casi completamente la teoría del filósofo árabe de los sentidos externos e internos que producen una imagen o *intentio* que mira a la experiencia de los sentidos”.
37. Conviene notar aquí el uso del término *intelligentia*, que refiere a un conocimiento intuitivo. La expresión denota entonces el siguiente sentido: sobre el ente hay una *intuición* —mediada, sin duda—, es decir, un conocimiento que no se apoya en otro principio previo, sino que es principio para todos los otros conocimientos y por ello no puede ser discursivo sino intuitivo.
38. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q2, M1, C2, (n. 88) Respondeo, 140.

Como se aprecia en este párrafo, el *Doctor Irrefragabilis* se hace eco de la clásica tríada de trascendentales que estudiará en lo sucesivo, donde la distinción *intencional* está dada en cada caso por una particular *agregatio*. Sin embargo, conviene notar desde el principio que el proceso analítico al que someterá cada dimensión entitativa manifestará un profundo respeto por la unidad del *ens*; las sucesivas distinciones entre trascendentales se mantendrán en el plano de la *intentio* sin pretender en ningún caso trasladar este análisis a la *res* donde prima la unidad. Esta tónica es patente desde el abordaje mismo del tema ya que si es posible establecer un orden *analítico* en aquellas determinaciones primeras, éste tiene su inicio en la *unidad* expresada como *indivisión*.

Mediante este concepto heredado de Felipe el Canciller³⁹, el de Hales no sólo busca conservar la unidad del ente sino también habilitar la posibilidad de la distinción. En efecto, la *indivisión*, un concepto de suyo negativo, al ser aplicada al ente tiene la ventaja, estrictamente hablando, de no obrar en él agregación alguna *in re*, manteniendo así la distinción en el plano de la razón. A diferencia de las categorías, que agregando algo positivo restringen la extensión del ente, la negación se extiende tanto cuanto lo hace la entidad en la que niega la división. Si el ente es *ousía*, entonces no es *symbebekós* y con ello se reduce su extensión; pero si el ente es *indiviso* entonces esa negatividad, al no agregar categoría alguna, no restringe la extensión: al no ser la *indivisión* algo *in re*, no genera un grupo específico de entes indivisos y por ello los alcanza a todos sin agregar algo.

De este modo, al operar desde la *indivisión*, siguiendo el camino de la negación, el Maestro Franciscano establece una base sólida para comprender en qué modo el ente *en sí mismo* es uno,

39. Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *op. cit.*, q. 1, contra, l. 30-32: “[...] de esta manera [lo bueno] no se define por el *ens* y alguna posición sobreagregada como tampoco [ocurre con] lo *uno* cuando se dice que es el *ens* indiviso, pues *indiviso* pone al *ens* privándolo de la división”. El Canciller había apelado a este concepto para garantizar la unidad del ente, ya que los conceptos negativos, son de razón y no agregan nada que pueda limitar su extensión. De la misma manera, Tomás de Aquino (cfr. *De veritate*, q. 1 a. 1 co.) asume esta noción, aunque no la extiende a la verdad y al bien ya que prefiere seguir sólo la idea de una distinción de razón que *explicite* lo contenido en el concepto de verdad.

verdadero y bueno. Es sobre ese fundamento que la *Summa Halensis* desarrollará las otras dos coordenadas de análisis: la *relación del ente con la Causa Trinitaria* y su *vinculación con el alma humana*. Así, la distinción entre los *prima* sigue un triple camino que evidencia la cuidadosa inteligencia de Alejandro para integrar esos *momentos* en un todo.

a) *Los trascendentales y el ente en sí*

Conviene indicar desde el comienzo, que las afirmaciones del Maestro Franciscano en torno a la posibilidad de distinguir la unidad, la verdad y el bien en el ente *en sí mismo*, en ningún caso se apartan de una extensa tradición filosófica que ha evitado hacer de estas dimensiones entitativas meros géneros, especies o categorías supremas. Aristóteles ya había observado que el ente y lo uno no pueden ser géneros ni especies⁴⁰, y el mismo Tomás de Aquino habría de indicar que como los *transcendentes* no contraen al ente a un determinado grupo, tienen con él igual extensión: “lo verdadero agrega sobre el ente del mismo modo que lo hace lo bueno y lo uno. Sin embargo, ninguno agrega una *diferencia que contraiga* al ente sino sólo una *ratio* que es consiguiente a todo ente; [...] y por esto los cuatro, es decir el ente, lo bueno, lo uno y lo verdadero, se convierten”⁴¹.

En esta misma línea, Alejandro repite en diversas oportunidades que no es su empeño establecer una distinción de los trascendentales *en el ente* sin más. En la primera respuesta de la cuestión que ahora se estudia, casi con las mismas palabras que el Aquinate, afirma:

la determinación de la unidad agregada al *ens* lo constriñe cuanto *al orden del inteligir*. En efecto, cuando digo *unum* no se *entiende* al ente bajo cualquier *razón* sino bajo una determinada que es la *razón de la indivisión*. Por el contrario, *en el ámbito de los*

40. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* cit., III, 3, 998b 22-23: “Pero no es posible que sean un género de los entes ni el Uno ni el Ente”.

41. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententias*, E. ALARCÓN (ed.) (Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000) lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 3.

supuestos no hay constricción porque no hay ente que no participe de la unidad⁴².

De esta manera, toda distinción de los *prima* en el ente en sí mismo será en realidad una *distinción de razón* que, como se verá, remite a un tipo particular de *indivisión* según sea el trascendental considerado. Es por ello que la expresión *en sí mismo* utilizada por el Halense sólo pretende subrayar la intención de focalizarse en el ente prescindiendo de una vinculación con la Causa Primera o con el alma humana, relaciones que considerará más adelante.

En este sentido, la primera dimensión del *ente en sí*, será la *unidad*: “[Si] se considera algún ente en sentido absoluto, como dividido de los otros e indiviso en sí, es determinado por lo *uno*”⁴³. Fundamentar la unidad en la indivisión y separación significa asumir la mirada clásica sobre el tema cuyos orígenes se remontan al mismo Aristóteles⁴⁴. De la misma manera, Felipe el Canciller en su *Summa de Bono* había apelado a la noción de indivisión para describir al bien, al ente y a la verdad⁴⁵, y Tomás de Aquino habrá de continuar esta línea al indicar que el *unum* “no es otra cosa que el ente indiviso”⁴⁶.

Pero además, y supuesta la *indivisión*, Alejandro observa que de ella se sigue un aspecto particular que también explica *intencionalmente* a la unidad: “[...], cuando se dice *ente indiviso* [se procede] o bien por medio de la negación de la *intentio* opuesta —que es la *división* o la *multitud*—; o bien por el *efecto* consiguiente —que es *distinguirse de los otros*—, pues la unidad distingue *uno* de otro y por esto se dice *dividido de los otros*”⁴⁷. La *indivisión* asumida como eje de las sucesivas descripciones de lo uno, de lo verdadero y de lo bueno, tiene un *efecto* natural que consiste en la *distinción*: lo que es *uno*,

42. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C2, (n. 73) Ad obiecta 1, 115.

43. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C2, (n. 73) Respondeo, 115.

44. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* cit., X, 3, 1054a 20-22 y 30-33: “[...] pero lo Uno y lo Múltiple se oponen de varios modos, uno de los cuales enfrenta a lo Uno y a la pluralidad como lo indivisible y lo divisible. [...] Son propias del Uno [...] la identidad, la semejanza y la igualdad”.

45. Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *op. cit.*, q. 1, l. 34.

46. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate* cit., q. 1, a. 1, c.

47. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C1, (n. 72) Respondeo, 113.

naturalmente es distinto de *otro uno*, y su entidad propia no es la de otro ente.

Con todo, la mera separación de los entes no dice completamente y de un modo absoluto su *quid sit*, y por ello se hace necesario transitar hacia la verdad: “si un ente es considerado por comparación a otro según la *distinción* es determinado por lo *verdadero*: *verum* es por lo que la cosa debe ser discernida”⁴⁸. En la cita vertida en el apartado anterior, Alejandro había observado que “la verdad es la indivisión del *esse* y lo que le corresponde”⁴⁹, tal como lo sostenían *los filósofos*, es decir Avicena⁵⁰. Ambas indicaciones, que apelan tanto a la *distinción* —su *efecto consiguiente*— cuanto a la *indivisión*, destacan dos aspectos diversos del *verum*: la segunda descripción atiende más a “la verdad de la cosa”⁵¹ —como indicará el de Hales—, mientras que la primera subraya “a la verdad de la comprensión”⁵², involucrando con ello al intelecto humano en su natural capacidad de discernir una realidad de otra. La descripción referida a *la verdad de la cosa*, agrega sobre lo uno un modo de *indivisión* que, suponiendo la del ente, opera sobre el *esse*. De este modo, la particular indivisión que describe lo verdadero es la que existe entre el *esse* y aquello que le corresponde como tal, destacando así que todo ente realiza actualmente una esencia. Esta indivisión constituye el fundamento *intencional* del *discernimiento* intelectual: todo ente, por ser verdadero puede ser discriminado de otro que realiza de distinto modo la misma u otra esencia.

Alejandro recuerda en este punto las palabras del Hiponense para quien “en todo lo que es, una cosa es aquello *por lo que es*, otra aquello *por lo que se distingue*, y otra aquello *por lo que conviene*”⁵³. Si la primera indicación corresponde al *esse*, es claro que a lo verdadero toca ese particular aspecto por el que cada ente se distingue en su modo de ser.

48. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C2, (n. 73) Respondeo, 114.

49. Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q2, M1, C2, (n. 88) Respondeo, 140.

50. Cfr. AVICENA, *Metafísica. La scienza delle cose divine* cit., tr. I, c. 8, [56]: “No hay un medio entre la afirmación y la negación”.

51. Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q2, M1, C3, (n. 89) Respondeo, 143.

52. Cfr. *Ibidem*.

53. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*. Trad. Teodoro Calvo Madrid (BAC, Madrid, 1995) q. 18. Las cursivas son nuestras.

Pero la sentencia de Agustín se extiende también a lo *bueno* ya que si se considera al ente “por comparación a otro según la *conveniencia* o el orden, es determinado por el *bonum*, pues lo *bueno* es a partir de lo que una cosa debe ser ordenada”⁵⁴.

En el apartado anterior se observó que Alejandro también aplicaba la indivisión al *bonum*, describiéndolo como aquello que “agrega a la indivisión del ente y del *esse* la indivisión según el *bene esse*, por lo que lo bueno es llamado [como] la indivisión del acto y la potencia”⁵⁵. Ambas descripciones, como puede apreciarse fácilmente, vuelven sus pasos sobre la causa final: todo ente tiene por naturaleza un fin que le está potencialmente presente; ese fin constituye el criterio que lo ordena permitiendo establecer con ello el grado de actualidad que ha alcanzado. Es la actualización del fin, su *conveniencia* con aquel, lo que marca el grado de bondad de todo ente; y si la bondad habla de su actualidad natural, se entenderá entonces que todo lo que es, por el hecho mismo de ser, es bueno, aun cuando ese grado de ser sea ínfimo.

b) Los trascendentales y la Trinidad

Una vez que el Halense ha completado el análisis de los trascendentales en sí mismos, continua su estudio atendiendo a las diversas relaciones que aquellos guardan con la Trinidad. En efecto, Dios es causa universal de todo ente, y si bien su obrar es uno, es posible considerarlo desde una triple causalidad (eficiente, formal y final) asociada a cada una de las Personas Divinas.

Esto significa que si bien el *esse* es originado por toda la Trinidad, no obstante puede vincularse a cada Persona según el modo particular en el que éste es causado, modo que en definitiva caracterizará a cada una de las primeras determinaciones del ente: “Por ello, la *impresión* de la disposición al *esse* de la creatura según que es hecha conforme a la *causa eficiente*, es la unidad: así como la causa eficiente es una, indivisa y multiplicada en cualquier creatura, de la

54. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C2, (n. 73) Respondeo, 115.

55. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q2, M1, C2, (n. 88) Respondeo, 140.

misma manera es hecho —como le es posible— el *esse* indiviso”⁵⁶. Tanto en la unidad cuanto en la verdad y el bien, el acto creador *imprime* el *esse* en la creatura según un modo apropiado a cada Persona. En el caso del Padre, asociado a la causa Eficiente, su acción creadora imprime la *unidad* en el ente, la que expresa su *indivisión* y *diferencia*.

De igual manera, la verdad queda asociada al Hijo ya que “la *impresión* de la disposición según la que es hecha en conformidad a la causa formal ejemplar es la verdad: así como la causa ejemplar es el arte primero de la verdad, así también la creatura —en cuanto le es posible— es hecha en imitación del arte; y esto es tener verdad”⁵⁷. Por último, el Espíritu Santo es asociado al bien: “la *impresión* según la que [la creatura] es hecha en conformidad a la causa final es lo bueno: así como la causa final es la suma bondad, así también la inclinación y conformidad de cualquier creatura a la suma bondad es la bondad de la creatura”⁵⁸.

En la lectura de los textos citados, quizás haya llamado la atención el concepto que Alejandro utiliza para explicar la vinculación entre las Personas Divinas y los entes creados. En efecto, la idea de *impressio*, que ya había sido empleada al comienzo de la primera *quaestio* cuando el Maestro Franciscano advertía que “las primeras determinaciones del ente son las *primeras impresiones* (*primae impressiones*) en la consideración del intelecto”⁵⁹, tiene gran importancia en orden a una correcta inteligencia de los trascendentales. Es por ello que conviene considerarla ahora a fin de precisar su sentido.

Las llamadas *primae impressiones*, un concepto nacido —como ya se observó— de la especulación aviceniana⁶⁰, eran conocidas por los autores del siglo XIII aunque algunos las atribuyeron equívocamente al Estagirita. En particular, como observa Aertsen⁶¹, la

56. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C2, (n. 73) Respondeo, 115.

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*.

59. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C1, (n. 72) Respondeo, 113.

60. Cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought* cit., 141: “El término *primae impressiones* puede ser derivado de Avicena quien enseña que el *ente* y la *cosa* están impresas en el alma por una primera impresión”.

61. Cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought* cit., 140.

Summa Halensis no dudó en incorporar este término al reinterpretarlo en un contexto agustino. Convencida de la autoría aristotélica del concepto aviceniano⁶², la *Summa* advierte que “el *ens* es la *prima impressio* de la inteligencia; pero como el orden en que se halla el *ens* en la comunidad [de los entes, es el motivo de que] se encuentre primero en la causalidad, por ello también el *primum ens* en el orden de la causalidad es la *prima impressio*”⁶³.

Este texto permite observar dos niveles precisos en los que acontece la *impressio* del *Primum Ens*: el que corresponde a la causalidad creadora verificada en *el ente* y el que conviene a la condición de posibilidad de su percepción. De esta manera, “en relación al primer camino, lo divino es llamado *creador*; en relación al segundo, *ens*, *verum* y *bonum* son nombres divinos porque estas nociones del *Primer Ente*, la *Primera Verdad* y el *Primer Bien* están *impresas* en nosotros”⁶⁴.

En un contexto agustino, donde el conocimiento verdadero es posible sólo en la medida que la creación refleja como *vestigio* a Dios y preexisten en el hombre los *números* o reglas de las cosas a cuya luz puede juzgarse todo⁶⁵, los autores de la *Summa* adoptaron el

62. Bertolacci, comentando a Hasse, subraya “que en varios casos Avicena no es mencionado por el nombre sino a través del uso del epíteto *philosophus*” (136). Esta *confusión* expresa de hecho aquello que los autores de la *Summa* tenían por cierto, es decir, que aun contando con la *Metafísica* aristotélica, “la *Prima Philosophia* de Avicena representa el medio de acceso privilegiado a la obra de Aristóteles y su principal herramienta de interpretación” [A. BERTOLACCI, *Reading Aristotle with Avicenna. On the Reception of the Philosophia Prima in the Summa Halensis*, en L. SCHUMACHER (ed.), *The Summa Halensis. Sources and Context* (De Gruyter, Berlin-Boston, 2020) 138].

63. ALEJANDRO DE HALES, *SH* II, In1, Tr1, S1, Q1, M1, C1, (n. 1) Respondeo, 2.

64. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought* cit., 142.

65. No es posible hacer aquí un completo desarrollo de la teoría iluminativa en San Agustín. Basten al menos dos textos: 1. “Porque buscando yo de dónde aprobaba la *hermosura de los cuerpos* —ya celestes, ya terrestres— qué era lo que había en mí para juzgar rápida y cabalmente de las cosas mudables [...], hallé que estaba la inmutable y verdadera eternidad de la verdad sobre mi mente mudable” [AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*. Trad. Ángel Custodio Vega (BAC, Madrid, 1991) VII, 17, 23]. 2. “[...] conociendo el alma que discurre de la *hermosura y movimiento de los cuerpos* con normas superiores a sí misma, debe reconocer al mismo tiempo que ella aventaja según su ser a las cosas, sujetas a su juicio; pero, a su vez, es inferior en excelencia a aquella naturaleza que regula sus juicios, y a la cual no puede juzgar de algún modo” [AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione*.

concepto aviceniano de *ente impresso* como un dispositivo filosófico que parecía ser solidario sobre todo con el segundo aspecto, es decir el del conocimiento de los trascendentales. Sin embargo, como se apreciará en el apartado siguiente, dicha asunción terminó siendo limitada y reelaborada bajo la mirada agustina. Y éste es el motivo por el cual la *impressio* no permaneció sólo en el ámbito cognoscitivo sino que también fue utilizada por la *Summa Halensis* para explicar filosóficamente las dimensiones entitativas presentes en las cosas.

Es por ello que el criterio de distinción propuesto por el Halense en este apartado entenderá a la *impressio* como la causalidad creadora por la cual las Personas Divinas *imprimen* o causan *en los entes* sus primeras determinaciones. Dejaremos para la siguiente sección el análisis de las *impressions* de lo uno, lo verdadero y lo bueno como *reglas del intelecto*.

Por lo pronto, conviene precisar el particular modo en que la *impressio creadora* es obrada *en los entes*. Para ello, se debe recordar que la especulación agustina había reconocido a la acción creadora el poder de signar al universo con una serie de *buellas* o *vestigios* destinados a ofrecer un camino de acceso a Dios: “[...] es, pues, necesario —indicará el Hiponense— conocer al Hacedor *por las criaturas* y descubrir *en éstas*, en una cierta y digna proporción, el *vestigio* de la Trinidad”⁶⁶.

Esto no significaba en ningún caso, la posibilidad de que un ente pudiera decir a Dios de un modo completo y explícito sino que sólo advertía sobre la presencia en lo creado de una serie de *rationes* generales capaces de remitir a Dios como Causa. La *Summa Halensis* se hará eco de ello al afirmar que “el vestigio, en efecto, es considerado según las *disposiciones más comunes* y menos conformantes de la

Trad. Victorino Capánaga (BAC, Madrid, 1975) 31, 57]. Como se aprecia, existe el vestigio divino en las cosas y su percepción por parte del hombre. A partir de ello, Gilson afirma que “para juzgar de lo que las cosas deban ser, es preciso que nuestro pensamiento racional esté sumiso a la acción de aquellas ideas y esto es, de nuevo aquí, lo que nosotros denominamos iluminación” [E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982) 120].

66. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*. Trad. Luis Arias (BAC, Madrid, 1985) VI, 10, 12.

cosa de la cual es el vestigio”⁶⁷. Como se observa, éste se refiere a lo *más común*, es decir a aquello que puede extenderse a *todo ente*, y por esto se corresponde mejor con los *communissima* que con una especie o un género. En efecto, la Divina Esencia o la Trinidad misma,

[...] tiene en sí *rationes*, como la de *lo que es el ser*, *lo verdadero* y *lo bueno* en grado sumo, que siendo lo mismo en Dios, se distinguen sin embargo en las cosas creadas, y así [éstas] tienen *cierta similitud* respecto de su causa como si fueran ciertas *impressions*, y a causa de esto son llamadas con el nombre de *vestigio*, no por la figuración sino por la misma *ratio*⁶⁸.

De este modo, los vestigios que la acción creadora deja en las cosas, son *ciertas impresiones* de la *ratio* de lo *uno*, de lo *verdadero* y de lo *bueno* que es plena e indivisible en la Trinidad misma: “en las otras creaturas [distintas del hombre] permanece la razón de vestigio según la unidad, la verdad y la bondad”⁶⁹; más aún, la belleza también quedará integrada en este grupo de *rationes* más comunes: “así como lo bello se dice según un más y un menos —afirmará Alejandro—, así también [ocurre con] lo bueno y con el ente, pues lo incorruptible se dice que es más ente que lo corruptible; por ello el ente, lo bello y lo bueno, *que son causas del vestigio*, son designadas según un más y un menos”⁷⁰.

Se comprende entonces que la *impressio*, al menos en el sentido que asume el segundo criterio de distinción halesiano, dice el efecto de la acción creadora sobre los entes materializado en el vestigio, que consiste en la presencia de ciertas *rationes* comunísimas como son la entidad, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza. Estos vestigios, sostendrá con firmeza la *Summa Halensis*, permitirán un “directo y positivo o katafático conocimiento de Dios a través de

67. ALEJANDRO DE HALES, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M1, C3, (n. 29) Respondeo, 41-2.

68. ALEJANDRO DE HALES, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C2, (n. 35) Respondeo, 45.

69. ALEJANDRO DE HALES, *SH* II, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar2, (n. 338) Respondeo, 410.

70. ALEJANDRO DE HALES, *SH* II, In1, Tr1, S2, Q1, M2, C4, (n. 37), Contra b, 47.

las creaturas”⁷¹. Sin embargo, para comprender adecuadamente esta afirmación será preciso atender al tercer criterio de distinción entre trascendentales propuesto por el Halense.

c) *Los trascendentales y la imago Dei*

En relación al mentado criterio, conviene observar desde el comienzo que, para el *Irrefragabilis*, quien sigue en esto al Hiponense, el hombre tiene en el concierto de la creación un lugar privilegiado, ya que no es sólo un vestigio más sino que a él corresponde ser *imago Dei*:

[...] no se dice que el hombre es *ad imaginem Dei* ni según el cuerpo ni según la parte sensible sino según la parte inteligente o racional; y por ello es lícito que se encuentre allí una cierta similitud de la Trinidad, aunque no se diga [de él que propiamente sea] *imagen*, ya que esta *imagen* es la similitud expresada tanto cuanto le es posible a la creatura⁷².

La Verdadera Imagen de Dios Padre es, sin duda, el mismo Verbo, la Segunda Persona Trinitaria. Sin embargo, el hombre, en el grado que corresponde al ser racional, tiene en sí no sólo una imagen de la Unidad de la Esencia Divina, sino también una que espeja la trinidad de Personas por medio de una trinidad de potencias: “[...] destinada por naturaleza a la *asimilación* divina, tanto cuanto es posible a la creatura, el alma racional siendo una en esencia tiene tres potencias. [...] las tres potencias del alma son la memoria, la inteligencia y la voluntad”⁷³.

Siguiendo a la sentencia joánica que plantea el sentido de la vida humana como una *asimilación* al Creador⁷⁴, la *Summa Halensis*

71. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 83.

72. ALEJANDRO DE HALES, *SH* II, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar5, (n. 340), Respon-
deo 1, 413.

73. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* (Qua-
racchi, Florentiae, 1951) I, d. 31, n. 32.

74. Cfr. *I Jn.* III, 2: “[...] Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum manifestatum
est quid erimus; scimus quoniam, cum ipse apparuerit, *similes ei erimus*, quoniam
videbimus eum, sicuti est”.

subrayará, por una parte, que la posible similitud del hombre con el Dios Trinitario tiene en su base a las tres potencias indicadas; mas por otra parte, advertirá con ello que tal asimilación demandará el ejercicio de dichas potencias sobre un objeto particular. En efecto, si bien los vestigios como tales (unidad, bondad y verdad) están presentes a toda la creación, no obstante, el hombre como *imago Dei*, tiene la tarea de actualizar su trinidad de potencias vinculándolas con los vestigios para reconocer allí al Creador. De este modo, el *ejercicio* propio de la imagen, ese que humaniza al cumplir con el fin que le es marcado en su naturaleza *asimilándose* a Dios, consiste en reconocerle *en* los vestigios. Esto significa que lo reclamado para el hombre no es sólo una mera actividad racional —lo que era una constante en la filosofía— sino una tal que tenga a Dios mismo como objeto:

[...] es lícito que se considere cierta trinidad según la parte inferior [del alma], es decir en cuanto [ella] recuerda, entiende y ama estas cosas inferiores; sin embargo, no es llamada *imago* según aquella [trinidad], en efecto, la *imago* no se dice en virtud de cualquier trinidad de potencias sino sólo según aquella que *recuerda, entiende y ama a Dios*⁷⁵.

Fiel a la conocida distinción agustina entre *ratio inferior* y *ratio superior*⁷⁶, la *Summa Halensis* entiende que la *imago Dei* se ejerce, o mejor, encuentra su sentido en la medida que las potencias propiamente humanas advierten con sus actos específicos en los vestigios a Dios, es decir que reconocen en la unidad de las cosas al Padre como

75. ALEJANDRO DE HALES, *SH* II, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar5, (n. 340), Ad obiecta 1, 413. La cursiva es nuestra.

76. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* cit., XII, 3, 4: “Pero es menester descubrir una trinidad en la naturaleza íntegra del alma; de suerte que si faltase la acción de las temporales, a cuya obra es necesaria una ayuda, pues para esto ha sido delegada una parte de nuestra mente en calidad de administradora de estas cosas inferiores, no se podría encontrar la trinidad en un alma indivisa. Hecha esta distribución, encontramos no solo la trinidad, sino *la imagen de Dios en la región superior del alma*, que pertenece a la *contemplación de las cosas eternas*; porque en la parte delegada para la acción en lo temporal puede encontrarse una trinidad, pero no la imagen de Dios”. La cursiva es nuestra.

Unum, en su verdad al Hijo como *Verum* y en su bondad al Espíritu Santo como *Bonum*. Esto permite sostener que “para la *Summa*, la razón superior es el lugar de la imagen de Dios y por consiguiente de los trascendentales que la constituyen”⁷⁷.

Este planteo inicial ha querido subrayar cómo la dignidad humana acontece a partir del ejercicio de la *imago*. Sin embargo, con ello ha se indicado también que los trascendentales existen en la racionalidad humana. Ahora bien, esto parecería contradecir las afirmaciones de la sección precedente en torno a los vestigios y la *impressio* causal. Es por ello que, para precisar este punto conviene abordar el tercer criterio de distinción entre trascendentales que propone la *Summa Halensis*.

Éste es fundado por Alejandro en “la relación de las cosas al alma, que es la imagen de la divina esencia”⁷⁸. Para ello indica que “el *esse* de las cosas se vincula al alma de una triple forma, es decir, según que las cosas son ordenadas en la memoria, percibidas en la inteligencia y amadas en la voluntad”⁷⁹.

En efecto, la memoria —como se verá— ordena los conocimientos a partir de la unidad de la causa eficiente; ella es el referente que permite comprender “las cosas según una coordinación de relación a lo *uno* y [así] componer lo separado”⁸⁰. Por otra parte, la verdad queda asociada a la inteligencia ya que “hay verdad en cualquier ente por medio de la causa ejemplar que es percibida por la inteligencia”⁸¹, mientras que el bien, por último, queda vinculado a “la causa final mediante la que [algo] es amado o aprobado por la voluntad”⁸².

Si el hombre es imagen de Dios, es necesario que también refleje en él la triple causalidad atribuida a la Trinidad en el apartado

77. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 90.

78. ALEJANDRO DE HALES, *SHI*, In1, Tr3, Q1, M1, C2, (n. 73), Respondeo, 114.

79. *Ibidem*, 115. Es importante notar en estas citas, no solo la vinculación de los trascendentales a la *imago Dei*, sino además cómo esos trascendentales se revelan en la realización de ciertas operaciones (*ordenar*, *percibir* y *amar*) correspondientes a las tres potencias que conforman la razón humana.

80. *Ibidem*.

81. *Ibidem*.

82. *Ibidem*.

anterior: porque el Padre es Uno y opera Eficientemente, el hombre advierte su Unidad por la unidad que opera la memoria sobre los vestigios. De igual manera, la Causa Ejemplar vinculada al Verbo es percibida como *verdad* por la inteligencia, y la Causa Final atribuida al Espíritu Santo será experimentada como *lo bueno* en la voluntad.

Sin embargo, cabe aun preguntar por el modo en que la creatura racional puede alcanzar esos vestigios como tales, y advertir en cierta manera al Infinito en lo finito.

En la sección anterior se indicó que la noción de *impressio* tenía para los autores de la *Summa* una doble función: ella expresaba, por una parte, el efecto de la Causalidad Divina sobre la creación en forma de vestigios, mientras que por otra subrayaba la existencia en el hombre de esas mismas estructuras a modo de esquemas formales. Es por ello que, atendiendo al problema planteado, conviene ahora dedicar unas líneas a este segundo aspecto para comprender mejor el papel de la *imago Dei* en la percepción de los trascendentales.

Como se citó más arriba, para el Halense “las primeras determinaciones del ente son las *primeras impresiones* en la consideración del intelecto: estas son lo *uno*, lo *verdadero* y lo *bueno*”⁸³. Guiado por una gnoseología de raíz aviceniana y agustina, el Maestro Franciscano encontraba en la comunidad de las *impressiones* el natural punto de unión entre lo conocido, el cognoscente y el Creador: las primeras determinaciones del ente, esas que son también *impressiones* o vestigios, hallan en la *imago Dei* una trinidad de potencias acorde, que posee de antemano y también por *impressio* la *aptitud* para percibir esos mismos vestigios. Así, ocupado en el modo en que Dios puede ser nominado, la *Summa Halensis* afirma que “[...] por medio de las *impressiones* de las nociones que están insertadas [*inditae*] en el intelecto, [Dios] es denominado *ens*, *verum* y *bonum*: en efecto, estas nociones del Ente Primero, de la Primera Verdad y del Primer Bien están impresas en nosotros”⁸⁴.

Como se indicó al comienzo de este trabajo, la influencia de Avicena tuvo en este punto una particular relevancia, ya que los

83. ALEJANDRO DE HALES, *SH* I, In1, Tr3, Q1, M1, C1, (n. 72) Respondeo, 113.

84. ALEJANDRO DE HALES, *SH* I, In2, Tr1, Q1, M1, C1, Ar1, (n. 345) Respondeo, 513.

autores de la *Summa* vieron con buenos ojos la idea de una *impressio* que, operando como una estructura formal, permitiera reconocer los vestigios del Creador. De hecho, un planteo filosófico de estas características no parecía lejano al propuesto por el mismo Agustín. Sin embargo, aún cuando la *Summa* adoptó de hecho “casi completamente la teoría del filósofo árabe respecto de los sentidos externos e internos”⁸⁵, no obstante supo reelaborar este pensamiento sobre todo al momento de explicar el conocimiento intelectual, en particular en relación al intelecto agente.

Es conocido que para el filósofo árabe el intelecto humano, poseyendo ciertas estructuras cognitivas, especialmente la de *ser*, absorbe de las sensaciones los universales. Sin embargo, en este proceso la actualidad del universal responde no al intelecto humano particular sino al Intelecto Agente, una entidad separada que es el origen primero de toda intelección. De esta manera, los hombres singulares “no poseen intelectos activos individualizados sino que son guiados hacia el conocimiento por el mismo Intelecto Agente, que trabaja a través de los inteligibles primarios”⁸⁶. Y es aquí donde la *Summa* se aparta de Avicena al sostener que el conocimiento humano “es una función de la propia mente con la ayuda de los trascendentales dados por Dios”⁸⁷.

En efecto, los autores de la *Summa* conservaron la necesidad de ciertas estructuras fundamentales que permitieran no sólo conocer sino también recordar y amar a Dios. Éstas no podían ser ofrecidas como criterios universales por las cosas mismas, dado su estado singular y contingente, sino que eran infundidas directamente por Dios en las potencias que constituyen la *imago*. Es así que los trascendentales en este segundo sentido, es decir en cuanto estructuras que permiten reconocer en el vestigio lo que la causalidad divina ha puesto como participación suya, constituyeron un nuevo tipo de *impressio* que, supuesta la de los vestigios, atendía ahora a la aptitud para su reconocimiento:

85. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 84.

86. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 72.

87. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 87.

[...] debe decirse que el conocimiento de Dios es doble: en acto y en hábito. El conocimiento de Dios en hábito *es impresso en nosotros naturalmente*, ya que existe en nosotros un hábito naturalmente impresso, es decir una *similitud* de la Verdad Primera en el intelecto, con la que puede conocer al mismo ser y el cual no puede ser ignorado por el alma racional⁸⁸.

Lejos de constituir objetos mismos de conocimiento, la presencia de estos *hábitos*, conforme a la antigua sentencia filosófica de que *lo semejante se conoce por lo semejante*⁸⁹, habilitaba el conocimiento *per similitudinem* de aquello que estaba también presente en la creación. Mediante un proceso abstractivo operado por cada intelecto individual sobre la *intentio* presente en la sensibilidad, estos hábitos permitían advertir los trascendentales, habilitando también con ello un camino de perfección humana.

De este modo, y sin caer en un innatismo gnoseológico, el planteo halesiano ni descartaba el conocimiento sensible ni pretendía reemplazarlo mediante una pura actividad intelectual; muy por el contrario, su intención era elevar la sensibilidad a un nivel donde alcanzara, en todo caso, un estatuto científico, es decir un verdadero conocimiento de La Causa. La *impressio* no suplía a lo real sino que era condición de posibilidad para su verdadera percepción; se trataba sólo de un hábito racional innato que el Halense no se privó de llamar, con Agustín, *illuminatio*⁹⁰. En tal sentido, hablando sobre el

88. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr1, Q1, C2, Ar1, (n. 26) Respondeo, 43.

89. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*. Trad. A. Ennis (Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944) I, 2, 405b 15 y I, 4, 410a 24.

90. No es la intención de este trabajo detenerse en este punto, donde los estudiosos han visto aquella relación al intelecto agente, como una posible unión del planteo aristotélico y el agustino. Sea como fuere, puede verse a propósito de este tema E. BETTONI, *op. cit.*, 43: "Solo en un sentido análogo se debe decir que Dios es el intelecto agente: es decir en cuanto crea esta *similitudo* y la une imprimiéndola en nuestro intelecto agente que, en este caso, en relación a la luz divina, lo hace a partir del intelecto posible". También puede verse J. ROHMER, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine. De Alexandre de Halès à Jean Peckam*, "Archives d'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge" 3 (1928) 117. Para este autor, Alejandro sostiene "que el intelecto agente es llamado *agente* no porque sea suficiente para el conocimiento de todas las formas sino porque él está iluminado

modo de conocer los inteligibles a partir de los datos de la sensibilidad, la *Summa Halensis* afirma que “hay un doble modo: uno que parte de lo inferior mediante el sentido y de lo superior mediante *iluminación* o por medio de un principio dado —que es llamado conocimiento innato [*cognitio innata*]—, y otro que es adquirido o subsiguiente al *ens*”⁹¹. Estos hábitos innatos son los que permiten transitar de lo finito a lo infinito “como puentes predispuestos por Dios a través de los cuales el hombre puede cruzar el inmenso abismo metafísico que se hunde entre lo creado y el Creador”⁹².

Estos *puentes*, en todo caso, no constituyen un conocimiento directo o intuitivo de Dios sino sólo una disposición que demanda, para alcanzar su plenitud y reconocer la presencia vestigial trinitaria en la creación, a la misma experiencia sensible: “[...] las nociones impresas nos brindan la disposición para conocer a Dios, pero sólo la observación de las cosas y del espectáculo del universo nos hacen llegar a un conocimiento actual de Dios, hacen fructificar, por así decirlo, dicha disposición”⁹³.

Cabe agregar, además, que la percepción de lo uno, lo verdadero y lo bueno divinos no se restringe solamente al aspecto cognitivo, sino que se extiende a la totalidad de la *imago*, ya que “de hecho esta irradiación divina [—la *impressio*—], no actúa sólo sobre el intelecto sino también sobre la voluntad”⁹⁴. Así, cada dimensión vestigial de Dios encuentra una potencia que en su modo propio la reconoce, donde la voluntad lo alcanzará como Bien que atrae y la memoria como Unidad que unifica.

por Dios, Primer Intelecto Agente, respecto de algunas, y que él resulta así capaz de informar al intelecto posible. [...] no es necesario admitir un intelecto agente separado para todas las formas. Si es necesario para algunas, entonces ese no puede ser otro que Dios. [...] Alejandro lo explica por la analogía tradicional de la luz visual”.

91. ALEJANDRO DE HALES, *SH II*, In4, Tr1, S2, Q3, Ti1, M1, C2, (n. 369), 449.

92. E. BETTONI, *op. cit.*, 79.

93. E. BETTONI, *op. cit.*, 48.

94. E. BETTONI, *op. cit.*, 44.

Conviene notar, finalmente, el particular rol que juega la memoria en el reconocimiento de los trascendentales. Aquí, una vez más, es necesario relevar la influencia agustina:

[...] debe decirse —indica Alejandro— que de una manera hay que juzgar la memoria en el modo que aquí es tomada [...es decir como potencia sensible...] y de otra como es tomada por Agustín en el *De Trinitate*⁹⁵. Allí se considera a la potencia como una memoria en la cual se contienen las especies inteligibles, y aquella potencia pertenece a la *imagen divina*, a la cual sigue la inteligencia como la que vuelve sobre las verdades de las especies inteligibles, produciendo este acto a partir de aquel⁹⁶.

La memoria que conforma la *imago Dei*, a diferencia de la memoria sensible, tiene la función de ser el lugar donde permanecen las *impressiones*, donde radican los hábitos que permiten al intelecto reconocer la verdad y a la voluntad el bien. En esa línea, indica Alejandro que “la memoria innata de la verdad es el principio de la inteligencia y de la voluntad: como se dijo, es la potencia conservativa de la similitud de la Verdad Primera impresa por el acto creador, y es por ello que la memoria se atribuye al Padre, la inteligencia al Hijo y la voluntad al Espíritu Santo”⁹⁷.

La memoria, de esta manera, es el principio de la actividad de la inteligencia y de la voluntad; ella principia, o como ya se había advertido al comienzo de este apartado, opera al modo de la causa eficiente marcando con esa unidad no sólo la unidad de la experiencia psicológica —cosa que también hace— sino además y principalmente, la unidad de la actividad misma de la *imago Dei*: es por ella que la Verdad y el Bien adoptarán en sus descripciones aquel sesgo de indivisión, mencionado al comienzo, que caracteriza a la unidad. La *Suma Halensis* lo propone en los siguientes términos:

95. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* cit., l. X, c. 2, n. 17.

96. ALEJANDRO DE HALES, *SH* II, In4, Tr1, S2, Q3, Ti1, M2, C3, Ar2 (n. 377) Solutio, 456.

97. ALEJANDRO DE HALES, *SH* II, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar7 (n. 342) Respondeo I, 415.

“debe decirse que la *intentio* de *ente* precede naturalmente a la *intentio* de lo uno, y ésta a la de lo verdadero y a la de lo bueno, como ya se demostró; y la *intentio* de lo uno es más absoluta, porque es del ente cuando se lo considera de un modo absoluto, que la *intentio* de lo verdadero y de lo bueno que son del ente comparado”⁹⁸. Quizás esto permita comprender aún más el papel que Alejandro otorga a la memoria como *causa eficiente* generadora de unidad.

3. TRASCENDENTALES Y PERFECCIÓN HUMANA

El sucinto recorrido por el ente y sus primeras determinaciones, como así también el estudio de los tres criterios presentados por Alejandro para distinguirlas entre sí, ha permitido relevar diversas influencias y las particulares elaboraciones que llevaron adelante los autores de la *Summa* en torno al tema. Sin embargo, un aspecto que conviene atender sobre el final de este trabajo para calibrar de un modo más preciso las ideas propuestas es el del sentido o intencionalidad del texto analizado.

La *Summa Halensis* ofrece en su inicio un breve tratado introductorio donde plantea el estatuto epistémico de la teología: “el principal objetivo de la *Introducción* es conceptualizar cómo la teología (que aquí es sinónimo de *Sagrada Escritura* o *Sacra Doctrina*), puede ser pensada en términos de *ciencia*”⁹⁹. En su particular mirada, el texto demarcará con precisión los alcances de esta singular *episteme*:

La teología, que perfecciona al alma según la afección, moviendo al bien por el principio del temor y del amor, *proprie et principaliter est sapientia*. La Filosofía Primera, que es la teología de los filósofos, que se ocupa de la Causa de las causas, como perfecciona al conocimiento según el camino del arte y del razonamiento, se dice que es menos propiamente una sabiduría.

98. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, In1, Tr3, Q1, M1, C2 (n. 73) Ad objecta IV, 116.

99. O. BYCHKOV, *The Nature of Theology in Duns Scotus and his Franciscan Predecessors*, “Franciscan Studies” 66 (2008) 16.

[...] Por esto, debe decirse que la doctrina de la Teología es una *sapientia ut sapientia*; la Filosofía Primera, por otra parte, que es el conocimiento de las primeras causas que son la bondad, la sabiduría y el poder, es una *sapientia ut scientia* [...] ¹⁰⁰.

Puesto en el comienzo de la *Summa*, el texto citado advierte que el tratamiento de los temas que aparecerán en los sucesivos asumirá una mirada teológica. Como observa Lázaro Pulido, esta perspectiva “atiende a la verdad como Verdad (increada o necesaria) y como Bien, a la Verdad como Misterio, algo que la filosofía primera no puede nunca atender. La *Summa Halensis* asimila ciertamente la búsqueda de la verdad en sus formas platónica y aristotélica, las defiende y las acepta, lo que no hace es confundirlas” ¹⁰¹. La filosofía, sin ser denostada, como ha podido apreciarse, queda ahora implicada en una óptica más amplia, la teológica, que posicionándose en la Trinidad involucra “por disposición de la divina sabiduría a la instrucción del alma en aquellas cosas que pertenecen a la *salvación*” ¹⁰².

Ahora bien, esta perspectiva no puede ser ajena al tratamiento de los trascendentales. En efecto, aun cuando parezca que se trata de un tema estrictamente filosófico, es preciso notar que la *Summa Halensis* lo ha desarrollado dentro de una óptica que, partiendo desde la fe, involucra a la salvación humana.

Si se atiende a los criterios de distinción entre trascendentales analizados en este trabajo, se podrá apreciar que el primero de ellos, es decir aquél que buscaba establecer las diferencias de los trascendentales en las cosas mismas, presentó un cariz más filosófico. El camino de la negación, cuyas raíces filosóficas fueron examinadas, continuaba un dispositivo intelectual ya ensayado por la antigüedad que tendría importantes desarrollos en el siglo XIII.

Sin embargo, al considerar los dos criterios restantes, el camino se tornó esencialmente teológico y con ello soteriológico. Basta recordar que el segundo de los tres análisis abordados se apoyaba

100. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, Tr. Intr., Q1, C1 (n. 1) Solutio, 2.

101. M. LÁZARO PULIDO, *El amor a la verdad en la escuela franciscana (Siglo XIII)*, “Pensamiento” 69/259 (2013) 357.

102. ALEJANDRO DE HALES, *SH I*, Tr. Intr., Q1, C4, Ar1 (n. 4) Respondeo, 8.

directamente en la existencia de un *Dios Trinitario* —algo cuyo sustento no puede venir sino de la fe en la Revelación— el Cual, operando como Causa Creadora, justificaba la presencia de las *impressiones* o *vestigios* en las cosas. Pero no sólo eso, sino que además dicha acción se prolongaba produciendo también la *impressiones* en el hombre, más aún, en aquello que lo constituía como tal, es decir en su particular característica de ser *imago Dei*. Allí la *Summa* no dudó en radicar aquellas estructuras *impresas* que permiten reconocer los vestigios creados. Es por ello que, como subraya Aertsen, “la fundación trinitaria de los trascendentales en la triple causalidad creativa es constitutiva para los otros dos órdenes”¹⁰³. Más aún, esta instauración permite sostener también que el *Doctor Irrefragabilis* quiere no sólo dar un Principio Unitario a todos los trascendentales sino que con ello también pretende subrayar la implicancia de los tres criterios, o si se quiere, la insuficiencia de cada uno por separado.

A partir de ello, y atendiendo ahora al tercer criterio de distinción, se analizó la lógica propia de la salvación respecto de las tres potencias que integran la *imago Dei*: la memoria, la inteligencia y la voluntad, siendo depositarias respectivamente de las *impressiones* de la unidad, verdad y bondad, tienen un principio dinámico que está llamado a plenificarse en el reconocimiento de los trascendentales como facetas divinas. Como se observó oportunamente, “la *imago* no se dice en virtud de cualquier trinidad de potencias sino sólo según aquella que *recuerda, entiende y ama a Dios*”¹⁰⁴. El ejercicio de estas potencias sobre tal Objeto, en el modo que se acaba de indicar, permite al hombre *imaginar a Dios*, alcanzando de esta manera la semejanza que es posible a su condición de creatura racional, y con ello la salvación misma. Como ha destacado Schumacher, “cuando las cosas de este mundo desaparezcan, los trascendentales, que actualmente nos permiten conseguir una directa aunque limitada visión de Dios a través de las creaturas, nos posibilitarán ganar una visión directa de Dios mismo”¹⁰⁵.

103. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit., 47.

104. ALEJANDRO DE HALES, *SH II*, In4, Tr1, S1, Q3, Ti1, C5, Ar5 (n. 340) Ad obiecta 1, 413. La cursiva es nuestra.

105. L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology* cit., 89.

De esta manera, quien ejerza la *imago*, quien viva advirtiendo la unidad del Padre, la Verdad del Hijo y el Bien del Espíritu Santo, realizará la *sapientia ut sapientia*. Ese hombre gozará de una viva y verdadera percepción —una que será analogada por la *Summa* a la del gusto más que a la de la vista¹⁰⁶— tanto de sí, cuanto del universo y de Dios, pues dicha percepción habrá nacido de Dios y en Él terminará.

Puede concluirse entonces que los trascendentales *unum, verum* y *bonum*, no aparecen al universo de la *Summa Halensis* como realidades puramente metafísicas, sino principalmente como *impressiones* de la Trinidad cuyo reconocimiento y realización práctica-poiética constituye la posibilidad de una *teletización* humana, abriendo así un singular camino soteriológico para el hombre.

REFERENCIAS

- J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas* (E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1996).
- J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Phillip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Brill, Leiden-Boston, 2012).
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, trad. A. Custodio Vega (BAC, Madrid, 1991).
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, trad. T. Calvo Madrid (BAC, Madrid, 1995).
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, trad. L. Arias (BAC, Madrid, 1985).
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De Vera Religione*, trad. V. Capánaga (BAC, Madrid, 1975).
- ALBERTO MAGNO, *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, en P. SIMON (ed.), *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXXVII/1 (Editio Coloniensis, Münster, 1972).

106. Esta indicación hace referencia a la derivación etimológica de *sapientia* a partir de *sapere*. Con ello se busca indicar el gozo de un conocimiento que trasciende al de la misma verdad implicándolo. Es lo que se advirtió más arriba como la bondad de la verdad.

- ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* (Quaracchi, Florentiae, 1951).
- ALEJANDRO DE HALES, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa theologica* (SH), 4 vols (Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1924-48).
- ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, trad. M. Candel Sanmartín (Gredos, Madrid, 1995).
- ARISTÓTELES, *De Anima*, trad. A. Ennis (Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944).
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. V. García Yebra (Gredos, Madrid, 1990).
- AVICENA, *Metafísica. La scienza delle cose divine*, O. LIZZINI, P. PORRO (eds.) (Bompiani, Milano, 2002).
- A. BERTOLACCI, *Reading Aristotle with Avicenna. On the Reception of the Philosophia Prima in the Summa Halensis*, en L. SCHUMACHER (ed.), *The Summa Halensis* (De Gruyter, Berlin/Boston, 2020) 135-154.
- A. BERTOLACCI, *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb Al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Brill, Leiden-Boston, 2006).
- E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)* (CEDAM, Padova, 1950).
- Ph. BOEHNER, *The System Of Metaphysics Of Alexander Of Hales*, "Franciscan Studies. New Series" 5/4 (1945) 366-414.
- O. BYCHKOV, *The Nature of Theology in Duns Scotus and his Franciscan Predecessors*, "Franciscan Studies" 66 (2008) 5-62.
- E. DE BRUYNE, *Estudios de Estética Medieval. III. El siglo XIII*, trad. Fr. Armando Suárez (Gredos, Madrid, 1958).
- DIONISIO AREOPAGITA, *Los Nombres Divinos*, trad. Pablo Cavallero (Losada, Buenos Aires, 2007).
- V. DOUCET, *The History of the Problem of the Authenticity of the Summa*, "Franciscan Studies" 7/3 (1947) 274-312.
- FELIPE EL CANCELLER, *Summa de Bono*, N. WICKI (ed.) (Francke, Berne, 1985).

- E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982).
- I. GORLANI, *La conoscenza naturale di Dio secondo la Somma Teologica di Alessandro d'Hales* (Vita e Pensiero, Milano, 1933).
- S. M. KOPF, L. SCHUMACHER, *A Guide to citing the Summa Halensis*, en L. SCHUMACHER (ed.), *The Summa Halensis* (De Gruyter, Berlin-Boston, 2020) IX-X.
- A. LASHERAS PRESAS, *El pulchrum como trascendental del esse en el comentario al De Divinis Nominibus y en la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino*, thesis ad Doctoratum in Philosophia (Roma, 2003).
- M. LÁZARO PULIDO, *El amor a la verdad en la escuela franciscana (Siglo XIII)*, "Pensamiento" 69/259 (2013) 351-367.
- J. A. MERINO, F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Manual de Teología Franciscana* (BAC, Madrid, 2003).
- P. MOYA CAÑAS, *Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino*, "Veritas" 28 (2013) 113-131.
- P. MOYA CAÑAS, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000).
- J. ROHMER, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine. De Alexandre de Halès à Jean Peckam*, "Archives d'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Âge" 3 (1928) 105-184.
- L. SCHUMACHER, *Early Franciscan Theology. Between Authority and Innovation* (Cambridge University Press, Cambridge, 2019).
- L. SCHUMACHER, *The De anima Tradition in Early Franciscan Thought. A Case Study in Avicenna's Reception*, en L. SCHUMACHER (ed.), *The Summa Halensis* (De Gruyter, Berlin-Boston, 2020) 155-169.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, E. ALARCÓN (ed.) (Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, E. ALARCÓN (ed.) (Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).
- TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententias*, E. ALARCÓN (ed.) (Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).

TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, E. ALARCÓN (ed.) (Pompaelone, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000).

ULRICO DE ESTRASBURGO, *Summa de Bono. T IV*, en A. DE LIBERA (ed.), *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii* (Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1987).