

El primer Quodlibeto de Santiago de Viterbo, O. S. A.

Con la publicación del primer Quodlibeto de Santiago de Viterbo¹ se ha hecho, al fin, realidad lo que, para los entendidos en historia de la Escolástica, era algo inexplicable. Ya en otra ocasión aludíamos a una especie de queja del insigne jesuita P. Pelster, al manifestarnos personalmente sus deseos de que las obras de Santiago de Viterbo no continuasen permaneciendo en el anonimato y oscuridad del campo de los manuscritos medievales. Hoy, gracias al P. Eelcko Ypma, podemos contar con un volumen, dentro del *Corpus Scriptorum Augustinianorum*, dedicado íntegramente a la publicación del primer Quodlibeto.

En la introducción a este volumen, que hace el mismo P. Ypma, después de señalarnos los datos más principales de la vida de este escolástico, va detallando todo lo que se refiere a la existencia, lugares donde se encuentran, relaciones entre las redacciones de los diversos textos, cuestiones que han sido objeto de estudio y aspectos redaccionales de los treinta manuscritos que, esparcidos por toda Europa, contienen las cuestiones controvertidas que constituyen los cuatro Quodlibetos escritos por este autor.

Por habernos ocupado personalmente de las cuestiones I, IV, VII, VIII, XII y XIII, entre las veintidós que constituyen el primer Quodlibeto², podemos suscribir totalmente lo que en la misma Introducción nos dice el P. Ypma acerca de la *postura doctrinal* de Santiago de Viterbo frente a los demás filósofos, marcada generalmente por la prudencia; de la *precisión* y fidelidad en las citas abundantes que hace de San Agustín así como también de otros autores paganos y cristianos, filósofos o teólogos, que pasaban entonces por auténticas autoridades; de su *amplia erudición*, que dice mucho en pro de la dedicación de muchas horas consagradas al estudio, a base de cuidadosa y abundante biblioteca que le facilitaba grandemente la consulta de las fuentes. Curioso es el detalle que nos suministra el P. Ypma (Introduc., p. XXIV) acerca de la repugnancia de Santiago

¹ *Jacobi de Viterbio, O. E. S. A., disputatio prima de QUOLIBET, quam edendam curavit Dr. EELCKO YPMA eiusdem Ordinis, Romae 1968.*

² CASADO, F., "El pensamiento filosófico del beato Santiago de Viterbo": *La Ciudad de Dios*, 163 (1951) 437-454; 164 (1952) 301-331; 165 (1953) 103-144, 283-302, 489-500.

de Viterbo a desprenderse de esa biblioteca personal que para él fue un precioso instrumento de trabajo. Hemos podido asimismo comprobar esa amplia erudición y recurso a las fuentes, que se revela en lo exhaustivo de la exposición que hace de todas las opiniones, cuando se relacionan con el punto en discusión que es objeto de cada una de las cuestiones. Bien es verdad que, no tratándose de «autoridades» en la materia, se limita con frecuencia a nombrar a los autores con las palabras «quidam», «alii», etc. En estos casos le interesaba más la solución de los problemas que las personas que hubieran defendido las posturas contrarias. Eso sí, la deferencia y el respeto a sus opiniones, así como una prudente reserva al decidirse por las propias, acompañan siempre su enfrentamiento con los demás. Véase este ejemplo: «Et hoc ad praesens mihi magis videtur, *sine praeiudicio et cum reverentia alterius opinionis, nec temere et pertinaciter hoc asserendo, sed sobrie et cum formidine pronuntiando*, quod utique observandum praecipue videtur in hac quaestione et similibus humanam intelligentiam excedentibus. In quibus aliqua ignorare venialis est infirmitas; praesumptuose autem asserere damnabilis est temeritas...»³. Mucho tenemos que aprender sin duda de estas hombres de auténtica inteligencia y a la vez no desprovistos de virtud, que nos echan en cara nuestra estúpida intransigencia intelectual, fruto, a su vez, de no poco orgullo y de sobrada estimación de nuestro no muy abundante valer intelectual.

Al final de la Introducción el P. Ypma expresa su deseo de que la publicación de este primer volumen pueda contribuir a un mayor conocimiento del pensamiento doctrinal de Santiago de Viterbo y de su papel en el desarrollo de la postura filosófica de los Agustinos de los siglos xiv y xv. Sobre lo primero no cabe la menor duda ya que lo simplemente manuscrito suele estar limitado al pequeño grupo de los investigadores; sobre lo segundo podemos decir también algo en concreto: en otro lugar hemos afirmado que Santiago de Viterbo, segundo de a bordo en la escuela agustiniana después de su fundador Egidio Romano, es el primero que, dentro del agustinismo medieval, tiene una postura netamente agustiniana en tesis características del Agustín filósofo. Pues bien, en este primer Quodlibeto tenemos unos cuantos ejemplos de esta postura, como veremos a continuación.

CONTENIDO DOCTRINAL DEL PRIMER QUODLIBETO

Podemos decir que, en general, la casi totalidad de las cuestiones en él contenidas son cuestiones filosóficas; solamente las seis últimas se refieren a temas teológico-morales y éstas son tratadas brevemente y con superficialidad.

³ *Quodl. I, q. 2, núms. 75-80, Utrum Deus possit facere species infinitas.*

I.—CUESTIONES DE METAFÍSICA Y TEODICEA.

a) *Sobre el concepto objetivo de ser y su analogía (Q. 2).*—Es lamentable que consideremos hoy como trasnochadas cuestiones que los escolásticos tuvieron por fundamentales y que realmente son de importancia. Cuando vemos que hoy la ciencia y la técnica van arrinconando al Dios paternalista y considerado como comodín para la explicación de los acontecimientos buenos y malos que se suceden en el mundo, los modernos se esfuerzan, y con razón, por devolver ese Dios al mundo de la ciencia que lo ha rechazado presentándole como siéndolo todo: el Dios horizontal como contraposición al Dios vertical y personal de los antepasados. Pero quizás, a veces, éstos no se dan cuenta de que hay que tener cuidado para no llegar a un humanismo ateo. Pues bien, desde una concepción racional, solamente si nuestros conceptos sobre el ser en todas sus variantes, aplicados a Dios y a las criaturas, tienen un significado analógico, o sea, diverso y con una distancia infinita a pesar de toda la relación íntima existente entre la verticalidad y la horizontalidad de Dios, se salvará nuestra concepción de la humanidad del panteísmo o del humanismo ateo. Y no se olvide que es precisamente por estos dos caminos por donde discurren ya o van a enfocarse las filosofías teóricas y prácticas de gran parte de los hombres de un próximo futuro. Esta cuestión de tanta trascendencia la resolvían los escolásticos ahondando en el concepto de ser que, mirando a su objetividad, no puede ser unívoco a Dios y a las criaturas sino diverso a pesar de todas las conveniencias entre ellos. Esto es precisamente lo que constituye el objeto de la q. 2. Es también esta cuestión donde, siglos antes del *De nominum analogia* de Cayetano, Santiago de Viterbo nos presenta una clasificación perfecta de las diversas maneras de atribución de la significación de un concepto a diversos sujetos y, a la vez, una buena clasificación de la analogía que, andando el tiempo, había de ser toda la razón de ser de la obra de Cayetano antes citada. Dicha clasificación es la que se inserta en el cuadro de la página siguiente:

A semejanza de como Santo Tomás había entendido en la Suma Teológica la analogía existente entre Dios y las criaturas, en esta cuestión Santiago de Viterbo insiste en la analogía de atribución al aplicar el concepto de ser a estos dos sujetos. Sin duda tanto el doctor Angélico como el Viterbiense deseaban hacer hincapié en la distancia infinita existente entre el ser de Dios y el ser-no-ser de las criaturas y en la absoluta dependencia del segundo respecto del primero.

b) *Sobre la tan discutida distinción entre la esencia y la existencia (Q. 4).*—En otro lugar nos hemos ocupado extensamente de este punto. La conclusión a que allí llegamos fue ésta: Santiago de Viterbo no acepta totalmente la postura de Egidio Romano, que ha sido considerado en la historia de la filosofía como el abanderado de la distinción real; otra cuestión es si Santiago de Viterbo no adm-

Conveniencia ...	}	Sólo en el nombre	<i>Equivocación.</i>		
		}	De semejanza y conformidad esencial ...	<i>Univocación.</i>	
			De atribución según un "antes" y un "después"	<i>Analogía de atribución.</i>	
			}	En el nombre y en lo significado por él, pero con conveniencia	<i>Analogía de proporcionalidad propia.</i>
				De proporcionalidad propia	
		Según un sentido trasladado y con semejanza proporcional.	<i>Analogía de proporcionalidad metafórica.</i>		

tió una distinción real. En efecto, nos preguntábamos entonces si no cabría pensar que nuestro autor temió que la postura egidiana pudiera ser entendida como de hecho después se la han atribuido, o sea, urgiendo la distinción entre la esencia y la existencia hasta identificarlas con «dos realidades» (*tamquam res et res*). Así el P. Hocedez⁴ y últimamente el mismo Zubiri que no duda en escribir: «Pero una cosa es decir que estos dos aspectos son distintos como aspectos, otra que sean dos momentos *físicamente* distintos *tamquam res et res*, como diría Egidio Romano»⁵. El subrayado del «físicamente» en este texto de Zubiri es nuestro, y hacemos hincapié en esta palabra porque precisamente es esto lo que creemos que Santiago de Viterbo ha querido evitar; no es en un orden físico donde hay que encontrar una distinción real que exigiera dos realidades existenciales, sino en un orden metafísico en el que la esencia es considerada como realidad en directo, la existencia, en cambio, en oblicuo. Zubiri vuelve a insistir en la misma página: «... no hay distinción ni composición «real», esto es, *física*, entre esencia y existencia». Pensamos de nuevo que esta distinción o composición *física* es precisamente lo que Santiago de Viterbo quiere dejar a un lado cuando se resiste a admitir una distinción real al estilo de Egidio, es decir, como siendo la existencia un «*superadditum essentiae*»⁶. Sin embargo, nuestro escolástico mantendrá su distinción real

⁴ HOCEDEZ, E., *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*. (Texte précédé d'une introduction historique et critique), Louvain 1930.

⁵ ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Madrid 1962, 471.

⁶ Otro ejemplo de la prudencia que le caracterizaba lo tenemos aquí cuando se enfrenta con la opinión contraria a la suya; nos dice así: "Et licet non videatur esse aliquid cogens ad ponendum huiusmodi esse, *negari tamen aut improbari non debet tamquam aliquid falsum aut impossibile, praecipue cum excellentes doctores hoc posuerint, qui nobis multorum bonorum causa fuerunt et ad quorum*

frente a Enrique de Gante que abiertamente la negaba. En fin, nos atreveríamos a decir que Santiago de Viterbo fue el primero que puso en guardia contra esa interpretación exagerada de la postura de Egidio que, andando el tiempo, ha quedado definitivamente fuera de lugar ⁷.

c) *Sobre la relación existente entre la creación y la conservación (Q. 3).*— Como acostumbra, si le es posible, en todo su quehacer expositivo, Santiago de Viterbo parte en esta cuestión de unas palabras que encuentra en Agustín ⁸ en las que el Santo identifica en cuanto a los efectos la potencia divina «fabricatoria» y la creadora, ya que en el caso de que la primera le fuera sustraída a las cosas existentes, éstas quedarían reducidas a la nada, como si no hubieran sido creadas. Pasa luego a razonar la cuestión. A las objeciones que suelen oponerse a la tesis de que la conservación no sea otra cosa que una creación continuada responde distinguiendo entre lo que es esencial y accidental en las criaturas consideradas como término de la creación y de la conservación. Es esencial en la criatura la nada radical de la misma, en lo cual coincide la realidad tanto como término de la una como de la otra de las acciones divinas. La creación se opone a la nada de la criatura haciéndola participante del ser; la conservación se opone también a la nada de la criatura impidiéndola quedar reducida a una negación del ser. La nada es lo *absoluto* en la criatura tanto respecto de la creación como de la conservación, y según esto no se distinguen la una de la otra. En cambio si consideramos *lo relativo* de la realidad creada o conservada respecto de esas dos acciones de Dios sobre ella, lo cual es *algo accidental*, entonces podemos hablar de una distinción entre creación y conservación. Y esto accidental es lo siguiente: la *instantaneidad* del ser recibido (creación), la *temporalidad sucesiva* del ser participado (conservación); el *comienzo* del ser recibido (creación), la *permanencia* del ser que comenzó con la creación (conservación); la *unicidad* del acto que origina primariamente al ser de la criatura (creación), la *pluralidad*, por decirlo así, del acto que se continúa por razón del influjo de la causa creadora sobre la realidad creada (conservación). Resumiendo: la distinción entre la creación y la conservación es más bien por una relación distinta entre la realidad de la criatura y el acto creativo o conservativo de Dios; en el primer caso las criaturas participan *inicialmente* ese ser; en el segundo caso lo participan recibiendo la *continuación* de ese mismo ser antes recibido, pero que, debido a su contingencia radical o deleznable, es el mismo en los dos casos con la misma característica de dependencia existencial absoluta respecto de Dios.

altissimum intellectum, quem de hoc et multis aliis pulchris theorematibus habuerunt, ego et multi similes ascendere ac pervenire non sumus idonei" (Q. 4, números 375-385).

⁷ SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturast*, Salamanca 1948.

⁸ *De Civ. Dei*, XII, 26.

d) *Variedad de seres creados* (Q. 2).—La variedad de criaturas que pudieran ser objeto del acto creativo de Dios es considerada por Santiago de Viterbo atendiendo a dos extremos: Dios, por un lado, y lo que los escolásticos llamaron materia prima, por otro. Mirando a Dios, infinito en perfección y, por lo mismo, indefinidamente imitable, no se puede poner término a la variedad de las criaturas que podrían ser reflejo de las perfecciones de Dios. Es decir, en realidad el número de posibles es infinito. Vistas, en cambio, las cosas desde la materia prima, condición radical de cualquier cosa material, entonces, nos dice, habría un límite como perfección inferior más allá del cual sería imposible el descenso.

II.—CUESTIONES DE PSICOLOGÍA,

Es en estas cuestiones donde encontramos ejemplos de ese agustinismo profesado por Santiago de Viterbo al que hemos hecho alusión anteriormente.

a) *Sobre la teoría del conocimiento* (QQ. 12 y 7).—La teoría agustiniana, denominada hoy «memoria Dei», que defiende la existencia de un innatismo nocional, encuentra un eco bastante unánime a partir de Santiago de Viterbo. En nuestro autor ya no habrá lugar para un entendimiento agente como facultad distinta del paciente (q. 12). No se recata de afirmar que Aristóteles es lo suficientemente oscuro como para que no podamos apoyarnos en él al admitir la teoría de las dos potencias intelectivas. Consideramos de un valor excepcional esta cuestión 12 por sostener en ella su opinión contra sus maestros Tomás y Egidio a los que atribuye la postura contraria; no precisamente por ser contrario a ellos sino porque para ponerse en esa postura, dada la veneración que tenía de los mismos, ha tenido que hacerlo por razones que le parecieron lo suficientemente válidas. Al negar el entendimiento agente, inventado para la desmaterialización del fantasma, se ve obligado Santiago de Viterbo a situarse en la línea del innatismo agustiniano. El fantasma no ofrecerá ya, como en el caso de la abstracción, un objeto que haya que depurar o iluminar, sino un objeto, cuya posesión inicial por los sentidos excitará, mediante una especie de repercusión, lo nocional innato del entendimiento, de modo que éste entienda universalmente lo que de suyo ha sido presentado como concreto y singular. De lleno, pues, se encuentra en el innatismo agustiniano, aunque otra cosa sea si deba equipararse a Agustín en el mecanismo de la intelección. Ese innatismo nocional lo traduce Santiago de Viterbo por lo que él denomina «idoneidades» innatas, que responden interiormente a la diversidad de realidades externas y para toda clase de ellas (q. 7).

Creo que podamos ver también una especie de alusión a lo que después se ha denominado también «memoria sui» en las cuestiones 13 y 14 al hacer una apli-

cación del innatismo al conocimiento que el alma tiene de sí misma y que se verifica mediante la presencialidad habitual que ella tiene a sí misma: «Sibi secundum substantiam praesens est, et ipsa est cognoscens et cognitum simul» (q. 14, número 185). Nos advierte, sin embargo, que este conocimiento que el alma tiene de sí es de alguna manera mediato, ya que se necesita, por razón de la unión del alma con el cuerpo, que el conocimiento empiece por los sentidos para que, al actuar el alma y verificarse un cualquier acto de conocimiento, en este acto pueda captarse el alma funcionalmente primero y por reflexión perfecta después⁹. Sucesivas comparaciones con el conocimiento que el alma va teniendo de lo corporal la llevarán a un conocimiento más perfecto de sí misma¹⁰.

b) *Sobre la moción libre de la voluntad* (Q. 7).—El innatismo nocional en el conocimiento tiene un paralelo en la voluntad. El «pondus» del alma respecto de la felicidad, a la que naturalmente se tiende, se concretiza en el innatismo que pudiéramos denominar «afeccional», valga la palabra por analogía con el «nocional» del entendimiento. Estas «affectiones» que él llama también «quid incompletum respectu actus volendi», son los principios de la moción «formal» de la voluntad, moción que es distinta de la moción «eficiente» general recibida de Dios, y explicarían asimismo la libertad de la voluntad. Quizás nos equivoquemos, pero bien pudiera ser que encontráramos aquí una especie de antecesor del famoso «acto virtual» suareziano posterior¹¹.

c) *Sobre la esencia de la felicidad como posesión del bien por parte de la voluntad* (Q. 8).—He aquí otra de las conclusiones netamente agustinianas; se ha conocido como cuestión sobre la primacía de la voluntad sobre el entendimiento. Santiago de Viterbo no la soslaya sino que se enfrenta abierta y decididamente con ella. Tanto es así que comienza inmediatamente con la tesis esgrimida por los contrarios (primacía del entendimiento sobre la voluntad) demostrando un perfecto conocimiento de las razones con que la demuestran y que él concreta en seis, afir-

⁹ "...per aliquid aliud ab ipsa cognitum ducitur in cognitionem sui actus, cum percipit se cognoscere illud. Per cognitionem vero actus ducitur in cognitionem quia est, quae est cognitio indistincta et imperfecta. Quia enim percipit se cognoscere, arguit et se esse" (q. 14, núm. 105).

¹⁰ "In statu tamen huius vitae non potest ad plenum assequi hanc cognitionem, ut perfecte cognoscat quid ipsa est, et maxime, ut est substantia spiritualis, nata secundum se subsistere".

"Magis autem potest cognosci quid est per comparationem ad corpus quod perficit et informat" (Ib. núm. 110).

¹¹ "Et secundum hoc, distinctio supra posita quae a quibusdam assignatur, scilicet de hoc quod est esse actu formaliter vel virtualiter, potest trahi ad bonum intellectum, ut non intelligatur per esse virtualiter esse in actu secundum eminentiorem rationem. Sic enim proculdubio huiusmodi distinctio non conveniret in proposito... Sed intelligatur per esse actu virtualiter, esse actu incomplete et secundum idoneitatem et aptitudinem quamdam" (q. 7, núm. 670-675).

mándose en todas ellas la excelencia y dignidad del entendimiento sobre la voluntad y concluyendo que la felicidad consistirá en el acto del entendimiento como potencia más excelente. Pero Santiago de Viterbo se decide por la sentencia contraria, y lo hace primero positivamente demostrando que hablar de felicidad equivale, en lo más esencial, a hablar de posesión del bien por medio de la voluntad. Es cierto que el entendimiento posee primero ese bien bajo el aspecto de verdad, pero esta posesión de la verdad como bien es solamente material: «*licet enim per actum intellectus attingatur res quae est finis, non tamen sub ratione finis*». Y la razón es que el objeto de la felicidad «*sub ratione finis*» lo es solamente el bien que es precisamente el objeto de la voluntad: «*A sola autem voluntate attingitur sub ratione finis*»¹². Esta consideración está íntimamente ligada a la afirmación de que el entendimiento no es lo que ennoblece al hombre, sino la voluntad. El hombre bueno es el de buen corazón, no el de buena inteligencia. Una felicidad del hombre no se entiende sin una identificación con Dios. A la misma conclusión llegará rebatiendo todas y cada una de las razones de los adversarios.

Resta en la parte psicológica una pequeña cuestión de cuatro páginas (Q. 11) en la que defiende la incorruptibilidad del alma basándose en su naturaleza intelectual. A causa de esta naturaleza intelectual por la que tanto se asemeja a Dios, le conviene parecerse o él en la incorruptibilidad ya que los seres que menos se acercan a Dios en naturaleza son esencialmente mutables en todos sus aspectos, como lo son las cosas materiales. Por otra parte la operación intelectual se caracteriza por la fijación o conversión de lo que es una verdad de hecho, temporalmente existencial, en una verdad de razón, no sujeta a cambio. Ahora bien, la operación sigue al ser; luego el alma no puede ser de naturaleza corruptible. A la misma conclusión llega partiendo de la simplicidad del alma que, a su vez queda afirmada por razón de la reflexión perfecta que el alma es capaz de hacer sobre sí misma (n.º 75),

III.—OTRAS CUESTIONES.

Por tratarse de cuestiones de menor importancia, sea por demasiado teóricas o por la reducida extensión que tienen en el Quodlibeto, nos limitaremos únicamente a hacer mención de ellas. Así, por ejemplo la cuestión 9, *Utrum sit unum aevum omnium aeviternorum*; la cuestión 10, *Utrum angeli moveant corpora per intellectum et voluntatem solum*; la cuestión 15, *Utrum in corpore humano sit pars minima secundum speciem*; la cuestión 16, *Utrum felicior sit mulier nupta quam virgo nuptura*; la cuestión 17, *Utrum Papa possit absolvere aliquem absque restitutione*, cuestión cuya solución está relacionada con la otra de la potestad tempo-

¹² Q. 8, núm. 220.

ral del Papa. Se encuentran en esta cuestión ciertas ideas sobre el aspecto jurisdiccional del Papa sobre los príncipes temporales. Así, por ejemplo, cuando nos dice sobre el origen del poder temporal: «Utraque potestas est a Deo, immediate quidem secundum quod convenit Papae, qui utramque habet ex institutione divina; secundum vero convenit regibus, est a Deo, mediante Papa; ad quem pertinet saeculares principes et instituere et iudicare, ut supra dictum est». Ideas, como se ve, muy de otros tiempos. Las restantes cuestiones, desde la 18 a la 22 son cortitas, versando: sobre la ilicitud de confesarse, aun in artículo mortis, con un excomulgado vitando; sobre la no necesidad de cumplir de nuevo íntegramente una penitencia cumplida en parte e interrumpida por un nuevo pecado mortal; sobre la obligación de restituir en la cooperación con usureros; sobre la identidad numérica del hombre antes y después de la resurrección en el caso de no recibir el alma la misma materia antes tenida; finalmente, sobre si la resurrección se verificará en el mismo lugar donde se encuentre el hombre sepultado. En todas estas cuestiones últimas, más que llamamos la atención, no sobre soluciones de suyo prácticamente imposibles de dar, sino sobre la agilidad con que se mueve entre los distingos que es necesario hacer para poder decidirse por una u otra parte y que justifican el título con que, entre otros, le denominaron en aquellos tiempos de *Doctor ingeniosus y speculativus*.

F. CASADO.