

JUAN FERNANDO SELLÉS

DIETRICH DE FREIBERG

(TEODORICO EL TEUTÓNICO)
(1250-1310/20)

CLAVES FILOSÓFICAS
DE UN MAESTRO MEDIEVAL OLVIDADO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA-2663-2011
Pamplona

Nº 238: Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (1250-1310/20)*
(*Teodorico el Teutónico*). *Claves filosóficas*
de un maestro medieval olvidado

© 2011. Juan Fernando Sellés

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>
E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5	
I. SEMEJANZA BIO-BIBLIOGRÁFICA		
1. El autor	13	
2. ¿Tradicón u originalidad?	15	
3. El estilo.....	18	
II. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO		
1. El intelecto agente	21	
2. Cuatro tipos de entes concepcionales	31	
3. El conocimiento del alma separada	33	
4. Ciencia, filosofía y teología	35	
5. El conocimiento sensible	37	
III. METAFÍSICA		
1. Cuatro tipos de entes reales.....	39	
2. El lugar de los cuatro tipos de entes	42	
3. La negación de la distinción real <i>essentia-esse</i>	44	
4. La distinción entre el ‘ens’ y el ‘quid’	48	
5. El <i>esse</i>	50	
IV. ANTROPOLOGÍA		51
1. La persona es la intimidad humana	51	
2. Las potencias y los hábitos	53	
3. El intelecto posible como potencia.....	57	
4. El cuerpo humano.....	60	

5. La vida <i>post mortem</i>	61
V. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA	65
1. Sustancia y accidentes	65
2. Los contrarios	70
3. La cosmología.....	74
4. Los fenómenos físicos	78
5. El tiempo	81
COROLARIO.....	85
BIBLIOGRAFÍA	
1. Obras de Teodorico de Freiberg	87
2. Escritos sobre Teodorico de Freiberg.....	90

INTRODUCCIÓN

No hace mucho descubrí la filosofía de Dietrich von Freiberg (autor alemán nacido en Sajonia hacia 1250) buscando bibliografía acerca del *intelecto agente*, tema en el que me he ocupado en un proyecto de investigación con el que he podido estudiar varios centenares de autores a lo largo de la entera historia de la filosofía, desde su descubrimiento por parte de Aristóteles, hasta nuestros días. Esas pesquisas me llevaron a topar con tres obras del maestro teutónico: *De visione beatifica*, *De intellectu et intelligibili* y *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectui*. Para mí, conocer la opinión de Dietrich sobre el intelecto agente supuso una grata sorpresa, pues –como sostengo en el primer trabajo que es fruto de dicho proyecto¹–, es el autor que más ha profundizado y acertado en dicho tema a lo largo de la historia, el asunto supremo de la teoría del conocimiento humano.

Sobre el intelecto agente son conocidas las opiniones de célebres comentaristas aristotélicos que han hecho escuela a lo largo de los siglos (Alejandro de Afrodisia, Avicena, Averroes, Alberto Magno, Tomás de Aquino, San Buenaventura, Siger de Brabante, Escoto, Ockham, Suárez, Báñez, etc.), e incluso –aunque para especialistas– las de otros que, sin formar escuela, han tenido cierta repercusión posterior (Simplicio, Temistio, Filopón, Al-Kindi, Al-Farabí Godofredo de Fontaines, Durando, Gil de Roma, Enrique de Gante, Capreolo, Cayetano, Antonio Montecatini, etc.). Pero las tesis del maestro teutónico al respecto son desconocidas, entre otras cosas, porque es un autor bastante ignorado. Da la impresión de que su obra hubiese muerto con él. En efecto, las historias de la filosofía no se han hecho eco de él y los diccionarios especializados de filosofía apenas le dedican una página.

¹ Cfr. mi trabajo: *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, vol. I: *Desde el s. IV a. C., al s. XV*, Eunsa, Pamplona, 2011, cap. IX: “La cumbre de la escolástica y de su proyección: Dietrich von Freiberg”.

Tras este personal descubrimiento histórico, el Prof. Ángel Luis González, a quien peso y medida sobre la historia de las ideas no le faltan, advirtió la relevancia del tema con ocasión de revisar mi citado libro, porque este volumen se publica en una de las líneas editoriales que él dirige. Tras su lectura me sugirió la posibilidad de continuar indagando sobre la filosofía de Dietrich para poder presentarla de modo sintético y claro resaltando sus puntos centrales. Para ello he resumido también sus aportaciones en las disciplinas de *metafísica* y *filosofía de la naturaleza*, si bien al no ser mi especialidad, pido disculpas si hubiera alguna imprecisión o error. De manera que la publicación que el lector tiene en sus manos obedece a dicha sugerencia. Con esto espero colaborar modestamente con las nuevas publicaciones sobre este autor para que la historia haga justicia a un pensador de primera magnitud injustamente olvidado².

¿Por qué este autor apenas es mencionado en los libros de historia de la filosofía? Seguramente no hay ningún ‘por qué’ o razón, sino a lo sumo, una laguna histórica. Efectivamente, no todos los pensadores excelentes suelen ser los más célebres; gran parte de la historiografía contemporánea busca cubrir dicha carencia. A esto hay que añadir que gran parte del interés especulativo de los historiadores de la filosofía se ha centrado principalmente en cuestiones *metafísicas* y no tanto en las de *teoría del conocimiento*, y es claro que Dietrich –a distinción, por ejemplo, de Tomás de Aquino– destaca más en las segundas que en las primeras. Además, de ordinario se han dedicado más páginas a los pensadores originales y que ofrecen hallazgos importantes que a sus seguidores. Sin embargo, a pesar de que Dietrich de Freiberg posee dicha cualidad, se ha silenciado su doctrina durante siete siglos, salvo raras excepciones³, hasta que sus obras se han publicado en cuatro volúmenes en el *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*⁴.

² Seguramente el lector advertirá que se han publicado recientemente varios algunos libros sobre la filosofía de Dietrich de Freiberg, y asimismo, que el elenco de artículos que se van colgando en diversos idiomas modernos en la red es creciente. Con todo, tales escritos no son seguramente suficientes, porque no realzan la envergadura que tiene la pieza clave de su filosofía, el *intelecto agente*, y que puede tener para resolver los acuciantes problemas de la filosofía moderna y contemporánea.

³ Una excepción al respecto la constituye la publicación *De intellectu et intelligibili* y *De habitibus* por parte de E. KREBS a principios del siglo XX: *Theodoricus Teutonicus de Vriberg. Sein Leben, Seine Werke, Seine Wissenschaft*, Beiträge Zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, C. Baeumizer, G.V.Hertling (eds.), vols, Aschendorf, Münster, 1906. Otra, por esas fechas, fue la publicación de “Le traité De

Para exponer sumariamente la filosofía del Maestro de Freiberg aquí se han dividido cuatro apartados: *Teoría del conocimiento*, *Metafísica*, *Antropología* y *Filosofía de la naturaleza*. Considero que el más relevante de ellos es el primero, por el motivo indicado. El tercero tiene asimismo aciertos (y asimismo algunos errores), pero tal vez no tantos y tan sugerentes como el primero. Los otros dos, el segundo y cuarto, –en los que no me considero autoridad– reservo el juicio a los especialistas. Por otra parte, este autor destaca poco en filosofía práctica (ética, política, sociedad, cultura, trabajo, etc.), aunque algo se ha escrito recientemente sobre este extremo⁵. Que es un pensador fundamentalmente teórico (en el sentido aristotélico según el que la teoría es la forma más alta de vida⁶) es indudable. Que no lo fuese práctico, de momento no lo sabemos con certeza, pues es posible que se hayan perdido algunas obras suyas.

La teoría del conocimiento de Dietrich se expone, sobre todo, en las obras que componen el primer volumen de la mencionada edición, a saber, el *De visione beatifica* y el *De intellectu et intelligibili*, aunque encontramos

ente et essentia de Thierry de Fribourg”, *Revue Néoscholastique*, 18 (1911) 616-536. Otra, la publicación *De iride* por parte de J. WÜRSCHMIDT, *Dietrich von Freiberg, Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke, Beiträge*, XII, 5-6 (1914). Posterior es la de F. STEGMÜLER, “Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 13 (1940-1942) 153-221, que contiene textos *De tempore* y *De mensuris*.

⁴ Cfr. *Opera Omnia, Schriften zur Intellekttheorie*. Ed. Burkhard Mojsisch in *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* vol. 1, Hamburg, 1977.

Opera Omnia, Schriften zur Metaphysik und Theologie. Ed. Ruedi Imbach, Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Hartmut Steffan, and Loris Sturlese in *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* vol. 2, Hamburg, 1980.

Opera Omnia, Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik, Quaestiones. Ed. Jean-Daniel Caviglioli, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Rudolf Rehn, and Loris Sturlese in *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* vol. 3, Hamburg, 1983.

Opera Omnia, Schriften zur Naturwissenschaft, Briefe. Ed. Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Rudolf Rehn, Loris Sturlese, and William A. Wallace in *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* vol. 4, Hamburg, 1985.

⁵ Cfr. STAMMKÖTTER, F.-B., “Dietrich von Freiberg und die praktische Philosophie”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F/B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 1997, 135-147.

⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7).

varias referencias a él diseminadas en otras obras, lo cual indica que era un tema predilecto para el autor.

Atendiendo al elenco de sus obras según el catálogo de la revista *Beiträge*⁷, a primera vista, parece que aquí faltarían por exponer dos campos temáticos de Dietrich: el de *lógica* y el de *teología*. Sin embargo, los temas que tal revista engloba bajo el título de ‘lógica’ son netamente de la *filosofía de la naturaleza* y, por tanto, los incluimos en la cuarta sección. En cuanto al segundo, los temas teológicos, en la medida en que estos tratados tocan temas humanos se resumen dentro de las secciones primera o tercera. De modo que con la síntesis de su pensamiento que ofrecemos, el lector se puede hacer cargo de manera sucinta y global de su filosofía. Por lo demás, no abordaremos el contenido de las breves *cartas*, porque es de índole pastoral.

Lo que llama la atención a un pensador de nuestro tiempo, en el que rige la especialización por materias y autores, es que Dietrich sea un pensador serio, profundo, en ámbitos tan dispares como la teoría del conocimiento y la filosofía de la naturaleza, en antropología y metafísica, en lógica y teología. Pero en su época esa amplitud y profundidad caracterizó a los grandes maestros (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Escoto, etc.), lo cual denota que no estamos ante un pensador de segunda categoría. A ello hay que sumar que una excelente cualidad en *Meister Teutonicus*: su capacidad de síntesis, mayor que en los mencionados pensadores.

Otra peculiaridad a destacar del maestro de Freiberg es que, a distinción de la mayor parte de los pensadores de su época (los relevantes y los secundarios), que se ocuparon en la mayoría de sus obras de comentar los libros tenidos por clásicos, es decir, los pertenecientes a las *auctoritates*: las obras de Aristóteles, las *Sentencias* de Pedro Lombardo, etc., las obras de Dietrich no son comentarios, sino tratados *ex novo*, tanto en su planteamiento, como en su desarrollo sistemático y conclusión, lo cual denota su originalidad. Pero ésta no atañe sólo a la forma de composición de sus obras, sino, sobre todo, al fondo de sus temas.

No obstante, por encima de las precedentes características es de interés destacar hoy la filosofía de Teodorico el Teutónico porque puede servir de

⁷ Cfr. KREBS, E., “Die Schriften Meister Dietrich”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 5, 6 (1906) 1-124. Cfr. también: BIRKENMAJER, A., “Drei neue Handschriften der Werke Meister Dietrichs”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX 5 (1922) 70-90; STURLESE, L., *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werke Dietrichs von Freiberg*, Hamburg, 1984.

acicate para resolver un doble problema –noético y real– iniciado en la filosofía occidental desde el siglo XIV, y que, lejos de superarlo, el pensamiento moderno y contemporáneo da la impresión de que se va enfrascando cada vez más en él hasta quedar sumido en la perplejidad. Intentaré explicar esta dificultad desde el pensamiento de Dietrich. El maestro de Freiberg distingue diversos niveles cognoscitivos que se corresponden noéticamente con diversos temas reales. Uno de esos niveles es superior a la *razón*, a saber, el *intelecto agente*, y otros dos inferiores a ella, esto es, la *imaginación* (sentidos internos) y los *sentidos externos*. Esta jerarquía es netamente aristotélica. Lo propio de Dietrich es haber descubierto que con el nivel noético humano más alto, el *intelecto agente*, se alcanza a conocer el tema real supremo: Dios. Es sentencia común en la filosofía sostener que con la *razón* se conocen multitud de ciencias y artes. Es también tesis comúnmente aceptada (por parte de múltiples y heterogéneas corrientes de pensamiento) que con los últimos niveles, *sentidos internos* y *externos*, se conocen las realidades sensibles, asunto asimismo indubitable para cualquier persona que no se dedique profesionalmente a la filosofía.

En cambio, que el intelecto agente se corresponda noéticamente con Dios –después de la lamentable visión rebajada que durante los últimos siete siglos se ha atribuido a este conocer humano, así como las múltiples equivocaciones y negaciones habidas sobre el ser divino en las últimas centurias– puede causar extrañeza. Sin embargo, que lo hegemónico y más activo de nuestro conocer se corresponda con la realidad suprema y más activa no debería asombrar a nadie. Bastaría centrar la atención en ese nivel cognoscitivo humano y advertir cómo éste se abre a dicha realidad. Pero claro, esto habría que explicarlo pacientemente –seguramente con más detenimiento que lo llevó a cabo el propio Dietrich–, porque padecemos una amnesia de siete siglos sobre el alcance de dicho nivel noético humano.

En efecto, desde el *nominalismo* del siglo XIV, los *empirismos* de las diversas centurias posteriores (empirismo, sensismo, pragmatismo, utilitarismo, positivismo, etc.) han negado u olvidado el *intelecto agente* y, para mayor desgracia, han ofrecido una versión rebajada la *razón* humana (*intelecto posible*), asimilándola a los sentidos o subordinándola a ellos. Por su parte, los *racionalismos* modernos y contemporáneos (racionalismo, Ilustración, idealismo, la primera fenomenología, etc.), también han negado u olvidado el *intelecto agente*. Por ello, no han podido fundamentar su tesis central de que la razón se autoactive espontáneamente, que sea autónoma e independiente (de los sentidos, e incluso opuesta a ellos), a la vez que la han consi-

derado injustificadamente como el conocer humano más encumbrado. Por su parte, los autores del Renacimiento y de los siglos posteriores hasta el siglo XX –considerados como *realistas* (escolástica renacentista, aristotelismo, tomismo, neotomismo, neoescolástica, etc.)– han ofrecido (salvo contadas excepciones) unas versiones insuficientes o reductivas del *intelecto agente* y, asimismo, tampoco han logrado suficiente profundidad en la descripción del conocer de la *razón* y de los *sentidos*. Han abordado profusamente *temas* reales sin tener suficientemente en cuenta el *método* noético de conocerlos.

Con lo que precede se quiere indicar que, para conocer, no nos podemos quedar sólo con los *sentidos*, ni tampoco con la sola *razón*. Desde luego que tenemos que contar con unos y otra ordenándolos según jerarquía, es decir, subordinando los inferiores al superior y favoreciendo a los inferiores desde éste. Pero, sobre todo, debemos recuperar el conocer superior a la razón, al que –si no se tiene inconveniente– se puede llamar, desde ahora, *conocer personal*, es decir, el conocer intrínseco a la persona, pues ésta no es su razón. ‘Tenemos’ *razón*, pero no la ‘somos’, de modo semejante a como ‘tenemos’ *sentidos*, pero nadie se reduce a ellos. Por tanto, ni *racionalismos* ni *empirismos*, sino *realismo*, pero no empobrecido. En consecuencia, debemos apuntar a un realismo que no lo sea sólo de *temas reales*, sino también de *niveles cognoscitivos humanos* (‘métodos’)⁸ y, por ende, y en primer lugar, que recupere el hallazgo aristotélico del *intelecto agente* y no lo devalúe, sino que le saque todo el partido de que sea capaz.

Entiendo por ‘intelecto agente’ el *acto* intelectual que es superior a la *potencia intelectual* (razón). De tener en cuenta la distinción real tomista *esencia-acto* de ser y advertirla en teoría del conocimiento, dado que la razón (inteligencia, *entendimiento posible* o *paciente*) es una *potencia*, sin dificultad se puede incluir la *esencia* humana. Ahora bien, el *acto* superior a ella (que no es ninguna potencia) no puede sino radicarse en el *acto de ser*. El ‘acto de ser’ en el hombre es *la persona humana*. Ésta no equivale al ‘todo’ del compuesto humano, sino al *acto* radical de ese compuesto⁹, que es acto desde el inicio de su andadura, lo es durante su recorrido biográfico, aunque las potencias no se activen, lo sigue siendo cuando pierde alguna de

⁸ “El realismo ontológico versa sobre el acto de ser. El realismo gnoseológico versa sobre lo conocido en atención a los niveles cognoscitivos”. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 1ª ed., 1984, p. 343.

⁹ Cfr. al respecto mi trabajo: “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.

ellas por causa de enfermedades o accidentes, y lo seguirá siendo cuando pierda todas las potencias con soporte orgánico tras la muerte corpórea. La persona es persona desde el inicio y no lo deja de ser. Si no lo fuera desde el comienzo, no llegaría a serlo jamás, porque lo superior –el acto– ni deriva ni se activa desde lo inferior –las potencias–, sino a la inversa.

El intelecto agente es, pues la *persona como ser cognoscente*. Con todo, la persona no se reduce a ser *acto de ser cognoscente*, es decir, un conocer superior al conocer de los sentidos, de la razón (sus actos y hábitos adquiridos), y asimismo, al de los *hábitos innatos* (también hoy olvidados). Conviene insistir en que es, en terminología tomista, el conocer a nivel de acto de ser (*actus essendi hominis*); no el conocer de una ‘potencia’ suya (*essentia hominis*). Los demás ‘conoceres’ humanos son *de* la persona, no *la* persona. Pues bien, el pensamiento de Dietrich de Freiberg es, a mi modo de ver, el mejor modelo existente en la historia de la filosofía hasta nuestros días¹⁰, para quien no se conforme con encallar en alguna de las dos vertientes de la oposición moderna –empirismos *versus* racionalismos– y acepte resolver tal problema como se resuelven todos los problemas, a saber, por elevación, porque todos ellos incluyen como error de base un planteamiento inicial reductivo.

* * *

Agradezco al Prof. Dr. Ángel Luis González el impulso y sugerencias recibidas para el desarrollo de este trabajo, y a la Línea Especial de Pensamiento clásico español del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, y en particular a M^a Idoya Zorroza, por las facilidades ofrecidas para realizar esta investigación.

Pamplona, 22 de junio 2011

¹⁰ En otro trabajo he indicado que Dietrich es el autor que más afinidad guarda con Leonardo Polo (1926-) en la comprensión del intelecto agente. Cfr. “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 14 (2012) en prensa.

I

SEMBLANZA BIO-BIBLIOGRÁFICA

1. EL AUTOR

Dietrich de Freiberg (ca. 1250-1310/20), también conocido como Thierry de Fribourg, Thierry of Freburg, Theodoricus Teutonicus de Vrîberg, o simplemente Meister Dietrich, fue un alemán nacido en Friburgo (Sajonia) alrededor de 1250. Ingresó joven en la orden de los dominicos. En ella fue lector en el convento dominicano de Friburgo. Seguramente estudió en París entre 1272 y 1274, donde conocería a Enrique de Gante, el *Doctor Solemnis*. Volvió a Alemania en 1280 y sirvió como lector en Trier Erscheinung hasta 1281, año en que regresó a París como lector de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el convento de Santiago donde permanecería hasta 1293. En este tiempo conoció a Luis de Valladolid, a Pedro de Preusen y Juan de Meyer. A su regreso a Alemania fue Prior en el convento de los dominicos en Würzburgo, y en 1293 fue nombrado Provincial de la orden en la provincia de Alemania, el antiguo cargo de San Alberto Magno. Entre 1296 y 1296 fue Maestro de Teología en París donde continuó enseñando hasta 1300. En 1303 fue *Diffinitor*. Estuvo presente en los capítulos generales de la orden de 1304 en Toulouse, y de 1310 en Piacenza, a los que asistió como Provincial de Alemania. En esta última época conoció a Eckhart y a Aymerich de Piacenza. Murió entre 1310 y 1320.

Este pensador se sitúa entre dos grandes de la orden dominicana¹, Alberto Magno y Meister Eckhart. En sus escritos se nota el influjo de San Alberto Magno y también el espíritu, pues ambos estudiaron tanto temas de filosofía²

¹ Cfr. FINKE, H., *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts*, Paderborn, 1891.

² Cfr. MOJSISCH, B., “La Psychologie Philosophique D’Albert le Grand et la Théorie de l’Intellect de Dietrich de Freiberg”, *Archives de philosophie*, 43 (1980) 675-693; MOJSISCH, B., “‘Dynamik der Vernunft’ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”, *Abendländische*

y teología como de ciencias de la naturaleza. Por su parte, algunos consideran que hay semejanzas entre la filosofía de Dietrich y la de Eckhart, pero claramente son muy distintas en muchos aspectos de forma y de fondo³. En general, la filosofía de Dietrich es *realista* mientras que la de Eckhart se puede incluir dentro de lo que hoy llamamos *filosofía modal*, de gran influjo posterior en los pensadores racionalistas e idealistas (Leibniz, Hegel). Por lo que respecta a la filosofía de otro de los grandes dominicos del siglo XIII, Tomás de Aquino, Dietrich se opone a él en algún punto central⁴, como es la ‘distinción real’ entre *esencia y existencia*.

Como los otros grandes maestros de ese periodo (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Escoto, Meister Eckhart...), lejos de desentenderse de los temas capitales de la filosofía y de los métodos cognoscitivos superiores para alcanzarlos, tuvo la prerrogativa de encararlos de frente y de ofrecer soluciones novedosas, en algunos de ellos, superiores a las de dichos maestros.

Mystik im Mittelalter, ed. K. Ruh (Stuttgart), 1986, 135-144; FLASCH, K., “Von Dietrich zu Albert”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32 (1985) 7-26.

³ Cfr. STURLESE, L., *Hat Meister Eckhart Dietrich von Freiberg Gelesen? Die Lehre vom Bild und von den göttlichen Vollkommenheiten in Eckharts «Expositio libri Genesis» und Dietrichs «De visione beatifica»* 2009, en J. BIARD - AR. CALMA - LMA MBACH (eds.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, (Studia Artistarum, Bd. 19) Turnhout, 2009, 193-219; GORIS, W., “Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam-Philadelphia, vol. 28, 169-188; LARGIER, N., “Negativität, Möglichkeit und Freiheit. Zur Differenz zwischen der Philosophie Dietrichs von Freiberg und Eckharts von Hochheim”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 149-168; FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner, Hamburg, 1987.

⁴ Cfr. WINKLER, N., “Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart in der Kontroverse mit Thomas von Aquin. Intellektnatur und Gnade in der Schrift *Von der wirkenden und der vermögenden Vernunft*, die Eckhart von Gründig zugeschrieben wird”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 189-266; ROBIN, A.S., “*L’antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le De Visione beatifica*”, en *Recherches sur Thierry de Freiberg; Actes du colloque de Tours, 21-22 octobre 2005*, R. IMBACH, D. CALMA (eds.), Turnhout, Brepols, 2009, pp. 165-191. 0

2. ¿TRADICIÓN U ORIGINALIDAD?

De su filosofía se ha dicho que sigue un planteamiento netamente *neoplatónico*⁵. Pero esto no es del todo verdad, pues si bien algún aspecto de su metafísica tiene dicho perfil, no lo tiene su teoría del conocimiento. Además, ni en una ni en otra acepta el *emanacionismo*, tesis central neoplatónica. Por ejemplo, aunque Dietrich escribe que el intelecto humano (en concreto el *agente*) ‘emana’ de Dios, también afirma que es *creado*, a la par que niega el monismo. Asimismo, pese a que describe dicho intelecto como ‘sustancia’, no la entiende como ‘separada’, sino como la sustancia *humana*. Con esto se opone al pensamiento árabe de paso que niega que el intelecto agente sea un ‘accidente’, con lo que también se enfrenta a la opinión tomista que lo considera como tal, y que es deficitaria. Como veremos, en este extremo su propuesta es más coherente que la de Tomás de Aquino.

Por otra parte, también se le ha encuadrado dentro de los autores que conforman la llamada *mística renana*⁶. Pero tampoco esto es del todo correcto, porque sus escritos son netamente intelectuales, filosóficos, no místicos. De igual forma, a su pensamiento se le han adherido las etiquetas de *agustinismo reaccionario* y de *avicenismo cristiano*. Sin embargo, no es ni lo uno ni lo otro; lo primero, porque lejos de oponer la doctrina agustiniana al *corpus* del Estagirita (como, por ejemplo, Escoto) los compatibiliza; lo segundo, porque el corazón de su filosofía no es la *metafísica* (como en el caso del filósofo árabe), sino la *teoría del conocimiento*, y en ésta, su núcleo es el *intelecto agente humano* (no el ‘angélico’, como en el pensador persa). También se ha escrito que su teoría del conocimiento es una ‘construcción intelectual’⁷. Pero tampoco esto es verdad, pues si da esa impresión en lo que él llama ‘entes conceptuales’ (entes de razón), no lo es en su descripción de los *actos y facultades* cognoscitivas (reales), que responde a finos descubrimientos de temas de fondo.

⁵ Cfr. IREMADZE, T., “Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg - Berthold von Moosburg - Joane Petrizi”, *Bochumer Studien zur Philosophie* (Amsterdam-Philadelphia), 40, 2004.

⁶ Cfr. STURLESE, L., “Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg”, *Medioevo*, 3 (1977) 21-87; KANDLER, K.-H., “Dietrich von Freiberg—zwischen Scholastik und Mystik”, *Herbergen der Christenheit*, ed. K. Blaschke, Berlin, 1990, 127-140.

⁷ Cfr. MOJSISCH, B., “The theory of intellectual construction in Theodor of Freiberg”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 2 (1997) 69-79.

¿A qué autores precedentes, además de Aristóteles, conoce este dominico? En *teoría del conocimiento*, a una lista nada despreciable: Alejandro de Afrodisia, Alfarabí, Avicibrón, Averroes, Avicena, Alberto Magno, San Buenaventura, Tomás de Aquino, Siger de Brabante⁸, Meister Eckhart, Pedro Hispano, Gonzalo de España, Egidio Romano, Enrique de Gante, Bernardo de Tilia, Godofredo de Fontaines, Mateo de Aquasparta, Pedro Juan Olivi, Ricardo de Mediavilla, Roberto Grosseteste, Roger Bacon, etc. En otras partes de la filosofía, además de los mencionados, a Platón, Euclides, Hilario, San Agustín, Beda, Boecio, Porfirio, el Pseudo Dionisio, Proclo, Juan Damasceno, San Gregorio Magno, Hugo y Ricardo de San Víctor, Avempace, Avicibrón, Pedro Lombardo, San Anselmo de Canterbury, Prosper de Aquitania, Tomás de Sutton, Alfredo Anglico, etc. De entre los libros anónimos cita bastante el *Liber de causis*. Y, obviamente, conoce y cita la *Sagrada Escritura*.

¿Con qué pensador guarda más similitud la filosofía de Dietrich? Algunos autores piensan que con Eckhart. Sin embargo, ya se ha indicado que el planteamiento de Meister Eckhart es más bien de *filosofía modal*, modo de pensar propio de una vía operativa de la razón que es de orden generalizante. En cambio, Dietrich es pensador de cuño *realista*, que, más que de la razón, saca partido de lo que en su tiempo se denominaba *intellectus*, es decir, el conocimiento humano hegemónico. Seguramente, lo que buscaba Teodorico era continuar a Aristóteles intentándolo compatibilizar con el pensamiento de San Agustín⁹. En efecto, Aristóteles y Agustín de Hipona son los dos modelos que Dietrich sigue y pone de acuerdo. A lo que precede, se puede objetar que, tras las críticas de Gilson a San Agustín de manos de Tomás de Aquino, se ha considerado que el empeño de conciliar aristotelismo y agustinismo está llamado al fracaso¹⁰. Pero tampoco es así, porque en la cúspide del conocer humano las filosofías de Aristóteles y San Agustín se pueden conciliar, pues lo que el Estagirita llama intelecto agente

⁸ Cfr. FLASH, K., "Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant. Eine studie zur 'Schule' Albert des Grossen", *Per perscrutationem philosophicam*, Hamburg, Meiner, 2008, pp. 127-141.

⁹ Cfr. COLLI, A., *Tracce Agostiniane Nell'Opera Di Teodorico Di Freiberg*, Marietti, Genova / Milan, 2010.

¹⁰ Cfr. GILSON, E., "Les sources gréco-árabes de l'augustinisme avicenisant. Appendice I", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 4 (1930), 115-126. Cfr. asimismo: GILSON, Étienne. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, Sheed & Ward, 1955, pp. 433-437, 753-755.

[‘*nous poietikós*’], el obispo de Hipona lo llama intelecto *oculto* [‘*abstruso*’] o *profundo* [‘*abdito*’].

Es llamativo que Teodorico no siguiese a San Alberto Magno y, sobre todo, a santo Tomás de Aquino en puntos clave del pensamiento de estos, siendo asimismo dominico, conocedor de su filosofía y e inmediatamente posterior a ellos. En efecto, Dietrich se opuso a alguna pieza clave del pensamiento tomista como es el caso de la distinción real entre *essentia-actus essendi*¹¹. De haberla tenido en cuenta y haberla vinculado a sus propios descubrimientos, hubiese continuado el pensamiento tomista superándolo desde dentro. ¿Por qué no lo hizo? Para Maurer e Imbarch la oposición entre ambos pensadores se concreta en varios puntos de filosofía y teología¹²; para Alain de Libera, sobre todo, en un aspecto (al que se aludirá) que según él afecta a la par a la ontología y a teoría del conocimiento: el *ens conceptionale*¹³. La respuesta a la precedente cuestión, a la que no podemos responder globalmente, queda abierta a la futura investigación historiográfica. Pero sí podemos decir, con seguridad, que, gracias a no seguir el punto de vista de Tomás de Aquino en el tema del *intelecto agente*, lo rectificó y lo superó. Efectivamente, en vez de lamentar la falta de continuidad filosófica de Dietrich con el de Aquino, hay que deplorar en su lugar que la historia de la filosofía posterior haya preferido en este punto la opinión tomista sin corregirla y haya olvidado la teutónica¹⁴.

¹¹ Se opuso a la distinción real tomista *essentia-actus essendi*, porque la considera meramente *racional*; pero esto es erróneo. Cfr. al respecto: IMBACH, R., “L’antithomisme de Thierry de Freiberg”, *Revue Thomiste*, 97 (1997), pp. 245-258; N. WINKLER, “Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart in der Kontroverse mit Thomas”, B. Mojsisch (ed.), *Dietrich von Freiberg: Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, J Benjamins, Amsterdam, 1999.

¹² Cfr. MAURER, A., “The *De Quiditatibus Entium* of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics”, *Medieval Studies*, 18 (1956) 173-203; IMBACH, R., “Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *Der ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P.”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), pp. 369-425.

¹³ DE LIBERA, A., *La mystique renane*, Paris, Seuil, 1984, p.166.

¹⁴ Sólo conocemos dos pareceres de primera época respecto del pensamiento del teutónico. Uno es una réplica anónima que aparece en el mencionado *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*. Se trata de un texto (cuyo autor sería un dominico, porque habla del *fratris Thomae*) que está fechado en 1323, y que es interesante por la pregunta que aborda: *Si la beatitud consiste en el intelecto agente*. Este autor defiende la gnoseología Tomás de Aquino

3. EL ESTILO

La separación del Meister Teutonicus respecto de sus colegas de París se nota en el modo de plantear las cuestiones, en la redacción de las mismas y en las conclusiones. Su estilo es condensado y, a la par, profundo. Se parece más al estilo equilibrado de Alberto Magno que a la multitud de análisis propia de Tomás de Aquino. Con todo, es mucho más sintético que ellos, y precisamente por esto dista mucho del estilo alambicado de Escoto. En cuanto a profundidad, cuesta más hacerse cargo en una primera aproximación de qué pretende transmitir Dietrich que si se leen las diversas obras de los otros autores mencionados. Se ve, por tanto, que en la forma, como en el fondo, es independiente.

Por otra parte, es directo. En efecto, a diferencia de Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Durando, Eckhart, Ockham, y otros pensadores de la época, la filosofía y teología este Dietrich se mantiene dentro de la *ortodoxia* de la doctrina de la Iglesia¹⁵; es más, Dietrich busca acomodarse a la ortodoxia católica y es muy cuidadoso con ella¹⁶, lo cual ofrece seguridad al

y critica, entre otras, la de Dietrich de Freiberg. Otro testimonio es el del dominico Berthold de Moosburg, que trabajó durante el primer tercio del siglo XIV en Ratisbona, Colonia y Nuremberg. Conoció la filosofía de Alberto Magno, de Ulrico de Estrasburgo, y sobre todo, la de Dietrich de Freiberg. Su obra más importante es la *Expositio super elementationem Theologicam Procli*, en *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, vol. VI, 1-9, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001. En ella defiende la teoría del conocimiento de Dietrich. Cfr. sobre este pensador: DE LIBERA, A., *La mystique renane*, pp. 317 ss. MOJSISCH, B., “Die Theorie des Intellekts bei Berthold von Moosburg”, *Selbst-Singularität-Subjectivität*, Amsterdam, Philadelphia, Grüner, 2002, pp. 175-184.

¹⁵ Cfr. KANDLER, K.-H., “Theologische Implikationen der Philosophie Dietrichs von Freiberg”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 121-134.

¹⁶ Cfr. por ejemplo, este pasaje: “Cum modestia simul et circumspectione agendum de his, quae secundum scripturam sanctam pertinent ad doctrinam veritatis. Nec facile praesumendum dicere aliquid pertinente ad fidem vel reducere in aliquem articulum fidei et contrarium eius asserere erroneum seu haereticum esse, nisi manifeste hoc habeatur per canonicam scripturam vel cognita et supposita scripturae veritatis tale aliquid manifesta et necessaria ratione concludatur vel etiam nisi per summum pontificem determinatur, ad quem pertinet articulos fidei determinari. Alias ex talibus praesumptuosis assertionibus scripturae summae veritatis intolerabile praeiudicium, non sine magno periculo legentium, patietur”; *De accidentibus, Opera Omnia*, vol. 3, pp. 62-63.

lector cristiano. Otro asunto remarcable del *Magister Teutonicus* es que a distinción de algunos de los autores nombrados, se mantiene dentro del *realismo*, es decir, intentando apartarse tanto del *nominalismo* como del *idealismo* que aquellos introducen o incoan, pues busca siempre distinguir lo real de lo mental¹⁷.

Tiene en mucho el parecer de Aristóteles, al que llama –como otros pensadores del momento– ‘el Filósofo’, y asimismo el de San Agustín. Conoce bien la tradición neoplatónica, árabe y judía, y asimismo, las tesis centrales de los pesadores cristianos del s. XIII, pero no repite, sino que algunas doctrinas las hace suyas y las amplía, y a otras rebate abiertamente, lo cual denota que la estrella polar de este pensador es, sobre todo, la verdad, la natural y la revelada.

¹⁷ Por ejemplo, cuando habla de la sustancia y de los accidentes, dice que sólo la sustancia tiene quiddidad real, no propiamente los accidentes. Sin embargo, añade que se puede hablar de quiddidad de los accidentes aunque sólo en sentido lógico: “quamvis igitur accidentia suo modo de diminuta ratione quidditatem habeant et modo logico... Accidentia non habent essentiam absolute quidditatis secundum se ipsa, sed quod eorum essentia et entitas est esse aliquam dispositionem entis”. Y además, lo fundamenta: “Si igitur accidens secundum se ipsum haberet essentiam secundum rationem suae propriae quidditatis praeter attributionem et analogiam ad substantiam... sequeretur quod nulla differentia esset accidentis et substantiae, immo ipsum accidens vere et complete esset substantia”; *De accidentibus*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 3, pp. 73-76. Frente al racionalismo admite que “In cognitione autem rerum naturae modus cognoscendi sequitur modum essendi et modum naturae rerum eo, quod res naturae sunt. Naturae intelligentium et intellectus mensurantur secundum eas res naturae”; *De natura et proprietates continuorum*, en *Opera Omnia*, vol. 3, p. 261.

II TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

1. EL INTELLECTO AGENTE¹

Dietrich abordó el tema del *intellectus agens* con mayor profundidad que sus colegas académicos y el resto de pensadores hasta el siglo XX. De manera que estamos ante una de las cimas –si no la superior– en lo que al desvelamiento de la índole del intelecto agente se refiere². De entre sus obras, dos escritos sobresalen en el estudio de este intelecto, que por orden de superior a inferior son: el *De visione beatifica* y el *De intellectu et*

¹ Cfr. sobre este tema: MOJSISCH, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, diss., Beihefte zu Dietrich von Freiberg Opera omnia, ed. K. Flasch, vol. 1, Meiner, Hamburg, 1977; TÉTREAU, R.D., *The Agent intellect in Meister Dietrich of Freiberg: Study and Text*, dissertatione, Toronto, 1966; DRAGOS, C., “La connaissance réflexive de l’intellect agent. Le «premier averroïsme» et Dietrich de Freiberg”, *Studia Artistarum*, 19 (2009) 63-105; FÜHRER, M., “The Agent Intellect in the Writings of Meister Dietrich of Freiberg and its Influence on the Cologne School”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 69-88; FLASCH, K., “Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg”, *Kant-Studien*, 63 (1972) 182-206.

² En este punto coincido con la declaración de Kurt Flasch en la Introducción al libro: DIETRICH DE FREIBERG, *Ouvres choisies, I, Substances, quiddités et accidens*, Paris, Vrin, 2008, trad. et notes de C. Köning-Pralong et R. Imbach. Dice así: “Il n’a pas été complètement oublié. Cependant, il y a une nouvelle étoile à découvrir au ciel de la philosophie européenne: Dietrich, venant de Freiberg”. 7. Como anécdota histórico-filosófica, cabe recordar que es una pena que E. Krebs recomendase a su joven amigo Martin Heidegger escribir su tesis de habilitación sobre el *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* de Dietrich, que Martin atribuía a Escoto, pues de haberle recomendado escribir sobre las obras en que el Magistri Theodorici trata del intelecto agente, y haber seguido tal recomendación, es probable que al final de su vida Heidegger no hubiese tenido que lamentar que de haberse fijado antes en el intelecto agente, toda su filosofía hubiese sido completamente distinta.

intelligibili. Junto a ellas, el escrito teológico *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognoscitiva inferior intellectu*³ también aborda el tema. Con todo, hay alusiones al intelecto agente en otros de sus tratados.

¿Cómo entiende Dietrich este intelecto? Se entenderá si se repara en la distinción agustiniana entre intelecto *oculto* [*abstruso*] o *profundo* [*abdito*] e *intelecto exterior* [*exteriore*], [*cogitativum*], pues para este autor tal distinción es equivalente a la aristotélica de [*intelecto agente*] e [*intelecto posible*]⁴, comparación que carece –hasta donde sabemos– de precedentes. ¿Cómo resumir las tesis centrales de Dietrich respecto de este intelecto? Aunque sea muy condensadamente, se puede decir que defiende los siguientes puntos:

1) *El intelecto agente es imagen de Dios*⁵, y, por eso, es *deiforme*⁶. Dietrich indica que el intento precedente de poner la imagen de Dios en las potencias humanas, aunque sean las superiores –inteligencia y voluntad– es incorrecto, porque dichas potencias son originariamente puras potencias, es decir, pasivas, o –como el Estagirita escribió– *tabula rasa*. De modo que, ya que en ellas no se puede dar nativamente ninguna imagen divina, el hombre no sería constitutivamente imagen de Dios, sino que la mayor parte de los hombres lo llegarían a ser por adquisición, mientras que otros (los que mueren prematuramente, los deficientes profundos, etc) carecerían de tal imagen. Pero como esto es erróneo, Dietrich busca dicha imagen en algo más radical y originario del hombre que sea nativamente *acto*, y eso es el *intelecto agente*⁷. Por tanto, este intelecto no es ninguna ‘potencia’ aunque a

³ Cfr. MAGISTRI THEODORICI, *De visione beatifica y Tractatus de intellectu et intelligibili*, en *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, vol. I, 2009, 9-124 y 131-210 respectivamente. La *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognoscitiva inferior intellectu* se encuentra en el vol. III, 1983, 283-315. Cfr. respecto de esta última: PAGNONI-STURLESE, M.R., “La ‘Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognoscitiva inferior intellectu’ di Teodorico di Freiberg”, *Xenia Medii Aevi Historiam Illustrantia, oblata Thomae Kaeppli O.P.*, Rome, 1978, 101-174.

⁴ Cfr. *De visione beatifica*, en *Opera Omnia*, ed. 1, 14. Cfr. para esclarecer las diversas denominaciones que Dietrich da a los intelectos: MOJSISCH, B., *Die Theorie des intellects bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1977.

⁵ Cfr. *De visione beatifica*, ed. 17. Cfr. también: *Ibid.*, 37-41. Y más abajo: “la perfecta semejanza a Dios, que es la imagen de Dios, es la ‘mente escondida’, que es el intelecto por esencia”. *Ibid.*, 46.

⁶ Cfr. *De intellectu et intelligibili*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 1, 170-171.

⁷ Cfr. *De visione beatifica*, 48.

esta se la quiera llamar ‘activa’⁸, sencillamente porque es nativa y constitutivamente *acto*.

2) *El intelecto agente es sustancia*⁹. El posible, en cambio, es accidente¹⁰. Dietrich atribuye al intelecto agente la denominación de ‘sustancia’. No toma esta palabra en el sentido físico, es decir, como un compuesto hilemórfico, viniendo a ser de ese modo el intelecto agente (como en el precedente ‘*hilemorfismo universal*’) la causa formal del compuesto humano, siendo el resto de lo humano la causa material. Toma, más bien, la denominación de ‘sustancia’ en sentido lato, es decir, en el de ‘subsistencia’ (como también la tomó Tomás de Aquino al atribuirlo a la persona). Tal atribución es correcta. Téngase en cuenta que el Maestro de Vriberg lo llama ‘sustancia’ debido a la traducción latina que usa del texto griego, pues allí donde Aristóteles escribe que el intelecto agente ‘es acto por su propia entidad’, las traducciones que este Maestro escolástico emplea dicen: ‘*substantia actu ens*’, ‘*est in sua substantia actio*’¹¹.

3) *El intelecto agente es singular en los singulares y uno en cada uno, y se multiplica y numera según los hombres singulares*¹², (que no son infinitos en número¹³). Lo que precede indica que, para Dietrich, el intelecto agente es *principio de individuación* en los seres espirituales¹⁴. Como es sabido, para Tomás de Aquino la materia sólo es principio de individuación en las realidades materiales, pero en los seres compuestos de cuerpo y alma como es el hombre, el principio de individuación no es sólo el cuerpo, sino

⁸ La noción de ‘potencia activa’ es, a mi juicio, contradictoria, porque si se es potencia, no puede ser acto, es decir, no siempre actúa, ya que lo propio de la potencia es la intermitencia operativa y el ser nativamente pasiva. En cambio, lo distintivo del acto es ser es el actuar mientras es acto.

⁹ Cfr. *De visione beatifica*, 18. Cfr. asimismo: *Ibid.*, 31-32

¹⁰ Cfr. *De visione beatifica*, 22. Cfr. asimismo: *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectui*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 303

¹¹ *De visione beatifica*, 24.

¹² “Intellectus agens est idem cum essentia animae”. *De intellectu et intelligibili*, ed. cit., vol. 1, 150. “El intelecto agente es singular en los singulares y uno de cada uno, y se multiplica y numera según los hombres singulares”. *Ibid.*, 155. Más abajo insite que “intellectum agentem esse singulum singulorum hominum et numerari secundum numerationem eorum et esse vere individuum”. *Ibid.*, 159.

¹³ Cfr. *De intellectu et intelligibili*, 168.

¹⁴ *De intellectu et intelligibili*, 158.

también y principalmente el alma. Esa tesis es equivalente a la que Dietrich defiende respecto del *intellectus agens*: éste es lo que distingue a cada uno de los hombres. De otro modo, si el intelecto agente equivale a la persona y las personas son distintas, no hay dos intelectos agentes iguales¹⁵.

4) *Los intelectos agentes no son iguales entre sí en cuanto a la perfección y nobleza de naturaleza*¹⁶. Derivado de la tesis anterior, Dietrich afirma que la raíz de la distinción entre los hombres no es periférica o manifestativa (corpórea, de adquisición racional o volitiva), sino radical, es decir, radica en lo más neurálgico o activo de cada quién, lo previo a toda manifestación humana: el intelecto agente. Este autor sabe que las distinciones reales no pueden ser sino jerárquicas. Con todo, lo que precede no indica que, si bien nativamente un intelecto agente humano es superior a otro, tenga que conformarse siempre con ese nivel nativo recibido, porque como el intelecto agente se corresponde siempre con Dios, nada impide que sea creciente respecto del ser divino y, asimismo, nada obstaculiza el que Dios eleve progresivamente al *intellectus agens*.

5) *El intelecto agente siempre entiende en acto*¹⁷. Para Dietrich carece de sentido postular que el intelecto agente sea intermitente, pues esto es lo propio de una ‘potencia’, siendo él un ‘acto’. Si no fuera *siempre* ‘agente’, Aristóteles –su descubridor–, no lo hubiese llamado así. Además, de no ser siempre activo, requeriría de otro acto previo y superior que lo activase, lo cual abre un problemático proceso al infinito que nada explica. Con esto se echa de ver, cuán lejos está la mente de este maestro de la usual y reductiva manera de concebir al intelecto agente, que lo limita a un papel instrumental, la *abstracción*, la cual es, de modo claro, intermitente.

¹⁵ La igualdad es una noción exclusivamente mental, no real. En lo real no se da nunca la igualdad, sino la distinción jerárquica. Ello no obsta para que digamos con sentido que ‘todas las personas son iguales’, pues aunque este lenguaje no es preciso, se usa queriendo decir con él que todas las personas son dignas por el hecho de serlo.

¹⁶ “Nada obliga a decir que todos los intelectos agentes sean iguales entre sí en cuanto a la perfección y nobleza de naturaleza”. *De intellectu et intelligibili*, 161. ‘*Ut unus sit necessario nobilior et perfectior alio*’, *Ibid.*

¹⁷ “Así pues, si entiende, siempre entiende”. *De visione beatifica*, 22. “*In abdito mentis, quod est intellectus per essentiam semper in actu*”. *Ibid.*, 50. “A semejanza de las sustancias separadas no está de ninguna manera en potencia pasiva según el modo de aquellas sustancias y es sustancia... cualquier cosa que hay en él es su sustancia”. *De intellectu et intelligibili*, ed. cit., vol. 1, 140.

6) *El intelecto agente se entiende a sí mismo, a las demás cosas*¹⁸ y a Dios por su esencia (es ‘*capax Dei*’¹⁹). Es neto que, para Dietrich, el tema principal del intelecto agente es Dios, pero admite que, secundariamente, su tema también es él mismo y las demás realidades. Esto indica, por una parte, que el tema del conocer humano más alto no puede ser sino la realidad suprema y, por otra, que tal conocer tiene que estar abierto a la realidad irrestricta porque Dios también lo está. Con todo, a este maestro le faltan por perfilar varios asuntos en este nivel: a) por un lado, cómo es el conocimiento del intelecto agente del ser divino, pues es manifiesto para él que no es a modo de ideas; b) por otro, cómo es el conocer del intelecto agente referido a sí y a las demás realidades, es decir, si es por redundancia tras conocer directamente al ser divino, porque el ser divino también es conocer referido al *intelectus agens* y al resto de las realidades, o es de otro modo.

7) *El intelecto agente, al conocer su esencia, necesariamente conoce su principio*. Esta tesis indica que, para Dietrich, lo radical del hombre, lo más activo y cognoscitivo en él, el *intelectus agens*, sólo se conoce en vinculación o ‘*coexistencia*’ (la palabra es suya) con Dios, porque el ser humano no es al margen o separadamente del ser divino. De otro modo: lo más neurálgico del hombre sin Dios es inexplicable porque sencillamente no es. Dicho más abiertamente: una *teoría del conocimiento* y una *antropología* que vayan a la raíz del conocer y del ser humano no pueden prescindir de Dios o ponerlo entre paréntesis, pues –según el acertado parecer de este agudo pensador– sin él son imposibles. De otro modo, al margen de Dios, el hombre puede dotar de sentido a muchas cosas intramundanas, a sus inventos culturales y a ideas de su razón, pero no a sí mismo, es decir, sin él no puede alcanzar el *sentido personal* completo.

8) *El intelecto agente, al conocer su principio, no conoce fuera de sí, sino dentro de sí*²⁰. lo cual equivale a decir que el intelecto agente, “al conocer su esencia, necesariamente conoce su principio”²¹. Esta tesis de Dietrich indica que el conocer del intelecto agente no es como el resto de los

¹⁸ ‘*Intellectualiter quodammodo omne ens*’. *De visione beatifica*, 29. Cfr. también: *Ibid.*, 30-31.

¹⁹ Cfr. *De visione beatifica*, 61; *De intellectu et intelligibile*, 175.

²⁰ “*Nihil intelligit extra se, videlicet primo et per se, sed solum in se ipsum conversus est et in suum principium, si habeat altius se principium*”. *De visione beatifica*, 28. Y más adelante añade: “al entender su principio, no conoce fuera de sí, sino que entiende su esencia más dentro de sí que en él”. *Ibid.*, 43.

²¹ *Ibid.*, 43.

conocimientos humanos inferiores a él, a saber, como focos que iluminan temas, es decir, que actúan siempre en cascada, iluminando lo inferior desde lo superior. El intelecto agente conoce a Dios como más íntimo a sí (*'magis intimum quam ipse sibi'*), pero por ser el tema superior a sí no lo puede iluminar, sino que es más bien al revés, es el tema quien es luz que ilumina el ser traslúcido del intelecto agente. La impronta agustiniana –personal e íntima (*via interior*)– de este modo de acceso a Dios es neta, y por ende, superior a las vías tomistas que descubren que Dios existe mirando hacia fuera, porque en ellas el Dios descubierto es Motor, Causa, Ser necesario, Ser perfecto, Ordenador del universo, pero no es un Dios *personal* vinculado *personalmente* a la intimidad *personal* humana.

9) *El intelecto agente no difiere de su operación*²². Dietrich advierte que en la inteligencia o razón hay que distinguir la potencia de sus actos; también de sus hábitos, y lo mismo en los sentidos. En cambio, si el intelecto agente es siempre *acto*, no cabe en él distinguir entre su ser y su actividad. De otro modo, no cabe en él distinción real entre el acto que es y el acto que ejerce, porque su conocer es su naturaleza. La distinción de niveles noéticos en él no es interna, sino externa, pues él se distingue realmente de la razón y de otros conocimientos menores a él.

10) *El intelecto agente conoce sin especies*²³. Es propio del conocer sensible conocer con especies. Es propio del conocer racional partir conociendo por medio de especies, aunque no todo el conocer racional –como ya advirtió Tomás de Aquino²⁴– se reduce a conocer por especies. Pero lo propio del conocer intelectual (*intellectus* como distinto a la *ratio*) es conocer sin especies, es decir, directa o experiencialmente. De ese estilo es el conocer del intelecto agente. Para Dietrich es claro que si su tema es Dios, y la felicidad consiste en el conocimiento divino, entre el intelecto agente y Dios no puede haber mediación ninguna, porque precisamente esa media-

²² *'Non est distinguere inter substantiam et operationem'*, porque es *'simplex'*. Cfr. *De visione beatifica*, 26-27.

²³ Cfr. *De visione beatifica*, 85 y 101.

²⁴ “El principio del conocimiento humano viene de los sentidos; sin embargo, no es necesario que todo lo conocido por el hombre caiga bajo los sentidos, o sea conocido inmediatamente por un efecto sensible, pues el mismo intelecto se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos”. TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De malo*, q. VI, a. unic., ad 18. Y en otro lugar añade: “tras entender algo, entiendo que entiendo, y al entender que entiendo, entiendo que existo”, *De Veritate*, q. X, a. 8 co.

ción constituiría un límite o separación impersonal entre la persona humana y Dios; Y si las especies son mediaciones noéticas (y, desde luego, no son persona), éstas se pueden atribuir al intelecto agente.

11) *El intelecto agente es principio causal intrínseco del alma*²⁵. Dietrich entiende esta tesis no en el sentido de la causalidad real física, sino en el sentido de que el intelecto agente, por ser *acto* nativamente, es la raíz de todo posterior conocimiento humano, el propio de las *potencias* (tanto inmateriales –razón–, como sensibles –sentidos–). Como se puede apreciar, su planteamiento es netamente aristotélico: el acto es previo y superior a la potencia, condición de su activación y desarrollo, y explica lo potencial; no a la inversa. Y como también se puede advertir, este planteamiento es netamente opuesto al moderno (que empezó con Escoto, se radicalizó con Ockham y atraviesa la filosofía moderna). En efecto, el modelo moderno postula que lo primero es lo potencia, que ésta se autoactiva espontáneamente (no se sabe cómo), y que a través de un largo proceso de desarrollo perfectivo debe llegar como resultado final al acto perfecto. Pero, obviamente, este modelo carece de fundamentación.

12) *El intelecto agente es principio activo y perfectivo del intelecto posible* (el intelecto posible procede en el ser del intelecto agente). Esta tesis indica, frente al planteamiento moderno y al usual modo de entender la razón humana, que ésta no es autónoma, sino que tiene –como *potencia pasiva* que es en su origen– un *acto* previo y superior que la activa y que la acompaña en su desarrollo perfectivo a lo largo de todo su recorrido; tal acto es el intelecto agente. Con esta tesis, Dietrich rectifica *avant la lettre* el racionalismo posterior, y asimismo esos planteamientos ilustrados, idealistas, fenomenológicos, y recientes que hacen de la razón la cúspide del conocer humano. Por eso se ha indicado que estamos ante un olvido de 7 siglos.

13) *El intelecto agente media entre las demás realidades corpóreas y Dios*²⁶. Si el intelecto agente es la instancia cognoscitiva humana suprema, Dietrich advierte que es de él de quien depende la vinculación entre la realidad superior a la que éste se abre, Dios, y todas las demás que le son inferiores, las corpóreas. Es como indicar que la persona humana es el puente o engarce entre Dios y el universo. De otro modo: el fin del universo

²⁵ Cfr. *De intellectu et intelligibili*, 155.

²⁶ Cfr. *De visione beatifica*, 66-67.

es la persona humana, y –frente a la reiterada sentencia kantiana²⁷– el hombre no es ‘fin en sí’, sino que su fin es el ser divino. Que el hombre no es fin en sí es claro, porque no puede culminar felicitarmente desde sí.

14) *El intelecto agente procede de Dios*²⁸ y a él vuelve como a su principio²⁹. La primera parte de la sentencia es netamente tomista³⁰. La segunda, en cambio, es propia de Dietrich. Pero la segunda es superior a la primera, porque en el hombre el futuro importa más que el pasado y el presente, porque el hombre es un proyecto como hombre, una vocación divina, cuya consumación mira al futuro metahistórico. Como es sabido, la filosofía y teología medievales (las grandes *summas*) siguen el esquema *exitus-reditus*, es decir, salida de Dios mediante la creación y vuelta a él por la redención. Dietrich nota que esa vuelta de orden sobrenatural tiene como apoyatura

²⁷ “El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio (...); debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin”, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, 282-83.

²⁸ “Emana intelectualmente de él de modo que su sustancia no es sino cierto concepto por el que concibe y entiende su principio, sin el cual no puede entender ni su propia esencia”. *De visione beatifica*, 43. “Él mismo (el intelecto agente) es lo supremo que procede de Dios como de principio inmediato según la forma, por el que nos unimos inmediatamente a Dios en la visión beatífica”. *Ibid.*, 63.

²⁹ Cfr. *De visione beatifica.*, 61-62. En esto, Dietrich sigue el parecer de Boecio y de Proclo (cfr. 62). Y añade: “Secundum hoc igitur substanta, quae est intellectus per essentiam semper in actu, qualis est intellectus, de quo agitur, quia per essentiam intellectualiter procedit a Deo, etiam sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, semper convertitur in Deum ita, ut eius emanatio, qua intellectualiter emanat, per essentiam a suo principio, sit ipsius in ipsum principium intellectualis conversio. Non enim primo ab ipso procedit et postea alio respectu seu operatione in ipsum convertitur, sed eadem simplici intellectione, quae est essentia eius”. *Ibid.*, 62-63.

³⁰ “La luz del intelecto agente..., procede en el alma, sin duda, como del primer origen, de las sustancias separadas y principalmente *de Dios*”. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 10, a. 6, co; “La luz del intelecto agente es cierta virtud participada de alguna sustancia superior, a saber, de Dios”. *Q. D. De anima*, q. un., a. 5, co; “decimos que la luz del intelecto agente, de la que habla Aristóteles, es impresa en nosotros inmediatamente por Dios”. *Q. D. De Spiritualibus creaturis*, q. 10, co; “es llamado por Aristóteles luz recibida en nuestra alma por Dios”. *Ibid.*, q. 10, co; “es propio de Dios iluminar a los hombres imprimiéndoles la luz natural del intelecto agente”. *Ibid.*, q. 10, ad 1. “la luz del intelecto agente participada de Dios”. *Ibid.*, q. 10, ad 9.

natural lo superior en el hombre: el *intelecto agente*, que busca a Dios, y cuyo fin es su visión.

15) *El intelecto agente procede de Dios conociéndole*³¹, ya que tal conocimiento es la misma procesión y aceptación de su esencia³². Esta tesis es una concreción de la precedente. Dietrich advierte que todo acto en el conocer significa precisamente eso: *conocer*. Por eso proceder como acto de Dios significa conocer que se procede de él. Como se ve, este autor está teóricamente muy lejos de la mayor parte de los comentaristas aristotélicos renacentistas y recientes que sostienen que el intelecto agente ‘no es cognoscitivo’, los cuales no reparan siquiera en el nombre que Aristóteles le otorgó, pues un ‘entendimiento’ (*maxime* siendo ‘agente’) que no entienda es un hierro de madera. Esta afirmación le parece a Dietrich una ‘*rudis positio*’³³, pero esta rudeza filosófica se ha multiplicado desde el s. XIV como las zarzas en campo tan fértil y bien regado como insuficientemente trabajado.

16) *El intelecto agente, y no el intelecto posible*³⁴, es el que alcanza la *visión beatífica*³⁵. Esta es la tesis más importante de las que defiende Dietrich sobre el intelecto agente, pues habla de la finalidad de esta neurálgica dimensión noética humana. Más aún, es a esta tesis a la que más páginas dedica y la que más fundamenta. Justo lo contrario que los demás autores que a lo largo de los siglos han abordado este tema. Precisamente por eso,

³¹ “Proceder como imagen es proceder conociendo a aquél de quien procede, ya que tal conocimiento es la misma procesión y aceptación de su esencia”. *De intellectu et intelligibile*, 172. Más adelante añade: “Procedere a ratione in quantum ratio est intellectualiter ab intellectu procedere, quod proprium est ei, qui est intellectus per essentiam in actu, qui ex hoc ipso procedit ut imago”. *Ibid.*, 173.

³² “Conoce a la primera causa, y fluye de ella en el ser”. *De visione beatifica*, 112.

³³ De ese parecer “se seguiría que el intelecto agente no es ente intelectual en su naturaleza... También, que no haría nada intelectual de su parte y, por tanto, nada intelectual procedería de él... Añádase que él mismo sería de naturaleza inferior en grado que lo causado por él”. *Ibid.*, 69, lo cual es inadmisibile, porque sencillamente es contradictorio.

³⁴ Cfr. *De visione beatifica*, 70.

³⁵ Cfr. *De visione beatifica*, 104. ‘Tum quia gradu naturae supremum nostri est, tum quia maxime Deo simile et ea similitudine, quae est imago Dei... tum etiam quia eius intellectualis operatio est essentia eius et secundum hoc quidquid est et operatur, totum est et operatur per suam essentiam’. *Ibid.*, 105. Cfr. *Ibid.*, 111.

este maestro medieval ocupa –a mi modo de ver– la cima de la filosofía, al menos en este tema.

De las tesis, precedentes, la 1ª, 3ª, 4ª, 5ª, 7ª, 8ª, 9ª, 10ª, 11ª, 12ª, 14ª, 15ª y 16ª son –a mi juicio– correctas. Las 2ª, 6ª y 13ª, en cambio, –según mi parecer– son matizables: la 2ª es verdad si ‘sustancia’ se entiende como ‘subsistencia’, como, por lo demás, la entiende Dietrich. Por su parte, la tesis 6ª es corregible, porque el intelecto agente no se entiende a sí mismo y a las demás realidades ‘directamente’, sino mediante hábitos innatos; en cambio, su tema directo es el ser divino. La 13ª se puede rectificar por lo mismo, a saber, porque no media ‘directamente’ entre Dios y las demás realidades, sino que para ello se sirve de hábitos como de instrumentos. Por lo demás, en todas ellas se advierte que el intelecto agente es superior al posible, sencillamente porque el posible –como el resto de dimensiones noéticas del alma humana– procede del agente³⁶.

Ninguna de las tesis siguen las líneas de interpretación anteriores y usuales del intelecto agente, a saber: a) ‘*sustancia separada*’ (comentadores griegos clásicos, árabes y judíos medievales, y averroísmo latino); b) ‘*potencia*’ y, por tanto, ‘*accidente*’ (Tomás de Aquino y seguidores); c) ‘*negación*’ (Durando), ‘*distinción meramente formal del posible*’ (Escoto) o ‘*nominal*’ (Ockham); d) ‘*hábito*’ –*adquirido* (San Buenaventura), o *innato* (Alfonso de Toledo)–; e) ‘*acto de ser*’ (San Alberto Magno); f) ‘*alma de la humanidad*’ (Filopón); g) ‘*la misma alma*’ (Enrique de Gante). h) la ‘*memoria*’ (Godofredo de Fontaines). Por tanto, estamos ante un pensador original, aunque lo más relevante de él no es esto, sino el haber descubierto que el intelecto agente ocupa la cúspide del ser humano y haberlo puesto en correlación directa con el ser divino.

En suma, el *De visione beatifica*, *De intellectu et intelligibili* y la *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognoscitiva inferior intellectu* de Dietrich de Freiberg son los escritos en que más abundantemente se ha investigado el tema del intelecto agente y, seguramente también, los que con más profundidad y acierto se ha llevado a cabo.

Tras la lectura de estas tesis, el lector puede preguntarse si Dietrich incurre en *ontologismo*. A esta dificultad hay que responder que tal error se

³⁶ Cfr. *De intellectu et intelligibili*, 208-209.

evade si se sostiene que el intelecto agente está abierto a Dios, pero que, obviamente, no abarca o comprende el término de esa referencia. De otro modo: conocemos a Dios en la medida en que *nos* ilumina, no en tanto que él *se* ilumina, pues la luz con que *nos* conoce es inferior a la luz mediante la que *se* conoce. Dietrich es de este parecer y esto no es ontologismo.

Otra pregunta que puede surgir al lector alude a la *conciencia*, y se puede formular así: ¿cómo es posible que el intelecto agente conozca siempre y no siempre seamos conscientes de ello? La respuesta de Dietrich es que “sin esta interior, esencial y profunda intelección suya es imposible que él hiciese inteligibles en nosotros todas las cosas según el intelecto posible”³⁷, es decir, más o menos como la respuesta tomista, a saber, que nos damos cuenta de su existencia por sus ‘efectos’.

El maestro teutónico afirmó que el intelecto agente es ‘causa’ del alma, lo cual indica que es distinto y superior a ella (*‘intellectus agens est principium causale substantiae animae sicut cor in animali’*³⁸). Si este pensador hubiese retomado la distinción real tomista entre *acto de ser* y *esencia* hubiese podido afirmar una gran verdad: que el intelecto agente equivale al ‘*actus essendi*’, mientras que el alma (que anima lo inferior a ella) conforma la ‘*essentia hominis*’. Que el *intellectus agens* sea ‘causa del alma’ se puede entender en el sentido de que la esencia *nace* del acto de ser. Es ‘causa’ del alma, pero, obviamente, no es causa ‘material’, ni tampoco ‘formal’ (que no está separada de la materia); no es asimismo causa ‘final’ (porque ésta no obra para constituir la realidad en su ser). Es, pues, *como* causa ‘*eficiente*’, pero –como es claro– en sentido estricto no es causa eficiente, porque tal causa es física, no desligada del resto de la tetracausalidad, mientras que el intelecto agente ni es físico ni está supeditado a lo físico.

2. CUATRO TIPOS DE ENTES *CONCEPCIONALES*³⁹

En el *De visione beatifica* Dietrich llama ‘*conceptionales*’ a los *entes de razón*, y sostiene que estos son proporcionados a los reales, pues todo lo real

³⁷ *Ibid.*, 122.

³⁸ Cfr. *De intellectu et intelligibili*, ed. cit., vol. 1, 148, 152-154.

³⁹ Cfr. MOJSISCH, B., “Die Theorie des bewusstseins (*ens conceptionale*) bei Dietrich von Freiberg”, *Per perscrutationem philosophicam*, H. von Beccarisi, Hamburg, Meiner, 2008, 142-155.; “Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg”, en *Flasch*, 1987, 95-105.

puede ser conocido gracias al intelecto agente y al posible. A semejanza, pues, de los entes reales, distingue cuatro entes de razón: a) los que son algo ‘*essentialiter*’ o por esencia en cuanto esencia, que son conocidos por el *intelecto agente*; b) los que son conocidos por el *intelecto posible*; c) los conocidos por la *cogitativa*⁴⁰ (o razón particular); d) los conocidos por los *sentidos* externos más por el sensorio común y la imaginación.

Dietrich distingue entre los entes de razón (*‘conceptionales’*) y los entes reales humanos que son cognoscitivos (el intelecto agente, el posible, los sentidos internos y los externos). Los primeros se llaman propiamente *‘conceptionales’*, mientras que los segundos se llaman así sólo relativamente. Estos últimos se dividen también en cuatro tipos, según sus operaciones propias, que de inferior a superior son: sentidos, cogitativa, intelecto posible y agente⁴¹.

En *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*⁴² distingue asimismo cuatro tipos de entes *‘conceptionales’*, *‘quorum esse in quadam conceptione consistit’*. Dietrich apoya su doctrina de los entes *conceptionales* en la filosofía de Proclo⁴³. “El número, orden y suficiencia de los entes *conceptionales* se toma de este modo, a saber, según que la cosa se aprehende de diverso modo por una concepción cognitiva”⁴⁴. O se aprehende en cuanto a eso que es íntimo a su sustancia, o se aprehende en cuanto a eso que está inclinado a lo exterior de tal sustancia.

El primer modo tiene, a su vez, dos tipos de aprehensión: a) uno, en cuanto que algo se aprehende en sus principios; b) otro, en cuanto que la cosa se aprehende en el principio de tales principios, que es el *intelecto agente*, concepción que es más íntima que la precedente, ya que el intelecto agente conoce en acto de modo más alto, simple y noble que el *intelecto posible*. El segundo modo tiene también dos tipos de aprehensión en cuanto que de doble modo la sustancia se inclina fuera de sí: c) uno, en cuanto a la intención de la sustancia concebida bajo sus ‘*ídolos*’ (imágenes); d) otro, en

⁴⁰ Cfr. DE LIBERA, A., "D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg", en *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, J. BIARD, D. CALMA, R. IMBACH (éds), Turnhout, Brepols, 2009, 15-62.

⁴¹ Cfr. *De visione beatifica*, 96-100.

⁴² Cfr. *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 299-342.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, 307.

⁴⁴ *Ibid.*, 305.

cuanto que la sustancia está bajo sus partes posteriores al todo. Del primer modo se aprehende la sustancia por la imaginación en tanto que la imaginación comprende la cogitativa, que aprende la cosa separada de su 'ídolo' (imagen o fantasma). Por otro lado, aprender cognoscitivamente la sustancia en tanto que está bajo sus partes, que son posteriores al todo, se aprehende por los sentidos externos, que aprenden las cosas por sus accidentes, los cuales son 'disposiciones' de la sustancia.

De este modo en el universo hay cuatro tipos de entes *concepcionales* que, de menores a mayores, son: uno, los corporales, que se conocen por los *sentidos exteriores*; otro, los espirituales, o sea, las imágenes, ya que las cosas así conocidas se reducen a cierto ser espiritual⁴⁵ y son conocidas, en sentido amplio, por la *imaginación*; otro, los intelectuales, es decir, los que se conocen por el *intelecto posible*, el cual conoce las cosas por sus principios intrínsecos; otro, el conocer el principio de tales principios, Dios, que se conoce por el *intelecto agente*. A Dios se le conoce o bien por sí, o bien por su unión formal al hombre, que se hace intelecto unido ('*adeptus*')⁴⁶.

3. EL CONOCIMIENTO DEL ALMA SEPARADA

En el extenso tratado *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum*⁴⁷ Dietrich indaga sobre cómo es el conocimiento divino, cómo el conocimiento de los ángeles ('*quae philosophi vocant intelligentias*') y el de las almas *post mortem*. Nos centraremos sobre todo en

⁴⁵ Repárese en que la opinión común en todos los tiempos hasta nuestros días ha considerado que las imágenes o fantasmas no sólo son particulares sino también materiales. En efecto, ese ha sido el usual parecer de la mayor parte de comentaristas aristotélicos y tomistas de todos los tiempos. Frente a esa hipótesis Dietrich defiende una gran verdad: las imágenes o fantasmas no son materiales, sino inmateriales. De manera que puede decir que este autor es una halagüeña excepción también en este punto.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, 305-306.

⁴⁷ Cfr. *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 161-260. Cfr. JECK, U. R., "Der Spruch des Apollophanes. Dietrich von Freiberg über Pseudo-Dionysius Areopagita in der Schrift *De cognitione entium separatorum*. Ein Beitrag zur Diskussion kosmologischer Paradoxien im Mittelalter", en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 89-119. STEFFAN, H., *Dietrich von Freiberg Tractat De cognitione entium separatorum. Studie und Text*, Dissertation, Bochum, 1977.

esto último, porque estamos indagando la teoría del conocimiento *humano*. A pesar de la clara dificultad del asunto, lo que admira es que el autor no soslaye este tema, sino que lo enfrente de modo abierto.

Dietrich admite los siguientes seres espirituales de superiores a inferiores: en primer lugar a Dios; en segundo, las ‘sustancias intelectuales’ o ‘inteligencias’, que son intelectos por esencia; en tercer lugar, ‘las almas de los cielos’, intelectuales por esencia, pero inclinadas a las realidades corpóreas; en cuarto lugar, las sustancias angélicas; y en quinto y en último lugar, las almas humanas separadas. En esta relación sobran las segundas y terceras en las que se percibe un influjo neoplatónico, sobre todo del *Liber de causis*.

En cuanto al alma humana en el estado de bienaventuranza, Dietrich sostiene que no conocerá todas las cosas que están junto a nosotros tal como ahora se conocen, sino por un conocimiento nuevo. Como las almas separadas son espíritus, se comunicarán con otros espíritus, los ángeles, aunque no en todo. Tales almas guardarán los conocimientos que han adquirido en esta vida. En cuanto al conocimiento de cosas nuevas, no les estarán todas presentes como sucede a los ángeles, porque su naturaleza es menos sutil e íntima, pues en las naturalezas espirituales la mayor intimidad conlleva más cercanía para conocer las cosas y por consiguiente mayor eficacia para conocer. Conocerán, en cambio, cosas nuevas, según el lugar que ocupen, y las conocerán mejor que aquí porque carecerán del gravamen del cuerpo (que, además, está en situación de caído tras el pecado original)⁴⁸. Como se ve, esta tesis es opuesta a la aristotélica según la cual el alma tras esta vida pasa a la ‘región de las sombras’ y tiene una vida –también cognoscitiva– más desvaída que en ésta.

En el *item* n° 90 de este tratado Dietrich indica que el alma tiene cinco niveles de conocimiento humano: el de los *sentidos* que conocen los sensibles particulares, el de la *imaginación* que conoce imágenes; el de la *estimativa*, el del *intelecto* que conoce los universales; el del *conocimiento sobrenatural* que conoce objetos sobrenaturales. Respecto de los tres primeros está en ‘potencia accidental’, de modo que basta la presencia de los objetos para conocerlos. Respecto del cuatro está en ‘potencia esencial’, de modo que requiere que los objetos se hagan en acto por medio del intelecto

⁴⁸ “Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, secundum statum naturae lapsae, anima separate expedit et perfectius intelliget quam coniuncta”. *Ibid.*, 258.

agente⁴⁹. En cuanto al conocimiento de los objetos sobrenaturales, el alma está máximamente en ‘potencia esencial’ y requiere de un principio todavía más intrínseco ‘*et est Deus per suam essentiam*’.

A la explicación precedente añade una interesante recapitulación final⁵⁰. Con la muerte perdemos el cuerpo y, por tanto, los sentidos. En cambio, permanecerán los *hábitos racionales* adquiridos de las diversas ciencias, tanto experimentales como intelectuales⁵¹. La razón de todo este nuevo y mejor conocimiento Dietrich la funda en que el alma es *acto*, pero en esta vida tiene que ocuparse de activar el cuerpo, cosa que la agrava. Por tanto, separada de él sigue siendo *acto*, pero sin rémoras noéticas⁵².

4. CIENCIA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA⁵³

a. Ciencia y filosofía

Al final de tratado *De origine rerum predicamentalium*⁵⁴ Dietrich establece la distinción entre el modo de conocer propio de la *metafísica*, de la *matemática* y de la *física* clásicamente considerada, es decir, filosofía de la naturaleza. La distinción, que es clásica (en el sentido en que se puede encontrar en otros autores escolásticos, por ejemplo en Tomás de Aquino) dice

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, 252, (14). Más adelante añade: “intellectus agens... est activum principium in anima et sua substantia est aliquid substantiae animae”, *Ibid.*, 253 (17).

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, 243-254.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, 257-260.

⁵² “Anima coniuncta corpori habet omnium veritatem rationes in se tamquam in virtute principii, sed gravata et per consequens impedita a corruptione corporis non potest exire in omnimodum actum earum. Ergo, quando recedit a ratione et modo principii in actu, cadit in absolutam naturam suam. Et hoc competit ei per naturam suam absolute et in actu, quod prius competeat in potentia et in ratione principii. Ratio enim principii in quantum huiusmodi est ratio existens in potentia. In ratione autem principii et in potentia conveniebat ei habere omnium veritatem notitiam, quando erat actu incorporata. Ergo, quando est separate, competit ei secundum naturam suam absolute ei in actu habere notitiam omnium saltem pure intellectuum et etiam aliorum, si quorum habet sensitivam experientiam”. *Ibid.*, 260.

⁵³ Cfr. WALLACE, W. A., *The scientific Methodology of Theodor de Freiberg: A Case Study of the Relationship between Science and Philosophy*, *Studia Friburgensia*, Fribourg, The University Press, 1959.

⁵⁴ Cfr. *De origine rerum predicamentalium*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 181-201.

así: el sujeto de la física es el *ente móvil*; el de la matemática, el *inmóvil*; el de la metafísica, como veremos, los diversos tipos de *sustancias*.

b. Teología

El brevísimo fragmento *De subiecto theologiae*⁵⁵, el maestro Teodorico también atiende a los modos según los cuales se toma la unidad del sujeto en las ciencias. En la ciencia natural (filosofía de la naturaleza) el *sujeto* es el cuerpo o *ente móvil* (Dietrich excluye de este género los cuerpos celestes). En cambio, los temas de la teología son el *Cristo total*, cabeza y cuerpo o miembros (Iglesia), la obra de la creación y de la restauración, el mismo Dios y asuntos semejantes. Estos temas son *temas* de la teología, pero no propiamente el *sujeto* de ella, pues éste tiene que tener una razón común para todos que se considere en esta ciencia.

En rigor, lo que está buscando el *Magister Teutonicus* no es directamente la multiplicidad de temas que los teólogos han estudiado, sino el *carácter distintivo* de la teología como ciencia, o también, reducir a unidad (ya se ha aludido a su capacidad de síntesis) la multiplicidad: “así pues, ya que en esta ciencia se trata de toda la universalidad de los entes –tanto según su origen de Dios como según el orden al mismo y según la disposición de los entes y los propios modos incluidos en esos entes por Dios, y esto o bien según el orden natural de la providencia o según el orden voluntario de la providencia...–, es necesario que todos convengan en una razón de sujeto, que se llame, como es verdad, ente divino, que primero, de modo simple y esencialmente conviene al primer principio de todo”⁵⁶.

Los entes se atribuyen a Dios como al eficiente, como al fin, como forma, en cuanto que Cristo ha obrado la redención. Para los primeros filósofos la teología también se llamaba *metafísica*, pues consideraban primera y principalmente al ser divino. Pero nuestra teología se distingue de la ciencia divina de los filósofos, porque la de ellos considera a todos los entes en orden a la ‘providencia natural’, mientras que la nuestra atiende a los entes ‘*secundum quod stant et disponuntur sub ordine voluntariae providentiae*’, en la que se atiende la razón de mérito y premio y esas cosas referentes a la vida buena y santa en orden a alcanzar la eterna bienaventuranza⁵⁷. De otro

⁵⁵ Cfr. *De subiecto theologiae*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 279-282.

⁵⁶ *Ibid.*, 281.

⁵⁷ *Ibid.*, 282.

modo: caben para Dietrich dos tipos de teología: la *natural*, que es filosófica, y la *sobrenatural*, que cuenta con la revelación y elevación. También en esto acierta el maestro germano.

5. EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

Los sentidos se mueve a su acto no sólo por algo accidental de la realidad física que se une a ellos, que es una *causa accidental*, sino, sobre todo, por el *motor* esencial que los genera, el *ser vivo*. Un gran acierto de Dietrich es notar que el acto de sentir es precisamente ‘acto’, no movimiento físico; por tanto, no puede proceder de la realidad física en la que sólo se da el movimiento. En consecuencia, tal ‘acto’ debe proceder de una causa superior que no sea meramente física, sino sensible: el *alma sensitiva*. Además, en esta tesis aúna el pensamiento de Aristóteles con el de Agustín de Hipona. Es capaz de advertir este extremo porque –frente a los diversos empirismos– distingue entre el *órgano* y la *especie sensible*. La realidad física afecta al órgano, pero no a la especie sensible, es decir, a lo conocido por el conocer⁵⁸.

En teoría del conocimiento no hay esperar a impugnar el materialismo cuando se llega a los niveles noéticos superiores (la razón en sus distintas vías operativas, sus actos y hábitos adquiridos, los hábitos innatos, el intelecto agente), sino que ese error debe ser rechazado desde el primer acto del sentido inferior. De haber reparado en este extremo los autores posteriores a Dietrich, se hubiese podido evitar la circulación a lo largo de toda la modernidad de una moneda teórica falsa, cuyas dos caras falsean, desconocen o reducen el modo de ser del conocer humano: el *nominalismo empirista* y el *racionalismo*. Por el contrario, la posición de Teodorico es netamente *realista*, pero no la de un realismo rebajado. En efecto, frente a la mayor parte de pensadores realistas de todos los tiempos, Dietrich sostiene que las especies (*expresas*) de los sentidos son *inmateriales*⁵⁹, y, obviamente, también lo son los *actos* que las conocen. Las especies de los sentidos son *particulares*, pero no materiales; las del intelecto posible son *universales* e

⁵⁸ “Sensibile agit in organum corporeum... in ipsum autem sensum quantum ad speciem sensibilem agere non potest”. *De luce et eius origine*, en *Opera Omnia*, vol. 4, ed. cit., 13. Por eso, aunque algunos dicen que el objeto físico sensible “facit sensum in actu, est impossibile secundum preadicta”. *Ibid.*

⁵⁹ Cfr. *De substantiis spiritualibus*, 312.

inmateriales; las del intelecto agente no son, porque éste no requiere de mediaciones limitantes para conocer.

Por otra parte, el maestro de Freiberg afirma que ningún sentido se reduce a su operatividad⁶⁰, es decir, que no son simples sino compuestos. Ya se ha indicado que distingue dos tipos de sentidos: a) *los inferiores*, que están conformados por los sentidos externos y todos los internos (sensorio común, imaginación y memoria sensible) menos el superior; b) *el superior*: la cogitativa, que ocupa la cúspide del conocimiento sensible⁶¹. Se ha indicado asimismo que el *objeto* propio de los sentidos son los *accidentes* de la realidad física. Por lo demás, defiende que los diversos sentidos particulares no permanecerán en el alma separada, pues estarán en ella sólo potencial y habitualmente como en su raíz, de cara a la resurrección del cuerpo⁶², pero no estarán en acto.

Los sentidos son respectivos *cognoscitivamente* a los sensibles. En cambio, los sensibles externos no actúan *cognoscitivamente* en los sentidos como sentidos, es decir, como cognoscitivos⁶³. Esto indica que el conocer es superior a lo no cognoscitivo y puede con él, como lo vivo sobre lo inerte. De manera que así como no cabe explicar la vida desde lo inerte, tampoco el sentir desde lo no sensible. También en esto es certera la gnoseología del pensador teutónico.

⁶⁰ Cfr. *De visione beatifica*, ed. cit., 26-27.

⁶¹ Cfr. DE LIBERA, A., "D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg", en J. BIARD, D. CALMA & R. IMBACH (éd.), *Recherches sur Dietrich De Freiberg*, Turnhout, Brepols, *Studia Artistarum, Études sur la faculté des arts dans les universités médiévales*, 19 (2009) 15-62.

⁶² Cfr. *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatorum*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 243.

⁶³ Cfr. *De luce et eius origine*, ed. cit., 14.

III METAFÍSICA

1. CUATRO TIPOS DE ENTES REALES¹

Dietrich de Freiberg, en *De visione beatifica*, divide los entes –como otros pensadores– en *reales* y de *razón*. Respecto de los reales enseña –la doctrina es peculiar suya– que son de tres tipos: los que son *esencias* en cuanto esencia; los que son *sustancias* en cuanto sustancia; y los que son *accidentes*. Los primeros, o no tienen principio, como la esencia de la primera causa, o lo tienen, como las criaturas que son inteligencias separadas, intelectos en acto por esencia. Los segundos tienen composición de materia y forma en la naturaleza². Describe los terceros, los accidentes, de modo usual.

En cuanto a la *operación* propia de estos entes, cada una es diferente de las demás, pues unos entes obran ‘*essentialiter*’, es decir, por su esencia; otros, ‘*substantialiter*’ o por su sustancia, y otros ‘*accidentaliter*’ o por disposiciones o formas accidentales³. Las acciones de las esencias quedan en ellas; las de las sustancias presuponen un sujeto sobre el que recaen; las de los accidentes, a distinción de las anteriores, son extrínsecas⁴. El primer tipo de operaciones compete sólo a los principios del todo separados; las segundas, a los ‘cuerpos celestes’ e, instrumentalmente, a los del mundo; el tercero, son del mundo y se dividen en dos géneros: los de forma o virtuales

¹ Cfr. MAZZARELLA, P., *Metafisica e gnoseología nel pensiero di Teodorico di Vriberg*, Naples, 1967; CONOLLY, B. F., *Studies in the Metaphysics of Dietrich von Freiberg*, (Ph. D. diss.), Indiana University, 2004; KOBUSCH, T., “Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg”, en FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1987, 46-67.

² Cfr. *De visione beatifica*, ed. cit., 88-89.

³ Cfr. *De visione beatifica.*, 90. Cfr. sobre las sustancias y los accidentes: DIETRICH DE FREIBERG, *Oeuvres choisies*, I, *Substances, quidités et accidents*, Paris, Vrin, 2008.

⁴ Cfr. *De visione beatifica*, 92-93.

(calor, frío, etc.) y los objetos de los sentidos (ej. calor y frío en acto)⁵. A su vez, el acto y la potencia se pueden decir de estos tres tipos de entes, pero – obviamente – de distinto modo.

En su escrito *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*⁶ Dietrich estudia estos temas siguiendo el consejo de San Agustín: ‘*melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis*’. Distingue cuatro clases de entes reales: 1^a) El que es sólo el primer principio (‘*primam causam*’), ‘*quod Deus est*’. 2^a) Las ‘sustancias intelectuales’ en cuanto a su sustancia y operación, ‘*quas vocant intelligentias*’, que son intelectos por esencia, las primeras entre todas las criaturas. 3^a) Los ‘entes espirituales’ en cuanto a su sustancia y operación, ya sean espíritus por esencia, o sean cuerpos espirituales (resucitados). 4^a) La universalidad de los cuerpos de este mundo⁷. Seguidamente se resumen las descripciones de Dietrich de estos cuatro tipos de entes.

a) *Dios*. Dietrich enseña que el primer modo de ser compete al *primer principio* de todo, en cuanto que es la suma unidad y al cual se ordena toda la multitud del universo es Dios⁸. Nótese que describe a Dios –como Proclo– según la ‘unidad’. Con todo, Dietrich se separa del pensador neoplatónico en que sustituye la *emanación* por la *creación*. También describe al ser divino según la *simplicidad*, la *entera intelectualidad* y como *primer principio*. Tras él vienen los ‘entes intelectuales’, los ‘espirituales’ y los ‘corporales’. Pero el primero es ‘causa’ o ‘principio de los principios de los entes’.

La descripción de Dios como ‘primer principio’ denota el realismo de este autor, pues la mayor parte de los pensadores tratan de los primeros principios lógicos o racionales, pero pocos se cuestionan acerca de los primeros principios ‘reales’. Pero Dietrich distingue netamente entre unos y otros⁹. Recuérdese asimismo que la instancia humana para conocer a Dios, según él, es el *intelecto agente*.

⁵ Cfr. *De visione beatifica*, 94.

⁶ Cfr. *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, en *Opera Omnia*, ed. cit., tomos 2, 299-342.

⁷ Cfr. *Ibid.*, 303.

⁸ Cfr. *De substantiis spiritualibus*, en *Opera Omnia*, tomos 2, ed. cit., 308.

⁹ “Sunt enim quaedam principia, quae, quamvis aliquo modo sint multa, puta secundum rationem, non cadunt in aliquam realem compositionem”. *Ibid.*, 309.

‘Sólo Dios crea por acción propia e incommunicable’. Sin embargo otorga a las inteligencias el *causar*, cuya acción consiste en que, supuesta la acción de la primera causa, la creación, producen cosas esenciales y accidentales. Dios produce por creación, que es la primera acción y fundamento de toda operación, o acción de la naturaleza y que supone todas las operaciones de las cosas creadas. La acción creativa no descende de la inteligencia por el movimiento del cielo. En suma, Dios es causa primera y las demás realidades son causas segundas, pero crear pertenece en exclusiva a Dios¹⁰. Como se puede advertir claramente, esta tesis es ajena al neoplatonismo.

b) *Las ‘sustancias intelectuales’*. Las ‘hipóstasis intelectuales’ son intelectos por su sustancia y operación. Son simples, pero a distinción de la primera causa son muchos, pues de lo contrario no distarían del ser simple, Dios. En tal multitud existe cierta unidad esencial, puesto que son intelectuales por esencia y operación¹¹. Para Dietrich es el *entendimiento posible* el que conoce tales sustancias intelectuales.

c) *Los ‘entes espirituales’*. Es difícil hacerse cargo de a qué se refiere Dietrich cuando habla de los ‘entes espirituales’, pero los admite. Estos no son, como los precedentes, sustancias intelectuales por su esencia, sino que son sustancias espirituales por razón de la referencia de sus principios entre sí. Una descripción dice así: “hay otros principios de otra razón que tienen otro modo de principiar según alguna referencia por la que de algún modo se determinan entre sí. Así pues convienen entre sí y se determinan, de modo que comporten una real composición en la realidad de la que son principios; y por esto tal realidad constituida en la sustancia de tales principios cae bajo la intelectualidad. Lo cual acontece de dos modos según el diverso grado de naturaleza: de un modo, en tanto que la realidad fundada en tales y de tales principios sea del todo espiritual; de otro modo, en tanto que la naturaleza proceda de otros y de tales principios constituya la realidad corporal”¹².

Para Dietrich todo principio intrínseco a la realidad (materia, forma) según su razón de principio es de naturaleza espiritual, porque todo principio tiene un total respecto esencial y orden a toda la esencia de la realidad de la que es principio. El respecto del principio a la esencia es simple. Por eso tal principio y tal esencia permanecen en el ser espiritual. Para él estos entes se conocen por la imaginación en sentido amplio.

¹⁰ Cfr. *De substantiis spiritualibus*, 316-318.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, 309-310.

¹² Cfr. *Ibid.*, 310.

d) *Los cuerpos del mundo*. “La naturaleza compone los entes no sólo de los principios que indican composición, sino que también tales principios se determinan en otras naturalezas diferentes no sólo de los mismos principios, sino también entre sí, de modo que son partes de la realidad, ya sea homogénea, como las partes del agua, ya heterogénea, como la carne y el hueso y semejantes, en cuyas realidades o partes se determinan los principios de la naturaleza generable y corruptible, a saber, la materia y la forma, por virtud del que genera. Conviene que este género sea corpóreo en razón de la determinación de tales principios en tales naturalezas”¹³.

La que precede es una descripción –como otras de Dietrich– de difícil comprensión. Con ella se refiere a los entes intramundanos. Los principios son de naturaleza espiritual, pero abandonan esa propiedad y se vuelven naturalezas corporales. Dietrich los compara a los entes *concepcionales* de cuarto nivel, los cuales –dice– primero se conocen de modo ‘espiritual’ por el *sentido común* y después de determinan ‘corporalmente’ en los *sentidos externos*.

2. EL LUGAR DE LOS CUATRO TIPOS DE ENTES¹⁴

Para explicar el lugar de tales entes, Dietrich expone primero qué entiende por *lugar*.

a) El lugar, en un sentido –explica siguiendo al Estagirita– es ‘lo último que contiene lo inmóvil’, es decir, la superficie, que es lo último del cuerpo que contiene a otro cuerpo. Lo inmóvil denota cierta fijación y permanencia en acto de la cosa localizada. El lugar de la cosa requiere ser algo fijo y permanente en acto. Según este sentido, sólo los *entes corporales* están en un lugar.

b) En otro sentido se dice que algo está en un lugar de modo común y *metafóricamente*, según una similitud proporcionada a eso que está verdaderamente en un lugar. Así se habla, por ejemplo, de mayor o menor intimidad. En este sentido hay que tomar el lugar de las sustancias intelectuales, el de la primera causa, que es Dios. También se dice así que las mencionadas sustancias se aproximan a la primera causa.

¹³ Cfr. *Ibid.*, 312.

¹⁴ Cfr. SUAREZ-NANI, T., "Les êtres et leurs lieux: le fondement de la localisation selon Dietrich de Freiberg", *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, J. BIARD, D. CALMA, R. IMBACH (éds), Turnhout, Brepols, 2009, 144-164.

La primera causa habita en la intimidad. Ella contiene todas las cosas que existen, y en ese sentido se puede decir que es el ‘lugar’ de todos los entes. Por su parte, las inteligencias, que son intelectos por esencia tanto en su sustancia como en su operación, contienen todas las cosas. El ‘lugar’ de los entes espirituales es un lugar espiritual. Las cosas corporales están en el lugar propiamente dicho y son administradas por las espirituales (los ángeles inferiores). Las superiores de estas realidades corpóreas son los hombres y los cuerpos celestes (en cosmología Dietrich sigue la mentalidad propia de la época, siendo ésta –como veremos– errónea). Los ángeles ejercen doble ministerio: uno, sobre los hombres, asistiéndolos y dirigiéndolos hacia la salvación; otro, sobre las cosas del mundo que no están ordenadas por los cuerpos celestes. En este sentido, se puede decir que las cosas corporales están localizadas por las espirituales.

Por otro lado, los entes se pueden localizar de doble modo: a) Uno, esencial o en su propio lugar: así está Dios (aunque se atienda cierto orden de origen, a saber, el Hijo del Padre y el Espíritu Santo de ambos) y las sustancias intelectuales, que llamamos inteligencias, entre las cuales se atiende el orden según la perfección esencial, es decir, según que una sea superior a otra por esencia. b) Otro, según su esencia incoativamente, pero según algún accidente completo o destitutivo, y así están los entes espirituales. En efecto, así están los espíritus angélicos y los hombres elegidos, que ya están adaptados a la perfección de su estado de bienaventuranza. En cambio, los ángeles y hombres condenados están en diversos ‘lugares’ propios según un modo cualitativo de daño. Por su parte, los entes corporales están localizados en lugares y superficies propias, y en ellos se habla de lugar propiamente. Por lo que se refiere al ‘lugar del último y supremo cielo’ fuera del cual no hay ningún cuerpo, hay que decir que por tal se entiende la totalidad del mundo corporal.

En suma, “están en sus lugares por su esencia la primera causa, que es Dios, en cuanto al primer modo, como le compete estar en el lugar. Están en su lugar por esencia del número y orden de las inteligencias en cuanto al segundo modo. Y sólo éstas son objeto del intelecto. Pero los entes que son del tercer modo, los espirituales, y del cuarto, los corporales, están en sus lugares según el modo que les compete: aquéllos, los espirituales, según alguna cualidad dispositiva; estos, los corporales, según circunscripción

corporal... Y estos (últimos) son objetos de la virtud cognoscitiva inferior”¹⁵ (los sentidos).

Dietrich distingue dos sentidos del término ‘espiritual’. De un modo, en cuanto a la *virtud cognoscitiva*, pues se llama espiritual lo que se aprende por la imaginación, tenga o no existencia en la realidad. De otro modo, en cuanto a la *propiedad real*, es decir, que algo es realmente espíritu, como los ángeles y las almas separadas. Por último añade que los espíritus separados, los ángeles y las almas separadas, *padecen realmente*, no de modo imaginario, pero padecen *espiritualmente*. Por lo demás, los últimos ítems *De substantiis spiritualibus* estudian cuestiones propiamente teológicas que no vamos a reseñar.

3. LA NEGACIÓN DE LA DISTINCIÓN REAL *ESSENTIA-ESSE*¹⁶

En oposición a Tomás de Aquino, Dietrich defiende que la ‘*essentia*’ equivale al ‘*esse*’¹⁷. En su breve tratado *De ente et essentia* (mismo título que el del opúsculo del *corpus* tomista) se centra en el tema de la distinción real¹⁸. El documento está dividido en dos partes.

A. *Primera Parte*. Está conformada por 9 epígrafes a los que precede el *Proemio*, en el que se indica que va a estudiar el ente y sus propiedades, para advertir la distinción entre las criaturas y Dios. Resumimos brevemente su contenido a continuación.

1º) *Sobre el significado del ente y la esencia*. El ente es lo más general ‘*in re et significatione*’. Se dice que algo es ente en cuanto que tiene alguna esencia. La esencia tiene razón, por una parte, de sustancia; por otra, de accidente. El *esse* conviene a la sustancia según la propia quiddidad de su naturaleza por la cual formal o cualitativamente es eso que es según su

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 323-324.

¹⁶ Cfr al respecto: OCAMPO, F., “La tesis de la ‘distinción real’ en la consideración de la sustancia sensible corpórea: Tomás de Aquino y Dietrich de Freiberg”, en web www.jornadasmedieval.com.ar/

¹⁷ “*Essentia enim seu esse est prima et simplicissima et formalissima omnium intentionum in entibus*”. *De visione beatifica*, 91.

¹⁸ Cfr. IMBACH, R., “*Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrichs von Freiberg*”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979) 369-425.

sustancial existencia¹⁹. Como se ve hace equivalentes la sustancia y el *esse*. Decir sustancia es pues, para Dietrich, decir ser subsistente. La sustancia se compone de forma y materia. El *esse* conviene al accidente según otra razón que a la sustancia, pues el accidente no tiene el ser por su naturaleza en razón de su *quididad*. El accidente es ente porque es *del* ente. El ente predicado de la sustancia y del accidente significa la esencia de una y otro, pues el ente conlleva en su significación toda la esencia de lo que se predica.

2º) *Sobre el quid y la quididad*. No se corresponden el *quid* y la *quididad* como el *ente* y la *entidad*. La esencia de la cosa que conlleva el ente en concreto significa la entidad en abstracto. Ente significa una realidad concreta, pero también la entidad en abstracto. El *quid* significa lo mismo que el ente en la realidad, al que añade el modo esencial; por eso el *quid* denota toda la esencia de la cosa en concreto. Pero la *quididad* significa sólo aquello formal por lo que la cosa es esencialmente un *quid*. Por eso, en los seres simples lo mismo es la *quididad* y lo que es, pero no en los compuestos de materia y forma, porque en ellos la *quididad* es exclusivamente la forma.

3º) *Una duda y su solución*. ¿Así como se refieren la blancura y lo blanco, así se refieren la *quididad* y el *quid*? Sí, porque respecto de la realidad significada no significan lo mismo, ya que blancura significa sólo la cualidad, mientras que blanco significa al sujeto y la cualidad. A la par, la *quididad* significa sólo la forma, mientras que el *quid* significa toda la esencia de la cosa.

4º) *Una cuestión y su solución*. ¿Así como se refieren la *quididad* y el *quid*, así se refieren la *entidad* y el *ente*? No, porque aunque *ente* significa en concreto y *entidad* en abstracto, ambos significan la cosa en cuanto que dista de la nada, y comprenden toda la esencia de la cosa. Pero la *quididad* se añade al ente, pues significa algo (acto formal) por lo cual existe la cosa, que puede ser algo previo al agregado en las cosas compuestas.

5º) *De la essentia y el esse en cuanto a su derivación (línüística)*. “Ahora hay que considerar la *essentia* y el *esse*, y acerca de esto hay que notar – escribe Dietrich– que lo mismo conllevan en su significación y lo mismo significan que el ente y la entidad, a saber, toda la esencia de la cosa ya sea en las sustancias o en los accidentes, como se ha dicho arriba de la entidad y el ente, aunque difieran en el modo de significar, de manera que aunque el

¹⁹ Cfr. *De ente et essentia*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 27.

esse signifique por modo de acto, lo mismo significan el ente y la entidad por modo de hábito y quietud. Y así también difieren la *essentia* y el *esse*.

Pero hay que advertir que según la diferencia de lo abstracto y lo concreto no difiere la *essentia* del *esse* y al revés, ya que esto que significan uno y otro, lo significan en abstracto, como es claro en el nombre de *essentia*. Lo mismo es claro del *esse*, que es del género de los verbos impersonales, que es infinitivo modal. Pero de los impersonales se ha dicho más arriba que significan su realidad en abstracto. Uno y otro de estos, a saber, tanto el *esse* como la *essentia*, derivan de ‘*sum*’, ‘*es*’, ‘*est*’, que es verbo personal que significa su realidad en concreto. Pero el *esse* deriva de eso que significa lo mismo en abstracto por modo de acto. Sin embargo, la *essentia* significa lo mismo por modo de sustancia con la cualidad... Si a alguien le place decir que *essentia* viene de *esse*, hay que decir que esto sucede según la común razón de derivación, que no siempre conlleva esta diferencia que es según lo abstracto y lo concreto”²⁰.

6º) *De la essentia y el esse en cuanto a su significación.* El *esse* significa toda la esencia de la cosa de la que se predica, y eso se puede mostrar por la razón, porque “el *esse* significa su cosa bajo la intención primera de todas las cosas, por la que la cosa dista de la nada en cuanto tal... cualquier cosa dista de la nada según toda su *essentia* y no según algún accidente suyo, sino que dista de modo esencial o esencialmente, por tanto el *esse* significa toda la *essentia* de la cosa, sea que se predique simplemente de la sustancia o del accidente, y no según algo añadido, como ‘el hombre es blanco’ –en tal predicación no significa así, como queda dicho–, pero si se dice de modo absoluto y simple ‘el hombre es’, conlleva en su significación toda la *essentia* del hombre. En segundo lugar es clara la misma razón tomada de su intimidad. Pues nada es más íntimo a la *essentia* de la cosa que su *esse*. Pero entre todas las cosas que son algo de la *essentia*, nada es tan íntimo como la misma *essentia* es a sí misma. Por tanto, el *esse* es lo mismo que la *essentia* de la cosa... En tercer lugar se argumenta por la razón tomada de su simplicidad. Pues lo más simple de todas las cosas que están en la realidad es el mismo *esse*. Por lo que él mismo conviene principalmente a los entes más simples, a saber, los inteligentes, si existen, pero ante todos al mismo de la causa primera. Por lo que también de su acción nobilísima, que es crear, surge su nobilísimo y primer efecto, el *esse*... ya que sólo a Dios compete crear. Pero la nobilísima acción en cuanto tal termina en el nobilísimo

²⁰ *Ibid.*, 31-32.

efecto. Nada que pertenece a la *essentia* de la cosa es más noble que la misma *essentia* ni igual de noble. Por tanto, la acción nobilísima de Dios, que es crear, no termina sino en la *essentia*. Pero termina en el *esse*. Por tanto, el *esse* es lo mismo que la *essentia*²¹. El *esse* no puede ser accidente, sino toda la sustancia; y toda su universalidad es por su *essentia*.

7º) *Se procede según el propósito de la autoridad*. Que el *esse* se identifique con la *essentia* se puede mostrar también –escribe Dietrich– por la autoridad del *Liber de causis* y por los libros *De Trinitate* y *De hebdomadibus* de Boecio. Y también por Aristóteles, que escribe que cada cosa se dice ente y uno por su esencia, no por otra disposición añadida. Cada cosa se dice *esse* por su *essentia*. Y así el *esse* significa la *essentia* de cada cosa. También se puede probar por la autoridad de San Agustín, en el *De immortalitate animae*, que dice que toda *essentia* no es *essentia* por otra cosa, sino porque es.

8º) *Sobre aquello por lo que es (De quo est)*. Se puede comparar ‘aquello por lo que es’ al *esse* o a ‘lo que es’. En el primer caso, el *esse* y ‘aquello por lo que es’ difieren como el principio y lo principiado. Si se compara ‘aquello por lo que es’ y ‘lo que es’, ‘lo que es’ es parte de la cosa en las cosas compuestas y ‘aquello por lo que es’ es el mismo *esse*, que significa la formalidad del todo de la que tal parte participa.

9º) *Sobre la existencia y la subsistencia*. Así como se refiere la *essentia* al *esse*, así se refiere la existencia al existir y la subsistencia al subsistir. Pero como el *essentia* no difiere del *esse*, la existencia tampoco del existir y la subsistencia del subsistir.

B. *Segunda Parte*. La conforman 4 epígrafes:

1º) *Los que niegan la solución del primer capítulo y su solución*. En este apartado Dietrich rebate la posición de los tomistas que admiten la distinción real entre *essentia* y *esse* salvo en Dios. Dicen que no es lo mismo la *essentia* que el *esse* porque se puede pensar la *essentia* del hombre o del fénix aunque estos no existan en la realidad. Dietrich responde que esto carece de fundamento, porque no se puede pensar una esencia de algo no existente: “no puedo entender la esencia de hombre si no entiendo su ser actual”²².

²¹ *Ibid.*, 32-33.

²² *Ibid.*, 38.

2º) *Se incluye otra razón de estos con su solución.* Tal razón que aducen los tomistas dice así: todo lo que participa difiere de lo que participa; como todo lo creado participa del *esse* de aquél que es puro *esse*, Dios, todo lo creado difiere de su *esse*". Responde Dietrich que lo creado participa su ser y su esencia, por tanto, no difiere su esencia de su ser.

3º) *Se incluye una tercera razón de los mismos con su solución.* La razón dice así: el *esse* no es accidente en Dios, sino verdad subsistente, pero en las demás cosas es como accidente. Dietrich responde que el *esse* en lo creado no es accidente sino sustancia. Con todo, se puede tomar como accidente en el sentido de que, por depender de la voluntad creadora divina, podía no haber sido creado.

4º) *Se incluye la cuarta razón de tales y su solución.* La razón dice así: las cosas que son lo mismo no se pueden entender una sin la otra, pero toda *essentia* creada se puede entender sin su *esse*; por tanto difieren la *essentia* y el *esse*. Dietrich contesta que "cuando la *essentia* creada es, su *esse* es, y cuando la *essentia* no es, tampoco su *esse* es. Por tanto, así como puedo entender la *essentia* bajo el no *esse*, así también puedo entender el mismo *esse* bajo el no *esse*. Por tanto, se sigue la misma razón, que tal *esse* diferiría del *esse*"²³, y así se abre un proceso al infinito.

4. LA DISTINCIÓN ENTRE EL 'ENS' Y EL 'QUID'

En el breve opúsculo *De quiditatibus entium*²⁴ Dietrich, además de abundar en la distinción entre sustancia y accidentes ya atendida en *De accidentibus*, estudia la diferencia entre el 'ens' y el 'quid'. La clave de la distinción parece radicar en que el segundo implica una concreción respecto del primero. Aunque el ente y el *quid* se convierten en cierto modo entre sí, para el Magíster, "sin embargo, difieren en cuanto a sus propias razones, según que también el Filósofo distingue en las cosas demostrativas del libro de los *Posteriores analíticos* la cuestión 'si es' de la cuestión 'qué es'"²⁵. Obviamente, esta distinción alude a la distinción real.

"El ente, en eso que es, es la primera y simplicísima de todas las intenciones formales, por las que la cosa, primero por la esencia, segundo

²³ *Ibid.*, 42.

²⁴ Cfr. *De quiditatibus entium*, en *Opera Omnia*, vol. 3, 97-118.

²⁵ *Ibid.*, 99.

por qué sea esencia, dista de la nada”²⁶. “El mismo *quid* en eso, *quod quid, seu quiditas in eo, quod quiditas*, conlleva sobre la razón de ente cierta información de la cosa, al menos en cuanto al modo de entender, por la que la cosa se determina a tal o cual esencia y naturaleza, de tal modo que tal cosa no sólo sea ente por su distancia a la nada, sino que también sea esto o lo otro según alguna información”²⁷.

La razón general de *quididad* se encuentra en todos los entes existentes. Indica algún principio intrínseco de la cosa según el acto, del que se toma la razón de cosa tanto según la razón de ser como según la razón de notificar o darse a conocer²⁸. Es *principio intrínseco* y es *acto*, lo cual indica que “en todo eso que es algún ente según el acto está la quididad, por la que es eso que es según el acto”²⁹. En esto parece seguir a Avicena, al que cita. Obviamente, de entender el *quid* como *acto*, concreción existente, sobra el *actus essendi* tomista. Este *quid* se parece a la *haecceitas* formulada por Escoto.

“En todo lo que tiene quididad y es *quid*, es necesario encontrar alguna multitud real... en la que subyazca algo como subjetiva y materialmente, en lo que se origina la sustancia de la cosa. Pero el *quod quid* se perfecciona y completa, para que haya ente en él, por algún otro acto formal, el cual por él mismo la quididad es tal ente”³⁰. Dietrich parece distinguir el *ente* del *quid* en que éste añade al ente el que sea activamente concreto: “todo *quid* conlleva según su propia razón *aliquid*”³¹. La quididad no es el *quid*, sino que algo es *quid* por la misma quididad.

En los entes de razón también se da la quididad, en primer lugar, en los que designan sustancia; y en segundo, en los que significan accidentes. La sustancia real significa *hoc aliquid*, en cuanto que es particular. La sustancia lógica significa *quale quid*. La perfecta razón de quididad se halla en las

²⁶ *Ibid.*, 99.

²⁷ *Ibid.*, 99.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 100.

²⁹ “In omni eo, quod est aliquod ens secundum actum, est quiditas, qua est id, quod est secundum actum”. *Ibid.*, 100.

³⁰ “In omni quod habet quiditatem et est quid, necessarium est inveniri aliquam realem multitudinem..., in qua aliquid substernitur quasi subiective et materialiter, in quo originatur substantia rei. Perficitur autem et completur, ut site ns in eo, quod quid, per aliquem actum formalem, qui ex hoc ipso quiditas est talis entis”. *Ibid.*, 101.

³¹ *Ibid.*, 101.

sustancias compuestas. Si la quiddidad es la forma sustancial, en los accidentes la quiddidad se toma por referencia a la sustancia, es decir, no está propiamente en los accidentes.

5. EL *ESSE*

Por otra parte, en el *De mensuris*, Dietrich escribe que “el *esse* es el acto del ente. Pero el acto del ente importa no sólo eso que es substancial, sino también eso que es por sí concreto de la sustancia. Así pues... el *esse* de la sustancia individual connota con esto cierta accidentalidad en razón de la variabilidad, cuando mira a la misma sustancia de la realidad individual por la propiedad de su individuación, por la que está bajo el respecto de dicha frecuente variabilidad. Y según esto mismo tal *esse* difiere de la sustancia tomada de modo absoluto. Y según esto se puede conceder que el mismo *esse* es también cierto accidente de la esencia o sustancia, como muchos dicen. Pero esto sólo tiene lugar en los individuos de las sustancias”³².

³² *De mensuris*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 3, 234.

IV ANTROPOLOGÍA

1. LA PERSONA ES LA INTIMIDAD HUMANA

El maestro de Vriberg advierte que, según San Agustín, en el alma se encuentra cierta intimidad (*'intraneitatem'*) de su sustancia que no se une al cuerpo, en la cual se ejercen operaciones que no son corporales, sino espirituales¹. Y “esta interioridad no es sino la identidad substancial”², o sea, su *principio de individuación*; principio de la vida intelectual que es la esencia del alma.

De manera que para Dietrich la persona humana no es –como sostiene una tesis clásica y como hoy se reitera– el ‘todo’ humano, la colección o reunión de las distintas dimensiones humanas: diferentes partes del cuerpo, funciones vegetativas, potencias sensibles (sentidos externos e internos), apetitos, sentimientos sensibles, inteligencia (con sus objetos, actos y hábitos), voluntad (con sus actos y virtudes), sentimientos del alma... Sino que, para el maestro alemán, la persona es lo más activo, lo radical, el cada quién, la intimidad. Y esto es un gran acierto de este autor frente a muchos otros pensadores de su época (Tomás de Aquino, por ejemplo), de la filosofía moderna, contemporánea y de autores actuales, cuyas antropologías se pueden denominar ‘totalizantes’, pues estas concepciones no responden a la realidad personal humana, sino a un modo de conocer racional de corte generalizante; antropologías que dan lugar a serias aporías irresolubles. Por ejemplo: si la persona se considera ‘el todo humano’, es obvio que tras la muerte perdemos el cuerpo; en consecuencia, en esa nueva tesitura no cabría

¹ “Sic ergo quantum ad sententiam Augustini in anima quaedam intraneitas secundum aliquem modum qualitativum substantialem, secundum quem non est unita corpori, et propter hoc exercet quasdam operations vitales non comunicatas corpori tamquam subiecto talium passionum”. *De intellectu et intelligibili*, ed. cit., vol. 2, 150.

² *De intellectu et intelligibili*, 151.

hablar de persona. Con otro ejemplo: si la persona es el compuesto totalizante, quien más dotado esté (física e intelectualmente) será más persona que aquel otro al que le falte una parte (del cuerpo o no pueda actualizar alguna potencia del alma), lo cual es netamente absurdo.

Por lo demás, la fe sobrenatural afirma que existen algunas personas que carecen de ‘partes’ constituyentes (las tres Personas divinas), a la par que admite la existencia de *personas* (los ángeles) que no se confunden con su *naturaleza* angélica, la cual es distinta de su persona (aunque también inmaterial). De modo que de aceptar la visión ‘totalizante’ de persona humana, nos topamos con el escollo de compatibilizarla con la revelación sobrenatural, o de sostener que la noción de persona es *equivoca*, es decir, que significa una cosa cuando se predica del hombre y otra completamente distinta cuando se atribuye a las personas divinas y angélicas, lo cual conlleva un agravante anejo también de orden sobrenatural, a saber, que entonces no se puede predicar la imagen y semejanza de Dios de la persona humana.

Lo que precede indica que la persona no es el *todo* humano, sino el *espíritu*, lo cual es coherente con otra tesis básica de Teodorico, a saber, que el alma y las sustancias separadas (los ángeles) son inmateriales, es decir, que no son compuestas de materia y forma. En efecto, en la *Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*³ Dietrich explica que, para Aristóteles y el Comentador, lo que nos hace saber que hay materia en algunos entes es la ‘*transmutatio*’. Ésta es ente en potencia. Por tanto, según el diverso tipo de cambio hay que hablar de diversos tipos de potencias en el sujeto que cambia. El ente puede cambiar según su sustancia o según sus accidentes. El cambio sustancial puede ser según su materia, su forma o la privación de su forma sustancial. Todos los cuerpos del mundo pueden cambiar de estos tres modos. Pero los ‘cuerpos celestes’, de los que aquí se trata, no cambian según su sustancia, sino según el lugar. Todo ente que cambia tiene, pues, materia, pero diversa en cada caso, porque unos tienen materia que cambia de una forma en otra, y otros, de un lugar a otro.

Y esto que afirmó Aristóteles respecto de los ‘cuerpos celestes’, Dietrich lo aplica a las ‘sustancias espirituales’ sosteniendo que “tales sustancias, a saber, los ángeles y las almas racionales, tienen materia proporcionalmente de modo semejante a los cuerpos celestes, y forma y privación opuesta, de

³ Cfr. *Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*, en *Opera Omnia*, col. 3, ed. cit., 325-339.

tal manera que en ellos se tome la materia de su misma sustancia, la forma y la privación opuesta, según que es cambiable o que cambia en acto”⁴. Dietrich viene a decir que la materialidad en los ángeles y las almas hay que tomarla *comparativa* o *metafóricamente*, no en sentido estricto, a lo que seguidamente añade que, “así pues, según lo dicho, hay que decir que las sustancias espirituales no son compuestas de materia y forma”⁵, con lo que niega la tesis del ‘hilemorfismo universal’, propia de algunos pensadores franciscanos del s. XIII tales como Alejandro de Hales, Juan de la Rochela o Mateo de Aquasparta.

Dietrich aduce multitud de argumentos filosóficos a favor de la tesis del ‘hilemorfismo universal’, a los que rebate con contraargumentos propios. Al final vuelve a concluir que “las sustancias espirituales no son compuestas de materia y forma”⁶. También niega este extremo aduciendo el testimonio de algunas ‘autoridades’ tales como el Pseudo Dionisio en *De divinis nominibus*, Hugo de San Víctor en *De sacramentis*, Ricardo de San Víctor en *De Trinitate*, Boecio en *De duabus naturas et una persona Christi*, e incluso el de Aristóteles y el Comentador, tras lo cual concluye de nuevo que “no se puede mantener que la sustancia espiritual sea compuesta de materia y forma y que en su naturaleza sea primero el ser potencial que el actual”⁷. En suma, la *persona* no es un compuesto hilemórfico, sencillamente porque es *espíritu*.

2. LAS POTENCIAS Y LOS HÁBITOS

a. Las potencias

En el fragmento *De ratione potentiae*⁸ Dietrich escribe que el nombre de potencia designa dos cosas: a) cierto orden a su ente al que conviene el poder o el ser en potencia respecto de otro ente; y esto bien según la razón de ser, como en la materia respecto de la forma y en la forma respecto de la materia, o según la razón de obrar y padecer, como en las potencias activas y pasivas; b) en cuanto que este nombre designa a las ‘*viribus animae et*

⁴ *Ibid.*, 327.

⁵ *Ibid.*, 327.

⁶ *Ibid.*, 336.

⁷ *Ibid.*, 339.

⁸ Cfr. *De ratione potentiae*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vo. 3, 377-382.

animatorum’, que consiste en cierto orden, porque la misma potencia no es sino cierto orden a principiar algo, y esto según la razón de ser o la de obrar.

El primer sentido es *metafísico*, y aquí no interesa. El segundo en cambio, en la medida en que es antropológico, se explicitará a continuación. “Este nombre de ‘potencia’ cuando lo usamos en las potencias del alma comporta, pues, cierto orden en el principiar algo según la razón de alguna acción o pasión o de modo universal una operación de cualquier estilo que sea”⁹. Tal orden no es sino cierto respecto. Tal respecto tiene cierta comparación a su fundamento en el que inhiere. Hay dos tipos de respecto: a) ciertas inclinaciones (*‘habitudines’*) extrínsecas que asisten a las cosas; b) ciertas inclinaciones (*‘habitudines’*) intrínsecas por las que la cosa por su esencia se refiere a otra según la razón de principiar algo.

“Por lo que es manifiesto que el respecto que se da en las potencias aprehensivas y apetitivas es de este segundo estilo. Pues las potencias son principios, por sus respectivos a alguna acción o pasión, o de modo universal a alguna operación, y sin estos respectivos ni pueden ser ni se pueden entender; a las cuales no competen otros respectivos. Por lo cual el Filósofo dice en el libro V de la *Metafísica* que el intelecto tiene referencia (*‘habet habitudinem’*) a lo inteligible como el sentido a lo sensible, y en el *Super de anima* dice que las potencias sensitivas están en correspondencia con algo (*sunt in capitulo ad aliquid*) o en relación”¹⁰.

b. Los hábitos¹¹

El breve y condensado tratado *De habitibus*¹² se divide en los 12 capítulos que seguidamente resumimos y comentamos:

1) *De los hábitos, y en primer lugar hay que notar que el que tiene un hábito está en potencia y se distingue de la potencia.* Dietrich llama ‘hábito’ tanto a los *hábitos adquiridos* de la razón como a las *virtudes* de la voluntad, denominación propia de la época (usada, por ejemplo, por Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.). Sostiene que están en *potencia*, pero como distingue entre potencia *esencial*, la que requiere un motor intrínseco para pasar

⁹ Cfr. *Ibid.*, 379.

¹⁰ *Ibid.*, 382.

¹¹ Cfr. GAUTHIER, L., “Un psychologue inconnu de la fin du XIIIe siècle”, *Revue Augustinienne*, 15 (1909) 657-674; 16 (1910) 178-206 y 541-546.

¹² Cfr. *De habitibus*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 9-16.

algo al acto, y *accidental*, la que es movida extrínsecamente. Aquí toma la ‘potencia’ según la segunda acepción.

2) *Si tal hábito, en cuanto que está en potencia accidental, es algo respectivo, o es un ente simplemente separado, y se distingue de lo respectivo.* En este capítulo Dietrich trata de dirimir si el hábito que está en potencia accidental es respectivo o absoluto. Distingue cuatro tipos de respectividad: a) relaciones de razón; b) inclinaciones naturales; c) disposiciones reales cualitativas y cuantitativas o movimientos en los que se funda alguno de los dos respectos anteriores; d) la sustancia, en la que se encuentra una disposición natural (cualidad, cantidad, pasión acción). Indica que los hábitos racionales y las virtudes son de los tres primeros modos, es decir, no son sustancias. Para Dietrich, ‘sustancia’ en el hombre sólo es *la* persona, no cualquier dimensión *de* ella.

3) *De los cuatro modos de respectividad arriba sostenidos.* Dietrich indica en cuanto al primer modo (a), que los hábitos son relaciones de la razón, en el sentido de que no son propios de la naturaleza de las cosas. Respecto del segundo modo (b), dice que los hábitos son inclinaciones naturales de la razón y voluntad que tienden a las cosas. Por lo que se refiere al tercer modo (c), los hábitos son ciertas disposiciones o formas en que se funda el respecto. Por último, no son del tipo (d), porque los hábitos –como ha adelantado– no son sustancias. Con esto se ve que el maestro teutónico está buscando el carácter distintivo de los hábitos y virtudes respecto de las demás realidades de orden natural.

4) *Se busca el movimiento de la voluntad, y en primer lugar se supone que la voluntad es algo respectivo perteneciente al segundo modo de respectividad.* La voluntad ‘*importat quandam inclinationem secundum conceptum*’ escribe Dietrich. A la voluntad le compete algún agente por sí de manera que la moción o acto termine en el respecto, y no en otra naturaleza. Lo que mueve la voluntad a su acto no es sino lo que moviéndose mueve a la voluntad según su modo, pues todo respecto no tiende ni se refiere a otro por razón de sí mismo, sino por razón de otro. Lo que subyace en esta exposición es que la voluntad dice constitutivamente relación de alteridad.

5) *Sobre el sujeto de los hábitos.* Dietrich entiende que el mismo es el sujeto de los actos y el de los hábitos, y que los hábitos están en potencia accidental tanto para especular como para obrar. De modo que por ‘hábito’ aquí tiene una concepción amplia en la que se pueden incluir las conductas, usos, costumbres prácticas humanas. Por eso, como sujeto de los hábitos busca algún órgano humano corporal. Esto último es erróneo si se refiere a

los hábitos adquiridos de la inteligencia y a las virtudes de la voluntad, pues su sujeto son esas potencias, que son inmateriales.

6) *Acerca de la potencia accidental se encuentran diversos órdenes y grados según el orden y el grado que exigen los motores accidentales.* En el primer grado está el movimiento por accidente (el que remueve lo que prohíbe).

7) *Sobre el segundo grado de moción por accidente.* Consiste en que algo sensible o cognoscible se represente teniendo la fuerza y potencia de sentir y conocer algo.

8) *En el ulterior grado encontramos cierto modo de moción accidental que pertenece a nuestra fantasía.* Los hábitos se mueven a sus actos por accidente (por motores accidentales) por esas cosas que dan ocasión de imaginar las cosas que antes se sintieron. El soporte orgánico de la fantasía es el cerebro. Con todo hay que tomar aquí el ‘mover’ analógicamente, porque ‘*nullum corpus agit in spiritum*’ escribe Dietrich.

9) *En cuarto lugar está nuestra fantasía despojada de imágenes y semejanzas de las realidades corporales reteniendo hacia sí la intención de lo real.* A esta parte de la fantasía que es más íntima o profunda la llama ‘*cogitativum*’. Por tanto, los sujetos de las virtudes operativas opuestas a los virtuosos es la razón particular.

10) *Ya que por tal hábito el hombre está en potencia de lo accidental, hay que ver qué es este motor accidental, pero primero, qué mueve con movimiento esencial.* Nada puede moverse a sí mismo, sostiene Dietrich. Asimismo, que lo que mueve es más noble que lo movido y, por tanto, distinto. En el cuerpo, Dietrich opina que el corazón mueve al cerebro; por tanto, será más noble.

11) *Si dirigimos nuestra consideración al hábito especulativo, vendremos a lo último y a lo íntimo y la más espiritual de las operaciones de esta vida según la naturaleza.* ¿Cuál es ese agente? el motor de los hábitos especulativos es el *intelecto agente*; el motor de las mociones pasivas es principalmente el *corazón* y secundariamente el *cerebro*.

12) *Al acto de especular científicamente y a tal hábito concurren al menos cuatro cosas según la razón de principio inmediato, a saber, dos realidades humanas que son separadas del cuerpo: el intelecto agente y las especies inteligibles.* El tercero, que no es separado, es el *corazón*; y el cuarto (*quod est secundarium et quasi causa sine qua non*) es la *cogitativa*

de las intenciones particulares, que está en el cerebro y que, obviamente, no es separado.

Por tanto, “estos son los principios de los actos y hábitos especulativos, según los cuales estamos en potencia accidental respecto del hábito adquirido... cuyo motor esencial es el intelecto agente, el cual mediante la especie inteligible que fluye de él mueve a nuestra cogitativa, que principalmente reside en el corazón, donde está su propia sede. Por lo que, según esto, el corazón es el principal sujeto de tales actos y hábitos especulativos. Pero de modo secundario... es el cerebro. Y según esto, adquirido tal hábito, esto es, tal disposición, estamos en potencia accidental”¹³.

La doctrina de Dietrich sobre los hábitos es en parte correcta, pero en parte no lo es. Es verdad que el intelecto agente sea la raíz espiritual motiva de los hábitos y virtudes. No lo es, en cambio, que los hábitos y virtudes tengan sede corpórea en el corazón o en la cabeza, pues su sede es, respectivamente, el intelecto posible y la voluntad, facultades inmateriales, aunque éstas incidan en la cogitativa y en el resto de la corporeidad formando en ella inclinaciones corpóreas distintas de los hábitos y virtudes. Pero esta teoría de Dietrich tiene varios méritos: uno, el de intentar explicar sistémica o reunitivamente las diversas dimensiones humanas –distintas según niveles– que intervienen en la adquisición de los hábitos; otro, el más relevante y únicamente puesto de relieve por este autor a lo largo de la historia, que el intelecto agente es el motor de los hábitos adquiridos, es decir, su raíz activa.

3. EL INTELECTO POSIBLE COMO POTENCIA

La última parte del tratado *De origine rerum predicamentalium*¹⁴ Dietrich la dedica al intelecto, y pregunta si es causa de otras cosas. Para dilucidar este problema distingue dos sentidos de causa: a) uno según la razón de potencia, como la materia; b) otro según la razón de acto, como la forma, la eficiencia y el fin. Estima que nuestro intelecto, es un ente por sí, que está ordenado naturalmente a las cosas que son, a lo inteligible. Las cosas compuestas de materia y forma no son causa respecto del intelecto, porque éste es más formal y simple que aquéllas. Por lo demás, como es potencia pasiva,

¹³ *Ibid.*, 16.

¹⁴ Cfr. *De origine rerum praedicamentalium*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 3, 181-201.

Aristóteles se vio urgido a poner el intelecto agente para hacer las especies inteligibles, pues el agente siempre es más noble que el paciente. Por tanto, si hay alguna causalidad de las cosas respecto al intelecto, primero hay que ver si la hay del intelecto respecto de las cosas.

Las virtudes aprehensivas son de doble orden. Un estilo de conocer es el propio de esas cosas, las sensibles, que son movidas por su objeto. En este sentido las cosas son causa respecto de tal orden cognoscitivo, al menos respecto de las especies impresas. Otro estilo de aprehensión es el del intelecto, que no es movido por otro objeto, sino que es una forma simple que es causa respecto de su objeto conocido, pues tal objeto sólo se da cuando se ejerce el acto de conocer. El objeto del intelecto es la quiddidad o la cosa según su razón de quiddidad. Entender es aprehender la cosa según su quiddidad, pues de lo contrario no se distinguiría de la cogitativa. En desnudar la forma de los accidentes y dársela al intelecto posible se emplea el intelecto agente. Según esto, afirma Dietrich, el intelecto tiene razón de principio causal respecto de su objeto, pues su respecto al objeto es como el de los principios al objeto¹⁵.

Si se objeta que el respecto del intelecto al objeto es sólo según el modo de conocer y no tiene razón de causa, Dietrich contesta que en el intelecto el modo de entender es la razón de ser según el acto, por lo que tiene razón de principio causal respecto del propio objeto¹⁶. El intelecto entiende las formas que recibe, pero no la materia prima. Todas las formas reales son individuales, pero el objeto del intelecto no es el ente concreto (*hoc ut hoc*), sino el ente *simpliciter*. Por tanto, como es universal, requiere abstraer. Y en ese sentido tiene razón de causa¹⁷. Por tanto, la abstracción es una operación del intelecto posible.

De un modo, lo inteligible en cuanto tal es la forma en el intelecto por la cual éste conoce la realidad. Esa forma no está fuera del intelecto y no tiene razón de objeto real. De otro modo, la cosa real fuera del intelecto se puede llamar inteligible en cuanto que en ella termina la operación del intelecto pues, como se ha dicho, el intelecto tiene cierta razón causal de principio respecto de las cosas. Claramente no tiene razón de causa material y formal. Tampoco es principio por modo de fin. Por tanto, su operación por la que aprehende las cosas tiene razón de causa eficiente. Pero como la eficiente no

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 188.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 189.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 189-190.

actúa sin orientación al fin, se puede decir, que el intelecto actúa también a modo de causa final¹⁸. Dietrich intenta comprender el acto de conocer humano asimilándolo a las causas físicas, y lo compara a las causas eficiente y final.

Pero lo que precede (que es opinión común en su época) es erróneo, porque el conocer está más allá de las causas, sencillamente porque no es nada físico. Además, las causas lo son *ad invicem*, es decir, no se pueden dar desligadas; sin embargo, el conocer está exento de fisicalidad. Con todo, se trata, más que de una rigurosa explicación por parte de este autor, de una *comparación*. A continuación distingue los *entes de razón* de primera y segunda intención. Por lo demás, concreta que el intelecto posible no es pasivo respecto de su objeto conocido, sino respecto del intelecto agente¹⁹, lo cual es una tesis tan certera como poco defendida por otros autores. En cuanto a la objeción de que el intelecto no produce nada en la naturaleza de las cosas, Dietrich responde que lo que hace en ellas es el ser quiditativo que conoce.

En una *Quaestio* metafísica Teodorico pregunta ‘*Utrum aliquid, quod sit in potentia, possit se ipsum facere in actu*’²⁰. Su respuesta es negativa, pero no la defiende metafísicamente, sino con muchos ejemplos tomados de la realidad física. Se trae a colación aquí esta *Quaestio* porque tal pregunta se puede formular al intelecto posible y conocer de antemano la respuesta del *Magister Teutonicus*. En efecto, el intelecto posible está en potencia y no puede pasar por sí mismo al acto. Se dirá que esta tesis es de sentido común. Con todo, se ha recurrido a ella en este epígrafe para que el lector repare en que la mayor parte de los filósofos actuales no se preguntan como empieza la inteligencia humana a activarse, es decir, a conocer; y entre los pocos que

¹⁸ “Relinquitur igitur secundum praedicta, quod intellectus respectu rerum primo et per se intelligibilium habeat rationem et modum causae efficientis. Sed quia efficiens non agit nisi sub intentione finis, per consequens potest sibi attribui ratio causae finalis, inquantum homo operatione intellectus acquirit suam propriam perfectionem, quae est hominis in quantum homo”. *Ibid.*, 194.

¹⁹ “Intellectus possibilis non est virtus passiva in ordine ad suum obiectum, ut videlicet aliquid patiat ab obiecto, sed habet rationem et modum passivi principii per comparisonem ad intellectum agentem, per quam fit in actu; et sic factus in actu potest esse principium intelligibilis operationis, qua ex propriis principiiis quidificari habent entia”. *Ibid.*, 198.

²⁰ Cfr. *Quaestio utrum aliquid, quod est in potentia, possit se ipsum facere in actu*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 355-357.

se lo preguntan, algunos responden que se ‘autoactiva’ espontáneamente, mientras que otros sostienen que la activan o inmutan los sentidos, siendo estos como son, inferiores a ella. Ambas respuestas carecen de justificación. Con ello tal vez se entienda mejor por qué se ha enfatizado la importancia del *intelecto agente*.

4. EL CUERPO HUMANO

Una cuestión vinculada temáticamente con la precedente es la *Quaestio utrum potentiae sensitivae habeant aliquod principium activum intrinsecus, quod faciat eas in actu sentiendi in homine vel animali*²¹. En ella Dietrich se pregunta si se da algún agente que active a los sentidos. Nótese que no se pregunta acerca de un ‘sentido agente’ que active *cognoscitivamente* el ‘conocer’ sensible, sino de un principio activo de orden *orgánico* que dé vida a los sentidos.

Dietrich responde afirmativamente: “es necesario en las potencias sensitivas, que son potencias pasivas, que haya algo en la naturaleza que las eduzca al acto de sentir”²². Sabe que para algunos basta con la presencia de los objetos sensibles para activar a los sentidos, pero él dice que eso no es suficiente porque los sentidos son potencias vivas, y lo vivo es superior a lo inerte. Para activar a una potencia, lo activo tiene que ser superior a lo pasivo. Por tanto, se requiere, en los mismos sentidos, algo superior que los saque al acto, y eso no es el sensible externo, porque éste es más imperfecto que los sentidos, ya que carece de vida. Por tanto, “además de la causa externa... es necesario algo intrínseco en el mismo sentiente, pues de otro modo no habría operación vital. El principio del movimiento y del sentido es el *corazón*, según el Filósofo en *De somno et vigilia* y en el libro *De animalibus*”²³.

Por otra parte, es propio del cuerpo humano en la presente situación morir. En la *Quaestio utrum Christus secundum humanam naturam defecisset*

²¹ Cfr. *Quaestio Utrum potentiae sensitivae habeat aliquod principium activum intrinsecus, quod faciat eas in actu sentiendi in homine vel animali*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 359-361.

²² *Op. cit.*, 359.

²³ *Ibid.*, 361.

*senio, si diu vixisset et non fuisset violenter occisus*²⁴, Dietrich responde que Cristo no tuvo en su naturaleza humana mortal la mortalidad de los primeros padres antes del pecado, que podían morir y no morir, sino la mortal con necesidad de morir, y la tuvo, no por necesidad de la naturaleza, sino por *aceptación voluntaria*. La muerte natural se produce por el defecto de la naturaleza humana. Por tanto, sostiene Dietrich, ‘Cristo, incluso si no hubiese sido matado, hubiese muerto de viejo’ porque aceptó voluntariamente la naturaleza humana del hombre. La validez o error de esta tesis queda reservada al ámbito de la teología.

5. LA VIDA POST MORTEM

En el breve escrito *De corpore Christo mortuo*²⁵ Dietrich afirma que la privación no es una simple negación, sino una carencia en un sujeto de alguna naturaleza. Distingue entre el ‘ser actual’ y el ‘ser aptitudinal’, e indica que ambos dos no diversifican la esencia, como tampoco la potencia y el acto la diversifican. Por eso, la privación no priva de la esencia, sino sólo de su acto. La distinción entre el hombre y los demás seres naturales estriba en que en estos hay mayor unidad entre el ente en potencia y el ente en acto en el proceso de generación. Eso es así porque el alma racional no se educa de la potencia de la materia, sino ‘*ab extrinseco*’. En consecuencia, el cuerpo humano es el mismo vivo o muerto, pero no es el mismo por la forma sustancial, porque tras la muerte ésta no informa el cuerpo, ya que el cuerpo no puede recibirla.

En su tratado *De dotibus corporum gloriosorum*²⁶ el maestro de Freiberg explica los cuatro dones que acompañarán a los cuerpos de los bienaventurados tras la resurrección: *impasibilidad, claridad, sutilidad y agilidad*. Aunque se trate de un escrito teológico, de él podemos entresacar algunas enseñanzas para la antropología. En esa nueva situación deben permanecer todas las partes del cuerpo que permiten que éste sea un individuo. El cuerpo glorioso será espiritual, es decir, con perfecciones acordes con su último fin, que es contemplar a Dios por esencia, con su ‘causa eficiente’, que es asimismo Dios, el bien sumo, con su ‘causa formal’ de cada una de esas

²⁴ Cfr. *Quaestio Utrum Christus secundum humanam naturam defecisset senio, si diu vixisset et non fuisset violenter occisus*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 365-366.

²⁵ Cfr. *De corpore Christo mortuo*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 143-150.

²⁶ Cfr. *De dotibus corporum gloriosorum*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol 2., 267-289.

cuatro notas: la impasibilidad, en cuanto que se opone a la pasibilidad; la claridad, en cuanto que se opone a la oscuridad y tenebrosidad; la sutilidad, que se opone a la gordura tanto cuantitativa como cualitativa; la agilidad, en cuanto que supone la ausencia de obstáculos para moverse.

Por otro lado, sobre el conocimiento del cuerpo glorioso, Dietrich afirma que los bienaventurados conocerán las cosas corporales, pero no por el mismo modo que se conocen en el presente estado. Se conocerá por proximidad con lo conocido, a menos que la voluntad lo rechace, pero con la diferencia que aquí por los sentidos corporales conocemos sólo los accidentes, mientras que allí conoceremos las realidades sustanciales e intelectuales. Conocerán, además, sin necesidad de especies sensibles, fantasmas (*'idolis'*) y especies inteligibles, porque el *intelecto agente*, que es acto, conocerá de modo *directo*, sin necesidad de mediaciones inferiores, que son potenciales²⁷. Del mismo modo, la *comunicación* personal no será sensible sino *intelectual*, espiritual.

De la doctrina precedente del *Magister Teutonicus* se pueden deducir algunas conclusiones antropológicas. Una, que esta vida no es la definitiva; por tanto, que hay que explicarla en orden a la otra, incluso sensiblemente, es decir, la naturaleza del cuerpo, el conocimiento sensible, no se comprenden sino en función de la vida ulterior. Otra, que el conocimiento que forma especies (tanto el sensible como el racional) no es el definitivo; y si no lo es, eso indica que no es ni el único ni el mejor modo de conocer.

²⁷ "Intellectus agens est forma designans rem quaecumque quoad actum essendi completum essentialem, quo nihil ulterior requiritur ad rei cognitionem; et ideo ibi perficitur completa cognitio entis et omnis entis, et secundum hoc non est necessarium alias inferiores formas – puta phantasmata – importare seu designare omne ens quantum ad complementum suae essentiae sive quoad determinate numeratam universitatem. Quod etiam secundum aliquam rationem potest dici de forma, quae est in intellectu possibili; quod tamen necessarium est de forma, quae est intellectus agens, quia secundum Philosophum ipse est, in quo est omnia facere, quod esset impossibile, nisi omnia praehaberet in se. Est ergo phantasmata designans rem secundum esse potentiale; intellectus possibilis reductus in actum est denotans ens quoad esse quiditativum; quibus duobus modis adhuc non importatur completa cognitio rei quantum ad actum suum essendi completum essentialem. Sic ergo aliquo modo apparet, cuiusmodi est illud phantasmata, quod est receptivum illius nobilis rationis seu speciei, cui unitur intellectus agens in illa beata visione patriae". *Ibid.*, 288.

Una cuestión relacionada con la precedente, pero de cuño teológico, es la *Quaestio utrum Christus ascenderit super omnes caelos*²⁸. En ella Dietrich contesta afirmativamente porque era conveniente que tanto en su naturaleza divina como en la humana (por unión a Persona divina) Cristo fuese glorificado y estuviese sobre todas las cosas.

Por otra parte, si se pregunta cuál es el origen de la vida, Dietrich tiende a afirmar que la *naturaleza universal*²⁹. Esto lo entiende en el sentido de que unos seres vivos se generan de otros, pero también se podría entender incluyendo en la explicación la *causa final* u orden del universo físico, que ordena todas las cosas siempre hacia lo mejor.

²⁸ Cfr. *Quaestio Utrum Christus ascenderit super omnes caelos*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 367-368.

²⁹ Cfr. *De luce et eius origine*, en *Opera Omnia*, vol. 4, ed. cit., 15.

V FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

1. SUSTANCIA Y ACCIDENTES¹

En tratado *De magis et minus*, Dietrich explica una serie de dimensiones de la realidad física, que expondremos globalmente a continuación². Desde el comienzo vincula ‘el más’ y ‘el menos’ a la *cualidad*. Ésta se puede tomar en dos sentidos: a) *metafísico*, denotando la forma sustancial; b) *físico*, designando el movimiento y cambio. En sentido físico, el más y menos están vinculados a la cantidad, en la medida en que la cantidad aumenta o disminuye. Con todo, la cualidad es más cercana a la sustancia que la cantidad. Por eso, cuando el más y el menos se predica de la cualidad denota que hay más o menos vigor en el interior de la esencia.

Este más y menos se da entre las diversas especies, entre los individuos de una misma especie, y en el mismo individuo en tiempos distintos. Si se predica de la sustancia, primero hay que distinguir ésta de los accidentes; luego, entre esencia, sustancia e individuo. Esencia significa que la cosa tiene sus propios principios; la sustancia es la esencia contraída a ser en potencia o en acto; individuo consiste en tener partes posteriores al todo (corazón, cabeza...). La esencia abstrae de la sustancia y ésta de los individuos. En estos no se puede distinguir la esencia y sustancia puesto que no tienen la esencia completa y carecen de la propiedad de la sustancia.

El más y el menos se dice de los individuos dentro de una especie. También se dice de la forma, aunque permanezca la esencia de la especie.

¹ Cfr. PORRO, P., “Res praedicamenti / ratio praedicamenti: una nota su Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand”, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, 2009, 131-143; PAGNONI-STURLESE, M.R., “Filosofia della natura e filosofia dell’intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg”, en FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1987, 115-127.

² Cfr. *De magis et minus*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 47-68.

Asimismo, del vigor dentro de la esencia. También de la esencia. Pero el más y el menos no compete a las sustancias, de modo que se diga, por ejemplo, más hombre que otro. En suma, sólo se dice propiamente de la *cualidad*, en especial de la tercera especie de cualidad.

Por lo demás, Dietrich piensa –con Aristóteles– que hay 9 predicamentos o tipos de accidentes en la realidad física. Entiende la sustancia como ‘el ente por sí que no depende formalmente de otro’, y al accidente, como ‘disposición de la sustancia’. Por tanto, la sustancia es más íntima en la naturaleza que el accidente. En la sustancia se puede distinguir dos intenciones reales: la ‘intención de la esencia’ y la ‘intención de la sustancialidad’: la primera, en cuanto que una cosa depende de sus principios; la segunda, en cuanto la cosa ya tiene el acto de subsistir. Por otra parte, lo que se dice de un individuo en tiempos diversos, se encuentra en los diversos individuos que caen bajo una especie. No hay que distinguir entre la intención de la esencia y la del acto de existir³. Las sustancias se distinguen entre sí en que unas son superiores a otras: las superiores tienen más intimidad de naturaleza que las inferiores. En cambio, la mayor perfección en los accidentes se muestra en que dicen más respecto ‘ad extra’, esto es, a la sustancia.

Las cualidades difieren según la intensidad (más o menos blanco, cálido...), pero no en esencia y acto de existir, pues el acto de existir inhiere en el accidente según el orden a los mismos principios por los que tiene esencia. Las sustancias son entes por sí y tienen por sí su propia esencia, y los accidentes son entes en eso que es verdadero ente, la sustancia. La cualidad es disposición de la sustancia. ‘El más y el menos son diferencias de semejanza; pero la desemejanza es de muchas especies’. El más y el menos denotan incremento y remisión. El más y menos de cualidad no indica mayor o menor perfección; si cambia la cualidad, cambia su esencia, pero no cambia la sustancia de la cosa. En la sustancia hay partes principales que son la raíz y el fundamento de tal sustancia (como el corazón y el cerebro en el hombre), sin las cuales la sustancia no es; y partes que no son principales (un ojo, un dedo) que son perfecciones accidentales, porque sin ellas la sustancia puede ser, aunque no bien.

³ Cfr. *Ibid.*, 62.

Es el opúsculo *De accidentibus*⁴ Dietrich estudia la índole de los accidentes y su inhesión en las sustancias, que –según él– constituía una dificultad para los autores escolásticos. El nombre de ‘accidente’, indica, se toma de doble modo: a) de uno *común*, y así no inhiere en la sustancia; b) de un modo *propio*, en tanto que tienen una naturaleza real en la sustancia.

Los principios de los entes son de doble tipo: a) unos, los que son principios de la composición del ente, como la materia y la forma, lo miscible en lo mixto, el alma y el cuerpo; b) otros, los que son propiedades del ente compuesto, como lo risible. Unos accidentes propios son las pasiones. Otros distintos son lo uno y lo mucho, lo semejante y desemejante, lo igual y desigual, etc., que se fundan en la cantidad y cualidad de la sustancia. Unos accidentes se fundan en la acción y pasión, como la causa y lo causado, el padre y el hijo, el señor y el siervo. En suma, “todos estos accidentes de la naturaleza no son sino propiedades de la sustancia”⁵; por eso, se definen por ella. Los nueve predicamentos conllevan un respecto al sujeto (no entre sí), quitado el cual no queda nada. Los más importantes de los nueve accidentes son la cantidad y la cualidad, pues son “como raíces y fundamentos de los otros siete”⁶.

Antes de tratar de la quiddidad de los accidentes, Dietrich previene que no toda realidad consta de accidentes, pues algunas como el *intelecto agente* no tienen más naturaleza que su esencia, es decir, carecen de accidentes, ya que alcanzan su fin por su esencia, no por su operación, pues su esencia y operación son equivalentes, porque son actos por esencia, mientras que los accidentes son disposiciones que lo que tiene partes⁷. Otros entes, en cambio, no pueden ejercer por su esencia sus operaciones y requieren de accidentes, como es claro en las sustancias corporales.

Las sustancias y los accidentes se distinguen entre sí en que las primeras son entes por sí y según sí (*ens per se et secundum se*), mientras que los accidentes son entes por otro y según otro (*ens per aliud et secundum aliud*), lo cuales, se llaman comúnmente ‘entes en otro’. La sustancia subsiste por sí misma, pero el accidente subsiste en la sustancia. Con todo, la

⁴ Cfr. *De accidentibus*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 3, 53-90. Cfr. KÖNIG-PRALONG, C., *Le traité ‘De accidentis’ de Dietrich de Freiberg. Stratégies exégétiques pour une reconduction de l’accidentel au par soi*, Paris, Vrin, 2008.

⁵ *Ibid.*, 58.

⁶ *Ibid.*, 63.

⁷ Cfr. *Ibid.*, 64.

distinción básica, real, entre ambos radica en lo precedentemente dicho: la sustancia es ente por sí y según sí, mientras que el accidente es ente por otro y según otro, pues esta diferencia se toma de sus esencias y quiddidades, por las cuales el ente es ente y dista de la nada. Más se distancia de la nada la sustancia que el accidente. El ente dicho de la sustancia se predica de su esencia, pero el accidente se dice por atribución y analogía al ente que es sustancia, porque es una disposición suya. Por eso, el accidente no tiene verdadera y propiamente quiddidad ni definición, sino sólo la sustancia, lo cual se confirma también por lo que dice Aristóteles⁸.

La quiddidad, que se da sólo en las sustancias, es la *forma*, que significa la definición, y define al compuesto. “La quiddidad es eso por lo cual la cosa es el quid según la razón de algún acto formal que esencializa formalmente a la cosa, por lo que la cosa es ente por sí y uno, quitada toda accidentalidad”⁹. La cantidad y la cualidad se dicen por el quid, esto es, preguntando y respondiendo qué es cantidad y cualidad. Si se considera el género, la especie, la definición de los accidentes, no se tiene de ellos una consideración real (en cuanto disposiciones de la sustancia o primeras intenciones), sino lógica (de segundas intenciones)¹⁰. Es así porque propiamente sólo la sustancia tiene quiddidad¹¹. El accidente carece de ella y también de unidad.

La quiddidad en la sustancia equivale a la sustancia; en el accidente, difiere de él. “La quiddidad es eso que formalmente esencializa y constituye la cosa en el ser según el acto formal en cuanto a su esencia, por cuyo principio formal tal cosa notifica lo que es. Aunque en las cosas compuestas la esencia requiera de un y otro componente, la materia y la forma, con los que se constituye la esencia de la cosa, sólo la forma es la quiddidad de la sustancia compuesta”¹². Por lo dicho queda claro que si se pregunta si un accidente puede darse al margen de un sujeto, la respuesta es negativa. Con todo, hubo quienes respondieron afirmativamente, pero esta opinión, a la que Dietrich califica de ‘ruda’ carece de fundamento, y la critica pormenorizadamente¹³.

⁸ Cfr. *Ibid.*, 64-66.

⁹ *Ibid.*, 69.

¹⁰ Cfr. sobre este punto: DE LIBERA, A., “La problématique des ‘intentiones primae et secundae’ chez Dietrich de Freiberg”, en FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1987, 68-94.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, 70-71.

¹² *Ibid.*, 73.

¹³ Cfr. *Ibid.*, 80-90.

En el difícil tratado *De origine rerum praedicamentalium*¹⁴ Dietrich indaga sobre el origen de las sustancias y de los accidentes, pues sobre su esencia ya ha tratado en *De magis et minus* y en *De accidentibus*. Los entes se pueden originar, escribe, de tres modos: a) de otro ente según la razón de causa; b) de esas cosas que pertenecen a su esencia, como la materia y forma en los entes compuestos; c) de otro principio existente fuera de su esencia. La razón de ente es diversa según estos tres modos. Tiene razón formal de ente si se considera según sus principios intrínsecos. La causa material y la formal son causas intrínsecas del ente; la eficiente y la final, extrínsecas. Las dos causas intrínsecas convienen a las sustancias¹⁵.

Por otro lado, el origen de los accidentes es de cuatro modos: a) que algo sea del ente según la razón formal y definitiva de eso de lo que es (según la razón de quiddidad); son propiedades que, propiamente no son accidentes, sino en sentido amplio; b) que sea algo del ente según él mismo ente en razón de sujeto; c) que sea algo del ente según el mismo sujeto y según otro que está en el mismo sujeto; d) que sea algo del ente según estas cosas que se han dicho, y según la razón de otro, que está en otro sujeto distinto de este¹⁶.

En cualquier ente concurren tres cosas para que por sí mismo se encuentre en algún género de coordinación: a) que sea alguna realidad natural o que conlleve alguna realidad natural; b) que sea ente completo terminada su perfección que le compete según su propia razón y modo de su esencia; c) que, para que algo sea de un género, es necesario que participe una razón común del mismo¹⁷.

El ente difiere formalmente de la nada o no ente por su acto completo, o también por su potencia que participa del acto. El ente primero está en potencia y luego en acto. El ente tiende a su complemento, acto, de dos modos: a) en orden a sus causas; de este modo la cosa tiende a su complemento por vía de generación; b) en cuanto que se considera respecto de la razón de su quiddidad y esencia absoluta, es decir, de eso que es ente¹⁸. En suma, el ente por sí y de modo simple difiere de la nada según que tiene acto completo.

¹⁴ Cfr. *De origine rerum praedicamentalium*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 137-201.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, 138-139.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 145.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 158-160.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 170.

El resto de tratado lo dedica a estudiar si el intelecto es principio causal respecto de algunos entes¹⁹, pero esto pertenece, más que a esta sección de filosofía de la naturaleza a otra de teoría del conocimiento o psicología en sentido clásico.

El tractatus *De miscibilibus in mixto*²⁰ Dietrich lo incicia declarando la dificultad de la materia debido a la pluralidad de opiniones al respecto (además de la de Aristóteles, las de Avicena, Averroes, Alberto Magno y Tomás de Aquino). Según Alfredo Ánglico, hay cuatro tipos de cuerpos en el mundo: los ‘confusos’ porque no se puede precisar su naturaleza, los mixtos, a saber, los minerales y semejantes, las plantas y los animales²¹.

Los elementos son de dos tipos: la *cualidad* (lo cálido, lo frío...) y la *sustancia* (fuego, aire, agua y tierra)²². Además de estos cuatro, los filósofos de la naturaleza hablan de la materia prima, cuyo ser es potencial y no es simple, porque puede recibir muchas formas; es ingenerable e incorruptible y no tiene contrario²³. La mezcla (*mixtio*) es cierto movimiento sustancial de la cosa; la unión de unos elementos con otros. Para una verdadera mezcla se requiere la unión de los cuatro elementos²⁴. En el universo hay cuatro cualidades primeras, dos activas: lo cálido y lo frío; y dos pasivas: lo húmedo y lo seco²⁵. La mezcla consta en cierto modo de ser y de no ser. A continuación Dietrich ofrece tres opiniones acerca de cómo se realiza la mezcla de los cuatro elementos y las rebate una a una.

2. LOS CONTRARIOS

En el *De natura contrariorum*²⁶ Dietrich estudia temas contrarios reales como el hábito y la privación, el aumento y la disminución, las sustancias y los accidentes, los contrarios en las diversas especies de cualidad y cantidad, en el *ubi* y posición en un lugar, en la generación y corrupción. Se trata,

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 181-201.

²⁰ Cfr. *De miscibilibus in mixto*, en *Opera Omnia*, vol. 4, ed. cit., 29-47.

²¹ Cfr. *Ibid.*, 30-31.

²² Cfr. *Ibid.*, 31-32.

²³ Cfr. *Ibid.*, 32-33.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 36-39.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, 39-40.

²⁶ Cfr. *De natura contrariorum*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 79-135

pues, de estudiar las cualidades activas y pasivas de la realidad física. Indaga asimismo asuntos contrarios racionales como la afirmación y la negación.

Los contrarios se dan en el mismo género. Lo primero en un género es lo que es causa de su ser y de lo demás. Entre los contrarios se da el movimiento, es decir, el paso de uno a otro. La naturaleza del género es una, pero las diferencias determinan la multiplicación de los diversos sujetos. Los contrarios son opuestos dentro del género, pero como pertenecen al mismo género, tienen una naturaleza común. La contrariedad es cierto respecto (*'habitud'*) de oposición, y todo respecto consiste en cierta comparación. En los contrarios hay dos comparaciones: una, según el acceso y receso entre dos términos; otra, según el antes y el después, es decir, según el orden. La mayor oposición se da ente el ente y el no ente.

La contrariedad está en el género de la diferencia, de lo múltiple. Al uno se opone lo múltiple. La primera contrariedad es la que se da entre el hábito y la privación (corpóreo-incorpóreo, animado-inanimado), porque todos los contrarios se oponen según el hábito y la privación. La razón de diferencia sigue a la razón de ser (*ratio essendi praecedat rationem differendi*). La especie sigue al género; por eso, las diferencias referentes al género son previas a las diferencias de las especies.

Los diversos géneros de privación afectan a la forma. Hay una oposición natural, la que media entre el hábito y la privación a la que siguen en la razón la afirmación y la negación. Por éstas últimas no hay que entender la enunciación afirmativa y negativa, que son segundas intenciones, sino intenciones simples acerca de lo real, una de las cuales significa la posición y otra la remoción. Como se ha indicado, hay otra oposición que es la que media entre lo uno y lo múltiple. Y una tercera la de género y especie. En los opuestos –como también se ha dicho– una oposición es el origen causal de otra.

La primera intención real e intelectual es el *ente*. A ella sigue en el intelecto su negación: *no ente*. En esto consiste la razón de oposición, ya que el no ente es la remoción del ente. En el ente y el uno no cabe distinción o remoción, pues la división atañe a la cantidad. La afirmación y negación caen en la razón de múltiple, pues en el uno no hay distinción. En los otros géneros de muchos, la diversidad y la diferencia se constituyen en la oposición entre el hábito y la privación. La privación es negación en el sujeto. El hábito y la privación se distinguen en lo real como lo positivo y lo negativo. La privación cae fuera de la naturaleza del ente. La contrariedad es el género de oposición que media, por ejemplo, entre el blanco y negro. Dietrich

reitera que las cosas que pertenecen a un género nacen de sus opuestos, y especifica que se originan por la remoción de sus opuestos. De lo uno y lo múltiple surgen muchas especies. La diversidad conviene a las cosas según el género de los diez predicamentos. Por tanto, la contrariedad se da en el género y en las especies.

Hay dos tipos de formas, las que pertenecen al acto primero o sustancial, y las que pertenecen al acto segundo o accidental. ‘Cuando digo que la forma es principio del ente, llamo ente a lo que existe según algún acto formal’. La potencia tiene dos modos, cuando tiene la forma en potencia y cuando la tiene en acto. En la naturaleza de la forma se da la naturaleza del género y de la diferencia; en la primera es forma en potencia; en la segunda, forma en acto. Toda forma real en la naturaleza se halla informada por un acto. La potencia es determinable por el acto; si la potencia no es determinable por un acto no es potencia, sino privación. Toda forma es tal por sí según el género, y según él no tiene oposición de privación. Hay dos géneros de formas: el sustancial y el accidental, y cada uno de ellos informa a su respectivo sujeto. La forma se compara al sujeto como el acto a la potencia y el principio formal a la materia a la que informa. En el género de la sustancia la forma perfecciona inmediatamente al sujeto; en el género del accidente, la forma informa a la sustancia. En la sustancia informa una sola forma porque todas son del mismo género; en los accidentes, varias, porque son de diversos géneros.

Hay otras formas que ya suponen al ente constituido según su ser sustancial y accidental y, por tanto, pueden inherir o no en el sujeto; tienen más accidentalidad que las formas accidentales. Ninguna de tales formas es sustancial y no puede inherir inmediatamente en la sustancia. Son actos segundos que se reducen a los actos primeros. Si los entes no tienen siempre sus perfecciones se dice que están en potencia respecto de ellas, lo cual indica posibilidad e inclinación. El respecto a lo perfecto compete a las cosas según algún acto. El acto es la última disposición a la perfección. *La esencia es acto*. El agente, cualquiera que sea, hace toda la esencia de la forma. El acto de la forma es principio del ente. La forma que es principio del ente está en la materia como potencia.

Las perfecciones no son sino entes en acto. La razón de sujeto y materia es la razón de existente en potencia. El paso de la potencia al acto en el ente se puede hacer por agente natural. Así pues, el agente natural, que de potencia formal hace la forma en acto, la cual es principio del ente, presupone la esencia de la forma en el sujeto. En estas formas perfeccionables no se

distingue entre la forma del género y la de la especie, pues en ausencia de tales formas no puede estar el género determinado en acto. La intención del género se distingue de la de la especie cuando el género contiene la potestad respecto de otra especie distinta de ésta. Lo propio del género es la indeterminación respecto de diversas especies. Dietrich matiza que está entendiendo el género y la especie según las entiende el filósofo de lo real, no el lógico.

Las formas que Dietrich llama perfecciones se hacen en el sujeto no por movimiento, sino por simple transmutación, porque el movimiento pasa de una forma a otra dentro del mismo género. Las formas que no siempre inhiere no son por sí ni según la especie ni según la forma del género. Por eso, estas formas no tienen ni contrario ni privación, ya que según sí mismas son carentes de su perfectible. Que las formas, que llama perfeccionables, no estén en un género se debe a que no tienen verdadero contrario ni privación.

Dietrich enumera cinco condiciones requeridas para la perfecta contrariedad: a) una naturaleza común y verdaderamente real diferentemente participable y determinable en diversos; b) que la naturaleza sea algo formal; c) que tenga cierta latitud natural según la razón de mayor y menor perfección; d) que la distancia de esa mayor y menor perfección no sea infinita; e) que entre formas que mantienen esa distancia cada una sea por esencia fuera de la otra, es decir, que no se contengan. Si falta la primera condición se excluye la contrariedad en los predicamentos. Si falta la segunda, se excluye la contrariedad en el género de la cantidad continua, porque ésta es forma o disposición material. La tercera no puede faltar, porque pertenece absolutamente a los contrarios. Si se toma lo mayor y lo menor de modo absoluto (no en un género o especie), se quita la contrariedad según la cuarta condición. Según la quinta se quita la contrariedad en la sustancia. Las formas sustanciales se excluyen una a otra en el mismo sujeto. La forma sustancial no es formalmente la privación de otra forma sustancial en el mismo sujeto, sino sólo por consecuencia, porque son distintas entre sí (si es piedra no es leño). La razón de que no se den dos formas sustanciales o accidentales contrarias a la vez en el mismo sujeto radica en que la potencia respecto de diversas formas específicas, que está en la forma del género, no se contrae ni se determina a la vez sino por un acto específico. De modo que hecha la determinación por un acto, es necesario que el otro no se dé.

Lo mayor y menor en los individuos y en las especies se da en toda la naturaleza del género. Hay tres modos de privación en las cosas: a) la que cae en el sujeto fuera de la forma; b) la que cae dentro de la naturaleza de la

forma; c) la que cae dentro de la naturaleza de la forma respecto de la perfección que atañe a ese género. Dietrich ha excluido la contrariedad de la sustancia y de la cantidad. Ahora la excluye de una especie de cualidad: la contrariedad se excluye de la *segunda* especie de la cualidad, que es potencia natural o impotencia de hacer o padecer algo. No hay en ella verdadera contrariedad ya que falta la unidad y la propiedad de la cualidad. Añade también que la realidad y propiedad de la cualidad falta en la *primera* especie, que es el hábito y la disposición. Tampoco la hay en la *cuarta* especie de cualidad. De modo que sólo en la *tercera* especie de cualidad se da la contrariedad natural.

En cuanto al *lugar y posición*, se encuentra contrariedad en cuanto a lo superior e inferior. La variación en el lugar y posición es necesaria en la realidad física. El que se aproximen en el lugar lo activo y pasivo es accidental, no esencial. Con todo, no basta que las cosas se aproximen según la cantidad, pues se pueden aproximar según la cualidad.

3. LA COSMOLOGÍA

El tratado *De intelligentiis et motoribus caelorum*²⁷ de Dietrich es un estudio clásico de cosmología. Como es sabido, desde Aristóteles hasta el s. XIII, pasando por toda la tradición aristotélica, neoplatónica y árabe, se consideraba que en el cosmos existían diversas ‘esferas celestes’ que eran movidas por diferentes ‘inteligencias’ y ‘motores’. En el *Prólogo* dedica el tratado a sus hermanos de orden dominicana Enrique de Friburgo y Enrique de Eitelingen. Es un tratado que tiene como fuentes al Estagirita, al *Liber de Causis*, a Proclo y a diversos pensadores árabes como Avicena y Averroes; por eso, en lo que explica, usa reiteradamente el recurso lingüístico ‘*secundum philosophos*’.

Dietrich parte distinguiendo entre las *inteligencias* y las *almas o motores de los cielos*. Afirma que ambos son principios causales de los cuerpos celestes y de otras cosas, pero difieren en el modo de la *causa esencial*, pues las primeras hacen cosas ‘*de nihilo*’ (a pesar de ello no son creadoras) y las otras informan los cielos y producen otras cosas inferiores por generación suponiendo un sujeto. Las almas de los cielos proceden de las inteligencias (son inferiores a ellas), porque también los cielos proceden de ellas. Sostiene que tanto las inteligencias como los motores de los cuerpos celestes son

²⁷ Cfr. *De intelligentiis et motoribus caelorum*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 351-369

intelectos en acto por su esencia. Que estas hipótesis son erróneas es claro; pero los mismos errores se pueden encontrar en el *corpus* tomista, en el albertino, y en otros autores de la época.

En cuanto al *número de inteligencias*, dice que hay diversos pareceres según los filósofos: para Avicena hay nueve, o mejor, diez; para Alberto Magno son diez; para otros pensadores anteriores, ocho; para los actuales de su momento, nueve. En su ser, la primera inteligencia procede de Dios por creación, y las demás proceden una de otra (neoplatonismo). En cuanto al *número de los motores* que se llaman ‘almas del cielo’, una alma es la de la esfera de la Luna; otras, las de los otros orbes celestes. Los motores y movimientos del cielo se ordenan entre sí, y aunque son diez en número según los filósofos, según Dietrich son sólo nueve. Al aludir a estas esferas habla de los planetas (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno...). En cuanto al lugar de las galaxias, éstas siempre tienen el mismo, pues no cambian. Lo que cambia está bajo la esfera del Sol y de la Luna. Tras estas hipótesis contradice algunas otras de Averroes y mantiene también que algunos cuerpos celestes son simples, en lo que sigue a Aristóteles, pero no nos vamos a detener en estas opiniones.

En su opúsculo *De corporibus caelestibus*²⁸ estudia la naturaleza de estos cuerpos. Los principios de sus sustancias, dice, no son como las de los cuerpos generables y corruptibles, porque, dado que son incorruptibles, pertenecen a otro género. Es decir, no tienen materia y forma como los corruptibles, aunque tengan otro tipo de materia y forma. El que sean incorruptibles es claro que hoy no se puede sostener. Sin embargo, que sus materias y formas sean distintas a las de los entes corpóreos de la Tierra, se puede mantener hasta cierto punto, porque la Tierra parece una realidad excepcional en el universo. Con todo, como forma parte del universo, subyace a su orden y hay que explicarla según él. Añade Dietrich que esos cuerpos inmutables se pueden comparar a los de este mundo de modo analógico, si se toma la noción de ‘cuerpo’ en cuanto a las dimensiones cuantitativas, es decir, lo largo, ancho y profundo, pues estas dimensiones son los primeros accidentes de la naturaleza corporal. Tales accidentes se dan en todos los cuerpos, en los corruptibles e incorruptibles. En cambio, las materias de unos y otros son diversas, y también las formas sustanciales.

²⁸ Cfr. *De corporibus caelestibus*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 2, 377-385.

La primera *De tribus difficultatibus quaestionibus* es *De animatione coeli*²⁹, es decir, sobre los principios que mueven a los ‘cuerpos celestes’, principios que –según Dietrich– son las ‘sustancias intelectuales’, que se unen a los cuerpos celestes no sólo como sus ‘motores’, sino también como sus ‘formas’. Obviamente esto es erróneo. En este tratado comienza defendiendo una verdad: la unidad del universo, la cual es esencial, no accidental, es decir, “el universo es un ente por sí, *quod per se patet*. Por tanto, es uno por sí”³⁰. Los entes que constituyen la totalidad del universo son distintos por sus esencias, según la razón de sus géneros y especies, pero como el universo es uno por sí, es necesaria la unidad de todos sus entes por sus presiones causales y por sus principios.

Las causas son de cuatro géneros –continúa Dietrich–, que son ‘*communiter nota*’ a saber, la causa *material*, la *formal*, la *eficiente* y la *final*, las cuales se dan sólo en los entes mutables, no en los entes separados. Esta precisión es excelente pues sirve para distinguir entre *metafísica* y *filosofía de la naturaleza*, por una parte, y entre *psicología* y *filosofía de la naturaleza*, por otra, que todavía hoy se confunden. En efecto, se suele decir, por ejemplo, que la creación divina es a modo de ‘causa eficiente’, que la inteligencia mueve a la voluntad a modo de ‘causa formal’, que la voluntad mueve a la inteligencia a modo de ‘causa eficiente’, etc. De esos modos de hablar está lleno, por ejemplo, el *corpus* tomista y los extensos libros de sus grandes comentadores de todos los tiempos, y asimismo, los escritos tomistas actuales. Pero ese modo de decir no es correcto, porque las causas predicamentales lo son ‘*ad invicem*’ es decir, no se puede dar desligada una de las demás; por eso, no es pertinente atribuir ninguna de estas causas a las realidades inmateriales, ‘*in separatis*’ dice Dietrich. En suma: “así pues, las causas de estos cuatro géneros sólo se encuentran, si se toman propiamente, en los sujetos al cambio y transmutación”³¹.

En esos géneros hay dos órdenes de dependencia: a) *jerárquica*: la materia a la forma, ésta a la eficiencia y ésta al fin. Esto, tan sintéticamente expuesto por parte del Magíster, es tan completo como correcto. No obstante, no fue tenido en cuenta en la física presocrática, y tampoco lo ha sido en la moderna, pues tanto la antigua como la reciente se reducen a algunas de

²⁹ Cfr. *De animatione coeli*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 3, 11-46.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 13.

³¹ “Solum igitur huiusmodi causarum quattuor genera inveniuntur, si proprie accipiuntur, in subiectis transmutationi et motui”. *Ibid.*, 15.

estas causas. b) el orden de dependencia *dentro de cada causa en sí*, pues lo primero en un género de causa se determina a lo segundo, éste lo tercero, y así sucesivamente³².

El proceso causal es triple: a) primero, por *emanación*, en cuanto que los entes por sus esencias emanan de modo simple (sin transmutación) de otro principio del todo separado, que es intelecto en acto por esencia. Este modo no es otra cosa que la *creación* de los entes por parte de Dios (que no delega en nadie esta acción), la cual no supone ni sujeto en lo creado ni otra acción más que la de crear. b) segundo, por *transmutación* o *generación natural*, opuesta a la precedente, como los cuerpos celestes. c) tercero, modo medio entre los anteriores, por unión de las sustancias intelectuales a los cuerpos celestes como motores y como formas esenciales³³. Es medio, porque estas sustancias no crean los cuerpos celestes (primer modo), ni los cambian (segundo modo), sino que informan sus movimientos³⁴. Con todo, esta hipótesis antigua, que Dietrich acepta, no es correcta³⁵.

Los principios inmediatos que mueven los cuerpos celestes, dice el *Magister Teutonicus*, se unen a ellos como ‘forma esencial’ y son ‘intelectos en acto por esencia’. Están unidos a ellos, por tanto, *substancialmente*, es decir, que pertenecen a su sustancia. Su movimiento sería, en consecuencia, interno, no externo. Son intelectos en acto por esencia, es decir, que los cuerpos celestes tienen sustancia intelectual³⁶. Esta ‘psicologización’ o ‘intelectualización’ de los astros, que es incorrecta, parece obedecer a una transposición de la unión humana alma-cuerpo a las estrellas inanimadas. Que esta teoría choca también con la doctrina cristiana es claro, porque de ser verdad, el hombre no sería el centro y culmen del universo físico.

³² Cfr. *Ibid.*, 15-16.

³³ Cfr. *Ibid.*, 17-20.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 22-23.

³⁵ Los movimientos de los cuerpos celestes son propios de ellos, no otorgados por seres intelectuales ajenos. La mayoría de los pensadores han dicho que poseen movimiento circular, porque consideraron que éste es el más perfecto. Con todo, dado que se trata de realidades física, en ellas perfecto no hay nada, porque son realidades concasuales (conformadas por las cuatro causas). No obstante, en cierto modo se puede salvar la hipótesis de Dietrich en la medida en que la doctrina revelada admite que los ángeles cuidan del universo, de las realidades sensibles.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, 26-37.

Dietrich refuta que el movimiento de los cuerpos celestes sea externo y debido a las sustancias separadas, es decir, seres espirituales o ángeles, por muchas razones: porque su sustancia es radicalmente diferente de la de los cuerpos celestes; porque su movimiento es natural o interno; porque tales cuerpos serían indiferentes a moverse o no moverse; porque su movimiento sería accidental y no esencial, etc. Esta hipótesis también la intenta fundamentar en las autoridades (Platón, Aristóteles, San Agustín y el Comentarista), y critica el parecer contrario de San Juan Damasceno, el cual estima que los cuerpos celestes no están animados y no son sensibles³⁷, en lo cual acierta el último Padre de la Iglesia de Oriente. A continuación establece una serie de objeciones a su tesis, a las que va refutando pormenorizadamente.

4. LOS FENÓMENOS FÍSICOS

Dietrich estudio varios fenómenos físicos como la luz, los colores, el arco iris, el movimiento del mar, etc., de tal manera que algunos autores lo consideran uno de los iniciadores de la ciencia experimental moderna, título que se le ha otorgado injustamente a Francis Bacon, el cual es dos siglos posterior a Dietrich y en alguno de estos puntos supone un retroceso respecto de las tesis del teutónico. Resumiremos a continuación alguna de sus observaciones en este ámbito.

a. *La luz*³⁸. En el tractatus *De luce et eius origine*³⁹ Dietrich aborda, obviamente, el tema de la luz y de su origen, pero comienza estudiando lo que él llama *causa esencial*⁴⁰ y *causa accidental*, así como la causa del movimiento de los sentidos. Respecto de los fenómenos de la realidad física Teodorico adquirió interés por ellos leyendo la *Sagrada Escritura*, pues cita los pasajes inspirados en los que se habla de ellos. El *Magister Teutonicus* busca la causa de la luz –como la causa de otros fenómenos físicos– “porque las causas de las cosas son cierta vía por la cual la cosa llega al ser”⁴¹. La luz

³⁷ Cfr. *Ibid.*, 39.

³⁸ Cfr. HUSSON, M., "Les figures dans les traités optiques de Dietrich de Freiberg", *Studia Artistarum*, 19 (2009) 1-13.

³⁹ Cfr. *De luce et eius origine*, en *Opera Omnia*, ed. cit. vol. 4, 7-24.

⁴⁰ Cfr. MOJISCH, B., "'Causa essentialis' bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart", en FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1987, 106-114.

⁴¹ *Ibid.*, 9.

“es cierto esparcimiento de la luz en lo diáfano”⁴². Las causas de la realidad física son cuatro, y con ellas hay que explicar la luz. Primero comienza por estudiar cómo es la *causa eficiente* en la luz. Para eso distingue tres modos de causa eficiente: a) la *causa eficiente divina*, que causa en el instante sin transmutación; b) la *causa eficiente esencial*, es decir, la del agente corporal que actúa por movimiento o transmutación tanto suyo como ajeno; c) la *causa eficiente instrumental*, que sirve a la esencial, como el actuar del agua no en cuanto agua sino en cuanto fría.

Pues bien, la luz, que es cierta forma y perfección de lo diáfano, no tiene el primer modo de causa. La causa esencial es la que pertenece a la producción de la esencia de una cosa. La accidental es doble en la medida en que puede carecer de efecto de dos modos: 1) *por impedimento*, como la detención de la caída de un grave; 2) *por ausencia* de alguna cosa requerida para actuar, como la ausencia de algo visible para la vista. La luz es una cualidad real, la forma de lo diáfano. Que es real se ve claro por sus efectos, como el calor. Es una forma accidental, una disposición que tiene partes⁴³. Las partes de las cosas pueden ser de dos tipos: a) de uno, en cuanto que las partes formen el individuo en acto según toda su existencia de modo que no requiera de otra cosa; b) de otro modo, una cosa tiene partes no según que las requiere de modo absoluto para su existencia, y éstas son las partes de lo diáfano. Y la forma que es disposición de lo diáfano según estas partes es la luz, la cual requiere para existir la presencia de un cuerpo luminoso.

En suma, la luz para Dietrich es formal, no potencial, es decir, tiene razón de perfección⁴⁴. También dice de ella que es toda la sustancia del color⁴⁵, que no tiene virtud activa, sino que es vehículo de ella⁴⁶.

b) *Los colores*⁴⁷. En el breve opúsculo *De coloribus*⁴⁸ Dietrich pregunta qué es el color y de qué potencia se educe al acto. Nota que los cuerpos

⁴² *Ibid.*, 9.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, 16.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, 20.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, 21.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, 22.

⁴⁷ Cfr. NADER EL-BIZRI, “Ibn al-Haytham et le problème de la couleur”, *Oriens-Occidens, Cahiers du centre d’histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales*, C.N.R.S., 7 (2009) 201-226.

⁴⁸ Cfr. *De coloribus*, en *Opera Omnia*, vol. 4, ed. cit., 275-288.

coloreados lo son no sólo en la superficie, sino también en el interior. Afirma que en las tinieblas los colores lo son sólo en potencia accidental. Expone la diferencia entre los colores extremos, el blanco y el negro, y también la que se da entre los colores intermedios, así como su número. También aborda el estudio de la línea y de la superficie de los cuerpos, y otros fenómenos como el espejo.

c) *El arco iris*⁴⁹. El tratado *De iride et de radialibus impressionibus*⁵⁰ es el más largo de los tratados físicos de Dietrich y el más conocido de ellos. Consta de cuatro amplias partes. En la *primera* trata de las impresiones, radiaciones, que afectan a la vista, de los vapores en los que se forma el arco iris, las nubes, el calor, la lluvia y la niebla. En la *segunda* combate errores sobre el número de los colores del arco iris, acerca de la causa que genera sus colores, etc.; explica la causa del arco iris, de sus colores, de su posición, lugar, altura, figura, de sus polos, etc. En la *tercera*, atiende al lugar de su formación, a su cantidad de elevación, a su centro, al orden y posición de los colores, a su mayor o menor claridad según sea superior o inferior, etc. En la *cuarta* y última estudia los diversos tipos de arco iris según se formen en la niebla, en la ‘caligine’, en el halo solar, en el halo lunar, en el de los astros, el arco iris rojo, etc.

d) *El movimiento del mar*. En la *Quaestio utrum motus maris sit naturalis*⁵¹, Dietrich responde que los movimientos del mar dependen de la Luna.

e) *El movimiento de los astros*. En la *Quaestio utrum sint epicycli et excentrici in corporibus caelestibus*⁵², Dietrich responde que en los cuerpos simples debe haber un movimiento simple, pero el movimiento en los epiciclos ni procede del medio, ni se dirige al medio ni es alrededor del medio.

f) *Otros movimientos*. En el tratado *De elementis corporum naturalium*⁵³ Dietrich comienza recordando que los principios de la realidad física son las cuatro causas, pero sobre todo busca dar razón de determinados movi-

⁴⁹ Cfr. BOYER, C.B., *The Rainbow: From Myth to Mathematics*, New York, T. Yoseloff, 1959, 110-124; LEE, R., FRASER, A.B., *The rainbow bridge: rainbows in art, myth, and science*, Pennsylvania State University Press, 2001.

⁵⁰ Cfr. *De iride et de radialibus impressionibus*, en *Opera Omnia*, vol. 4, ed. cit., 115-268.

⁵¹ Cfr. *Quaestio utrum motus maris sit naturalis*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 363.

⁵² Cfr. *Quaestio Utrum sint epicycli et excentrici in corporibus caelestibus*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 369-370.

⁵³ Cfr. *De elementis corporum naturalium*, en *Opera Omnia*, vol 4, ed. cit., 55-93.

mientos físicos como el de la atracción de los imanes, el de la nutrición, el de los ríos, el de las turbinas, el del mar, el de los graves y leves, el de los animales, el del cielo, el del corazón, de los movimientos de generación y corrupción, etc.

5. EL TIEMPO⁵⁴

En el breve tractatus *De mensuris*⁵⁵ Dietrich estudia la medida de la duración, es decir, del tiempo, en cuanto que connota pasado, presente y futuro. Como se puede apreciar, explica el tiempo, tal como Aristóteles, como *medida*. Añade que las cosas se pueden medir de dos modos: a) de uno, *intrínsecamente*, como el día por las horas; b) de otro, por algo *extrínseco*, como el movimiento, que se mide por el tiempo, o lo localizado por el lugar⁵⁶. De manera que, como el Estagirita, entiende el tiempo como medida del movimiento. Dios –escribe– no se puede medir, porque es eterno. Los demás seres sí, porque aunque carezcan de fin –como el *evo*– tienen principio. Por eso, aún en el caso de admitir que ‘el mundo fuese sin inicio y durase sin fin, con todo, no sería coeterno con Dios’.

Dietrich distingue cuatro tipos de medida de la duración: la *eternidad*, la *sempiternidad*, la *perpetuidad* y la *temporalidad*. La primera es propia de Dios; la segunda, de los seres cuya sustancia no cambia, es decir, la propia –según los filósofos– de las llamadas ‘inteligencias’; la tercera, de los que tienen principio pero no término, que es distintiva de las sustancias espirituales, los ángeles y las almas racionales (*evos*), que tienen variaciones accidentales, pero no sustanciales; la cuarta, de los que inician y terminan, es propia de los entes del mundo⁵⁷, pero tienen presencia mientras duran, a la cual se puede llamar ‘existencia’. Por otra parte, –según Dietrich– la duración de los ‘cuerpos celestes’ es distinta de las precedentes y la llama *evieternidad*.

La duración de una realidad se puede entender de doble modo: a) de uno, según la *realidad* durable; b) de otro, según la *razón de medida*. El primer modo de duración no es sino la *esencia* de la cosa según su permanencia en

⁵⁴ Cfr. sobre este tema: STEGMÜLLER, F., “Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen du moyen âge*, 13 (1942) 153-221.

⁵⁵ Cfr. *De mensuris*, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. 3, 213-239.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, 217.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, 217-218.

el ser, ya que “todas esas cosas, esencia, permanencia y ser, son lo mismo esencialmente. Pues cualquier cosa tanto es como permanece por su esencia”⁵⁸. El segundo modo de duración se toma según la obra del intelecto. Según este modo, la duración comporta pasado, presente y futuro. Según el primero, tiempo.

La duración de una criatura espiritual no es su sustancia, ni su cantidad, ni su movimiento. ¿Es cualidad, es decir potencia e impotencia de obrar y padecer? Tampoco, porque la duración pertenece al género de la cantidad y la potencia e impotencia no dicen referencia al pasado y futuro, sino a la presencia. La sustancia individual ya está determinada, es decir, ya es esta sustancia individual: este ente. Su duración es esta existencia, es decir, según el ahora bajo respecto al pasado y futuro. Y según esto la duración no es simultánea, sino extendida desde el pasado por el presente hacia el futuro⁵⁹.

La duración de la sustancia espiritual no es ‘*tota simul*’, sino que mira al pasado y al futuro. Su duración es algo semejante a la cantidad continua sucesiva. Su referencia al pasado y al futuro por el presente no comporta variación o transmutación⁶⁰. Su presencialidad respecto del pasado y del futuro no es eternidad. Su duración no es cantidad; no está sometida a la transmutación y variación⁶¹.

Cuanto más simples son los entes menos sometidos están a cambios accidentales. La ‘primera causa’ –y según los filósofos las ‘inteligencias’– carecen de accidentes. Las ‘sustancias espirituales’ reciben ciertos accidentes, y estas disposiciones son más simples que en los seres corporales. Los ‘entes corporales’ tienen accidentes debido a su composición⁶².

En el tratado *De natura et proprietate continuorum*⁶³ Dietrich sigue estudiando –como advierte al inicio– las propiedades del *tiempo*: “el propósito de esta intención es considerar el tiempo tanto en cuanto a la sustancia como a la naturaleza del tiempo, y tanto si el tiempo tiene ser en el alma y del alma, o si es alguna realidad natural en las realidades externas al

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, 225.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, 229-230.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, 235-236.

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, 236-237.

⁶² Cfr. *Ibid.*, 238-239.

⁶³ Cfr. *De natura et proprietate continuorum*, en *Opera Omnia*, vol. 3, ed. cit., 249-273.

alma”⁶⁴. Como, según él, el tiempo es del género de los continuos, primero indaga la naturaleza y propiedad de estos en general; luego, en especial, considerando los diversos géneros y modos de los continuos, para pasar luego al estudio de la naturaleza y propiedad del tiempo en general y considerado como continuo y, por último, cómo se halla en las cosas que subyacen a él.

Es propio de la naturaleza de los continuos tener las partes unidas a un cierto término común, pues los continuos son uno respecto de lo último. El continuo pertenece al género de lo uno y lo múltiple, por eso se puede unenar. Si el continuo en su sustancia o en sus partes está en potencia, es imposible que el término esté en acto. El continuo no se compone de indivisibles⁶⁵. Hay diversos géneros de continuos: a) unos son del género de los permanentes, como el cuerpo y las dimensiones, el espacio, el lugar, ya que todos son géneros de dimensiones; b) otros, del género de la sucesión, como el movimiento y el tiempo. Estos últimos no se hallan en sus términos, como el movimiento local⁶⁶.

El continuo temporal tiene partes que se suceden respecto del término. En tanto que tiene partes se puede numerar según lo uno y lo múltiple. Se numeran según la mayor o menor distancia entre los términos. El mayor y el menor pertenecen al género de la cantidad. La raíz y principio de todo número es el *uno*, en cuanto que es un *trascendental* que se convierte con el *ente* y se encuentra en todos los entes, tanto en los separados como en los corpóreos. Aquí aparece en el *corpus* de Dietrich la alusión a los *trascendentales*, doctrina típica de la escolástica del XIII⁶⁷. Aunque estos son comunes a todos los entes, convienen especialmente al tiempo. Dietrich recuerda la definición aristotélica de tiempo como número del movimiento según el antes y el después, y explica que el tiempo es número del movimiento en cuanto que las partes del tiempo se toman como partes del movimiento⁶⁸. El tiempo está en acto en el alma; fuera, en potencia: “el tiempo no es algo

⁶⁴ *Ibid.*, 251.

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, 251.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, 253-254.

⁶⁷ Cfr. al respecto: AERSTEN, J. A., “Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam-Philadelphia, vol. 28, 1999, 23-47.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 253-258.

fuera del alma según la naturaleza, sino que sólo es acto en el alma”⁶⁹. Por tanto, tendrá su quiddidad y definición dada por la mente.

El tiempo como continuo es del género de la sucesión. En estos no se da el acto, el cual se da sólo en el alma. La sustancia de los continuos o partes de los mismos están en potencia, y no están en sus términos, por lo cual difieren de los continuos permanentes⁷⁰. La causa remota del tiempo es el *movimiento del cielo*; la cercana es nuestra *fantasía*, por la que percibimos que estamos ante cierto ser divisible; y otra es nuestra misma *razón*, por la que numeramos la extensión de la duración⁷¹. “El intelecto especulativo determina la quiddidad del tiempo en cuanto a su propia definición diciendo que el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después”⁷². El tiempo según su sustancia es número del movimiento, y está en cualquier movimiento. Comporta, pues, medida.

El movimiento, máxime el local, es continuo y requiere de un móvil como sujeto. El movimiento, según Aristóteles, es el acto del ente en potencia en cuanto que tal. Esto no indica que el movimiento sea un acto existente en potencia en cuanto que es acto, lo cual es contradictorio; sino que un móvil, que es en acto respecto de algo, por estar en potencia respecto de otra cosa, se mueve a ella, como es el caso de un embrión⁷³. De otro modo se puede decir que el movimiento participa del acto del ente que se mueve. Pero el tiempo no está en acto según alguna parte suya⁷⁴. Por último, si el tiempo es el número del movimiento y quien numera es el alma, el tiempo es por el alma y está en el alma. Por tanto, si el alma no existiese el número sería en potencia; pero existiendo el alma, el número está en acto⁷⁵.

⁶⁹ *Ibid.*, 259. Más adelante añade: “tempus non est aliquid reale naturale extra animam, sed per actum animae constituitur et determinatur circa res”. *Ibid.*, 264.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, 259-263.

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 264.

⁷² *Ibid.*, 265.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, 268.

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, 271-272.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 273-274.

COROLARIO

Aunque Dietrich de Freiberg no escribió tan profusamente como otros pensadores de su época, por ejemplo, Alberto Magno, Tomás de Aquino o Duns Escoto –y conservamos de él mucho menos que de autores como San Buenaventura o Eckhart–, y tampoco abordó tantos y tan diversos temas como aquellos, sin embargo, en alguna de las cuestiones que abordó, como es el caso del entendimiento agente, la planteó con mayor profundidad que los autores antes nombrados. Y si bien no alcanzó el mismo renombre y reconocimiento que ellos, esto no obsta para que el suyo sea un pensamiento que merece una detenida atención hoy en día.

En la filosofía de Dietrich, no obstante, no todo son aciertos: hay ciertamente posiciones *metafísicas* rectificables, como, por ejemplo, la negación de la distinción real entre *essentia-actus essendi*; en *cosmología*, asimismo, ha sido superada la admisión de que las ‘sustancias intelectuales’ se unan a los ‘cuerpos celestes’, no sólo como sus ‘motores’, sino también como sus ‘formas’. No obstante, en esas materias (como también ocurre en los demás autores) los errores en algunas cuestiones no empañan sus numerosos aciertos. Considero que en Dietrich de Freiberg, la principal aportación filosófica radica en *teoría del conocimiento* y *antropología*; lamentablemente no llegaron a nosotros escritos suyos referentes a *filosofía práctica*, por lo que no podemos calibrar sus logros y posibles desaciertos en este campo.

Por lo indicado, si nos atenemos al espacio dedicado en los manuales de historia de la filosofía, Dietrich parece ser más bien un autor de ‘segunda categoría’ como otros de los siglos XIII y XIV, a semejanza de Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, Mateo de Aquasparta, Felipe el Canciller, Pedro Hispano, Juan Peckham, Roberto Grosseteste, Pedro Juan Olivi, Godofredo de Fontaines, Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roger Marston, Alfonso de Toledo, Durando, etc.; o incluso de ‘tercera’ como Juan Blund, Tomás de Sutton, Pedro de Tarantasia, Juan Quidort, Juan de Tytyngsale, Guillermo de Clifford, Jacobo de Viterbo, Roberto Kilwardby, Pedro Aureolo, Francisco de Marchia, Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Bernardo de

Nivelles, Juan de Sicca Villa, Witelo, Thomas Wylton, etc. Sin embargo, Dietrich logra una mayor profundidad en un tema capital, de gran relevancia e implicación al menos para la *teoría del conocimiento* y la *antropología*: el *intelecto agente*. Por ello el anterior juicio merece ser revisado.

Es sabido que el estudio pormenorizado, analítico, de las distintas potencias humanas, sus objetos, sus actos y en su caso sus hábitos –en una palabra, de la *esencia* humana– por parte de los más importantes pensadores de esas centurias es ímprobo, y desde luego, no igualado por los filósofos modernos y contemporáneos. Pero ninguno de ellos ha estudiado tanto y con tanto acierto como Dietrich lo más radical y activo del *ser* y *conocer personal* humano: el *intelecto agente*. Y, desde luego, tampoco ha sido superado en ese estudio por los pensadores posteriores hasta el siglo XX. De modo que, siguiendo el adagio *non multa sed multum*, y si se tiene en cuenta que ese *multum* versa sobre la realidad más importante (pues no existe realidad superior a la *personal*), Dietrich no se puede catalogar en modo alguno como un pensador *secundario*.

No obstante, para justificar esta última aseveración, se requiere abordar una investigación paciente y de gran envergadura sobre el *intelecto agente*, averiguación que desborda el presente estudio¹.

¹ Se han logrado ya diversos resultados en esta tarea de investigación realizada en los últimos años; destaco en particular los trabajos: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003; *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, 2 vols., Pamplona, Eunsa (en prensa).

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE TEODORICO DE FREIBERG

En el *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*¹ están editadas en cuatro volúmenes buena parte de las obras (en latín) del *Magistri de Vriberg*. Anteriormente se publicó en la revista *Beiträge*² un elenco de unas cuarenta de sus obras, repartidas en los siguientes campos: seis de lógica; catorce de filosofía de la naturaleza; once de teología; dos pastorales; ocho de psicología, teoría del conocimiento y sobre la voluntad³. Por lo demás, es una lástima que se haya perdido su *Comentario a las Sentencias*, que debería ser más extenso que estas obras sintéticas.

Del siguiente listado de obras que se ofrece, unas comparecen en la citada publicación de la revista *Beiträge*, mientras que otras se encuadran en la publicación del *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*. De este elenco, a algunas obras acompaña un asterisco (*), lo cual indica que están catalogadas en *Beiträge*, pero no aparecen en la relación de las *Opera Omnia* de Dietrich de Freiberg del *Corpus Philosophorum*. Con un simple golpe de vista lo que llama la atención es que Dietrich tiene más obras de *filosofía de la naturaleza* que de los demás ámbitos, por lo que se le considera uno de

¹ Dietrich VON FREIBERG, *Opera omnia, 1: Schriften zur Intellekttheorie*, Hamburg, Meiner, 1977; 2: *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, 1980; 3: *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, 1983; 4: *Schriften zur Naturwissenschaft*, 1985.

² *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Münster, Aschendorff.

³ Agrupamos en este campo las siguientes: *De intellectu sive de visione beatifica*; *Quaestio de intellectu*; *De intellectu et intelligibili*; *De cogitione entium separatorum*; *De intelligentiis et motoribus caelorum*, *Quod substantia spiritualis non sit composita ex materia et forma*; *De habitibus*; *De voluntate*.

los iniciadores de la ciencia experimental moderna⁴. Con todo, a mi modo de ver, las más relevantes son las dedicadas a la teoría del conocimiento, en especial dos de ellas: *De visione beatifica* y *De intellectu et intelligibili*. Como se puede apreciar, se ordenan por orden alfabético.

RELACIÓN DE OBRAS DE DIETRICH DE FREIBERG:

De accidentibus.

De animatione coeli.

De causis.*

De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum.

De coloribus.

De corpore Christi in sacramento.

De corpore Christi mortuo.

De corporibus caelestibus quoad naturam eorum corporales.

De defensione privilegii ordinis.*

De dotibus corporum gloriosorum.

De efficientia Dei.*

De elementis corporum naturalium.

De ente et essentia.

De habitibus.

De incarnalitate angelorum.*

De intellectu et intelligibili.

De intelligentiis et motoribus caelorum.

De iride et de radialibus impressionibus.

De luce et eius origine.

De magis et minus.

De mensuris durationis rerum.

De miscibilibus et mixto.

De natura contrariorum.

⁴ Cfr. CROMBIE, A. C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, Clarendon Press, 1971; GRANT, E., *A source book in medieval science*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, p. 864.

De natura et proprietate continuorum.

De origine rerum praedicamentalium.

De quidditatibus entium.

De ratione potentiae.

De subiecto theologiae.

De substantia orbis.*

De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis sive de corporibus gloriosis.

De tempore.*

De theologia, quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae.*

De tribus difficultatibus quaestionibus. Prologus generalis⁵.

De universitate entium.*

De viribus inferioribus intellectu in angelis.*

De visione beatifica.

De voluntate.*

Epistula domino Ioanni Bucamatio, Tusculano episcopo cardenali (1294).

Epistula fratri Alberto, priori Argentinensi (1295).

Epistula fratri Matthaeo de Aquasparta, Sedis apostolicae summo poenitentiario (1295).

Litterae fraternitatis abbatissae conventuique in Valle Gratiae (1295).

Litterae fraternitatis magistrae conventuique in Hacheborn (1296).

Quaestio utrum aliquid, quod sit in potentia, possit se ipsum facere in actu.

Quaestio utrum Christus ascenderit super omnes caelos.

Quaestio utrum Christus secundum humanam naturam defecisset senio, si diu vixisset et non fuisset violenter occisus.

Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu.

Quaestio utrum motus maris sit naturalis.

⁵ Esta obra, además del prólogo contiene estas otras tres ya mencionadas: I. *De animatione coeli*. II. *De visione beatifica*. III. *De accidentibus*.

Quaestio utrum potentiae sensitivae habeant aliquod principium activum intrinsecus, quod faciat eas in actu sentiendi in homine vel animali.

Quaestio utrum sint epicycli et excentrici in corporibus caelestibus.

Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma.

En total, sin contar las añadidas de la revista *Beiträge*, son veintisiete tratados, más cinco cartas y ocho *quaestiones*. Las que añade dicha revista son otras diez.

Disponemos también de algunas otras ediciones de sus obras como:

Oeuvres choisies, I, *Substances, quidités et accidents*, trad. et notes de C. Köning-Pralong y R. Imbach, Paris, Vrin, 2008.

Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt, Übersetzt und mit einer Einleitung, B. Mojsisch (ed.), Hamburg, Meiner, 1980.

“Le traité *De ente et essentia* de Thierry de Fribourg”, *Revue Néoscolastique*, 18 (1911) 616-536.

De tempore y De mensuris, F. STEGMÜLER (ED.), “Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 13 (1940-1942) 153-221.

2. ESCRITOS SOBRE TEODORICO DE FREIBERG

AERSTEN, J. A., “Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, *Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam-Philadelphia, vol. 28, 1999, 23-47.

BERTOLDO DE MOOSBURG, *Expositio super elementationem Theologicam Procli*, en *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, vol. VI, 1-9, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001.

BIRKENMAJER, A., “Drei neue Handschriften der Werke Meister Dietrichs”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX 5 (1922) 70-90.

BOYER, C.B., *The Rainbow: From Myth to Mathematics*, New York, T. Yoseloff, 1959, 110-124.

- COLLI, A., *Tracce Agostiniane Nell'Opera Di Teodorico Di Freiberg*, Genoa/Milan, 2010.
- CONOLLY, B. F., *Studies in the Metaphysics of Dietrich von Freiberg*, (Ph. D. diss.), Indiana University, 2004.
- CROMBIE, A. C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- DE LIBERA, A., *La mystique renane*, Paris, ed. de Seuil, 1984, 166.
 –“D’Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg”, en *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, J. BIARD, D. CALMA, R. IMBACH (éds), Turnhout, Brepols, 2009, 15-62.
- DE LIBERA, A., “La problématique des ‘intentiones primae et secundae’ chez Dietrich de Freiberg”, en FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1987, 68-94.
- DRAGOS, C., “La connaissance réflexive de l’intellect agent. Le «premier averroïsme» et Dietrich de Freiberg”, *Studia Artistarum*, 19 (2009) 63-105
- DYROFF, A., “Über Heinrich und Dietrich von Freiberg”, *Philosophisches Jahrbuch*, 28 (1915) 55-63.
- ECKERT, W., “Dietrich von Freiberg”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 3, Freiberg i. Br., 1959, 384.
 –“Dietrich von Freiberg”, *Neue Deutsche Biographie*, ed. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, vol. 3 Berlin, 1957.
- FERRATER MORA, J., “Dietrich de Freiberg”, *Diccionario de Filosofía*, vol. IV, 1994, 814-815.
- FINKE, H., *Ungedruckte Dominikanerbrieife des 13. Jahrhunderts*, Paderborn, 1891.
- FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1987.
 –‘Introduction’ al libro: DIETRICH DE FREIBERG, *Ouvres choisies, I, Substances, quidités et accidens*, Paris, Vrin, 2008, 7-12.
 –‘Introduction’ a DIETRICH VON FREIBERG, *Opera Omnia*, I, 1978, 12-14.
 –“Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant. Eine studie zur ‘Schule’ Albert des Grossen”, *Per perscrutationem philosophicam*, Hamburg, Meiner, 2008, 127-141.

- “Von Dietrich zu Albert”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32 (1985) 7-26.
- FÜHRER, M., “The Agent Intellect in the Writings of Meister Dietrich of Freiberg and its Influence on the Cologne School”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 69-88.
- FÜHRER, M., –“Dietrich of Freiberg”, Treatise *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en web: plato.stanford.edu/entries/dietrich-freiberg/
- GAUTHIER, L., “Un psychologue inconnu de la fin du XIIIe siècle”, *Revue Augustinienne*, 15 (1909) 657-674; 16 (1910) 178-206 y 541-546.
- GILSON, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, Sheed & Ward, 1955, 433-437, 753-755.
- “Les sources gréco-árabes de l’augustinisme avicenisant. Apendice I”, en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 4 (1930), 115-126.
- GORIS, W., “Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam-Philadelphia, vol. 28, 169-188.
- GRANT, E., *A source book in medieval science*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, 864.
- HUSSON, M., "Les figures dans les traités optiques de Dietrich de Freiberg", *Studia Artistarum*, 19 (2009) 1-13.
- IMBACH, R., “Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *Der ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979) 369-425.
- “L’antithomisme de Thierry de Freiberg”, *Revue Thomiste*, 97 (1997) 245-258;
- IREMADZE, T., “Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg - Berthold von Moosburg - Joane Petrizi”, *Bochumer Studien zur Philosophie* (Amsterdam-Philadelphia), 40, 2004.

- JECK, U. R., “Der Spruch des Apollophanes. Dietrich von Freiberg über Pseudo-Dionysius Areopagita in der Schrift *De cognitione entium separatorum*. Ein Beitrag zur Diskussion kosmologischer Paradoxien im Mittelalter”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 89-119.
- Dietrich von Freiberg. Philosoph-Theologe-Naturforscher*, Medienzentrum der TU Bergakademie Freiberg, Freiberg, 2009.
- KANDLER, K.-H., “Dietrich von Freiberg—zwischen Scholastik und Mystik”, *Herbergen der Christenheit*, ed. K. Blaschke, Berlin, 1990, 127-140.
- “Theologische Implikationen der Philosophie Dietrichs von Freiberg”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam-Philadelphia, vol. 28, 121-134.
- Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam – Philadelphia, vol. 28, 1999.
- KOBUSCH, T., “Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg”, en FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1987, 46-67.
- KÖNIG-PRALONG, C., *Le traité ‘De accidentis’ de Dietrich de Freiberg. Stratégies exégétiques pour une reconduction de l’accidentel au par soi*, Paris, Vrin, 2008.
- KREBS, E., “Die Schriften Meister Dietrich”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 5, 6 (1906) 1-124.
- “Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, V, 6 (1906) 1-215.
- De intellectu et intelligibili y De habitibus, Theodoricus Teutonicus de Vriberg. Sein Leben, Seine Werke, Seine Wissenschaft*, 1906.
- LARGIER, N., “Negativität, Möglichkeit und Freiheit. Zur Differenz zwischen der Philosophie Dietrichs von Freiberg und Eckharts von Hochheim”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B.

- (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 149-168.
- LASCH, K., “Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg”, *Kant-Studien*, 63 (1972) 182-206.
- LEE, R., FRASER, A.B., *The rainbow bridge: rainbows in art, myth, and science*, Pennsylvania State University Press, 2001.
- MAURER, A., “The *De Quiditatibus Entium* of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics”, *Medieval Studies*, 18 (1956) 173-203.
- MAZZARELLA, P., *Metafisica e gnoseologia nel pensiero di Teodorico di Freiberg*, Naples, 1967.
- MOJSISCH, B., “‘Causa essentialis’ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”, en FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1987, 106-114.
- “‘Dynamik der Vernunft’ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”, *Abendländische Mystik im Mittelalter*, ed. K. Ruh (Stuttgart), 1986, 135-144.
- “Die Theorie des Bewusstseins (*ens conceptionale*) bei Dietrich von Freiberg”, *Per perscrutationem philosophicam*, H. von Beccarisi, Hamburg, Meiner, 2008, 142-155.
- “Die Theorie des Intellekts bei Berthold von Moosburg”, *Selbst-Singularität-Subjectivität*, Amsterdam, Philadelphia, Grüner, 2002, 175-184.
- “La Psychologie Philosophique D’Albert le Grand et la Théorie de l’Intellect de Dietrich de Freiberg”, *Archives de philosophie*, 43 (1980) 675-693.
- “The theory of intellectual construction in Theodoric of Freiberg”, *Bochumer Philos. Jahrbuch. Ant. Mitt.*, 2 (1997) 69-79.
- *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, diss., Felix Meiner Verlag, Beihefte zu Dietrich von Freiberg Opera omnia, ed. K. Flasch, vol. 1, Hamburg, 1977.
- NADER EL-BIZRI, “Ibn al-Haytham et le problème de la couleur”, *Oriens-Occidens, Cahiers du centre d’histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales*, C.N.R.S., 7 (2009) 201-226.

- OCAMPO, F., “La tesis de la ‘distinción real’ en la consideración de la sustancia sensible corpórea: Tomás de Aquino y Dietrich de Freiberg”, en web www.jornadasmedieval.com.ar/
- PAGNONI-STURLESE, M.R., “Filosofia della natura e filosofia dell’intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg”, en FLASCH, K., (ed.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, 1987, 115-127.
–“La ‘Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectui’ di Teodorico di Freiberg”, *Xenia Medii Aevi Historiam Illustrantia, oblata Thomae Kaeppli O.P.*, Rome, 1978, 101-174.
- PORRO, P., “Res praedicamenti / ratio praedicamenti: una nota *su* Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand”, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, 2009, 131-143.
- ROBIN, A-S., “L’antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le De Visione beatifica”, en *Recherches sur Thierry de Freiberg; Actes du colloque de Tours, 21-22 octobre 2005*, R. IMBACH, D. CALMA (éds.), Turnhout, Brepols, 2009, 165-191.
- SELLÉS, Juan Fernando: “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.
- SELLÉS, Juan Fernando: *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre. I. Desde el s. IV a. C., al s. XV*, Pamplona, Eunsa, 2011.
- SORGE, V., “Teodorico di Freiberg”, *Enciclopedia Filosofica*, 11405.
- STAMMKÖTTER, F.-B., “Dietrich von Freiberg und die praktische Philosophie”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, 1997, 135-147.
- STEFFAN, H., *Dietrich von Freiberg Traktat De cognitione entium separatorum. Studie und Text*, Dissertation, Bochum, 1977.
- STEGMÜLLER, F., “Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen du moyen âge*, 13 (1942) 153-221.
- STURLESE, L., “Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg”, *Medioevo*, 3 (1977) 21-87;
–“Dietrich von Freiberg”, *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, ed. K. Ruh, vol. 2, Berlin-New York, 1979, 127-137.

–*Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi. Beihefte, Hamburg, 1984.

–“Hat Meister Eckart Dietrich von Freiberg Gelesen? Die Lehre vom Bild und von den göttlichen Vollkommenheiten in Eckharts «Expositio libri Genesis» und Dietrichs «De visione beatifica»”, en J. BIARD - DR. CALMA - R. IMBACH (eds.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, (Studia Artistarum, Bd. 19) Turnhout, 2009, 193-219.

SUÁREZ-NANI, T., « Les êtres et leurs lieux: le fondement de la localisation selon Dietrich de Freiberg”, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, J. BIARD, D. CALMA, R. IMBACH (éds), Turnhout, Brepols, 2009, 144-164.

TÉTREAU, R.D., *The Agent intellect in Meister Dietrich of Freiberg: Study and Text*, diss., Toronto, 1966

WALLACE , W. A., *The scientific Methodology of Theodoric de Freiberg: A Case Study of the Relationship between Science and Philosophy*, *Studia Friburgensia*, Fribourg, The University Press, 1959.

–“Dietrich von Freiberg”, in C. C. GILLISPIE (ed.) *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1981.

WINKLER, N., “Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart in der Kontroverse mit Thomas von Aquin. Intellektnatur und Gnade in der Schrift *Von der wirkenden und der vermögenden Vernunft*, die Eckhart von Gründig zugeschrieben wird”, en KANDLER, K.-H., MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B. (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, *Bochumer Studien zur Philosophie*, Amsterdam- Philadelphia, vol. 28, pp. 189-266.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)

- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libro albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida” versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘*Pulchrum*’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placet’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)

- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)