

## La Metafísica de Durando de San Porciano (I): La Teoría de los Transcendentales<sup>1</sup>

Dr. Jorge Uscatescu<sup>2</sup>

**Resumen:** Durando es uno de los autores más relevantes del siglo XIV, pero su importancia es inversamente proporcional al grado de conocimiento sobre sus doctrinas. En el punto de mira de este estudio está su teoría de los transcendentales por presentar una serie de peculiaridades notables. Por un lado, se redefine el concepto de convertibilidad y, por el otro, se determina más claramente que en otras posiciones el *status* ontológico de cada uno de los tres transcendentales.

**Palabras Clave:** Durando de San Porciano. Transcendentales. Pensamiento Medieval.

**Abstract:** Without doubt, Durandus is one of most outstanding philosophical and theological thinkers in the fourteenth century. His significance, however, is inversely proportional to the degree of knowledge about his doctrines. This study attempts a reconstruction of his theory of the transcendental properties of being, which offers some remarkable peculiarities. Durandus defines anew the concept of convertibility itself and offers a more detailed elucidation of the ontological *status* of each of the three transcendentals than in other explanations.

**Key-words:** Durand of St. Porcian. Transcendentals. Mediaeval Thought.

### 1. El lugar de Durando en la historia de la filosofía medieval

En la historiografía de la filosofía al uso el nombre de Durando apenas es mencionado. Ojeando las historias de la filosofía medieval que se vienen escribiendo desde principios del siglo XX, bien se advierte que sí se repara en él y que incluso es tratado, pero siempre breve y sucintamente, ya que la atención se centra en otros pensadores contemporáneos considerados más ilustres y por ello más relevantes desde el punto de vista filosófico.

Étienne Gilson, en su difundidísima exposición de la historia de la filosofía medieval *La philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du XIV e siècle*<sup>3</sup> no hace sino resumir más que sucintamente lo dicho por la única monografía publicada hasta esa fecha, pero sin dar juicio general alguno. En la misma línea, Maurice de Wulf en su *Historie de la philosophie médiévale*, en su sexta edición de 1934<sup>4</sup>, es algo menos parco. Un retroceso en este aspecto –como en otros- lo constituye una obra posterior como la de Kurt Flasch<sup>5</sup>, que ni siquiera menciona el nombre de Durando.

Mas en las dos primeras exposiciones, absolutamente dependientes de la única monografía disponible por aquellas fechas, no se advierte conocimiento alguno directo de la fuente ni menos aún una valoración general sintética de su pensamiento. En estas exposiciones emerge, antes bien, la figura de Durando como un recopilador de pensamientos heterogéneos, que se insinúan quizá como ajenos, tales como la entronización de la relación como categoría fundamental, el rechazo de las especies

---

<sup>1</sup> Este modesto escrito sirva de minúscula contribución al homenaje del insigne y estimado amigo profesor Don Pere Villalba.

<sup>2</sup> Colaborador científico – Universität Freiburg - Theologische Fakultät Arbeitsbereich Quellenkunde der Theologie des Mittelalters (Raimundus-Lullus-Institut).

<sup>3</sup> La edición aquí citada es la 2ª (revue et augmentée), Vrin, París, 1947, págs. 623-626. En la primera edición, que es de 1922 (*La philosophie au Moyen Âge. De Scot Érigène a G. d'Occam*, Payot, París), donde lo coloca entre los predecesores de Occam junto a Petrus Aureoli, es más sucinto y destaca el conceptualismo además de una suerte de racionalismo a ultranza.

<sup>4</sup> Sixième édition, entièrement refondue, Institut supérieur de philosophie/Vrin, Lovaina/París 1934/1936/1947: III 17-23. En la primera edición de 1900 se limita a mencionar su «terminismo» y colocarlo también junto a Petrus Aureoli como predecesor de Occam.

<sup>5</sup> *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus zu Machiavelli*, Reclam, Stuttgart, 1986.

inteligibles por su inutilidad para explicar la intelección humana y su polémica anti-tomista. En ningún caso se halla exposición general y coherente alguna de su filosofía.

¿Qué sabemos, pues, de este fraile dominico que vivió entre 1270/75 y 1334? Su carrera académica comienza en 1303 cuando se le concede la venia de dictar lecciones en París sobre el *Libro de las Sentencias* del maestro Pedro Lombardo. Entre esa fecha y 1308 redacta un comentario que provocó una dura reacción de Hervaeus Natalis, su superior dominico inmediato, por discrepar en numerosos extremos básicos de las doctrinas de Tomás de Aquino. Como repuesta a estas críticas y a otras emitidas por sus hermanos dominicos compuso entre 1308 y 1312 una segunda versión de su comentario. Aunque en 1313 obtuvo, merced a sus comentarios, el título de *magister*, como era habitual en aquel entonces en la Universidad de París, la polémica en torno a su heterodoxia tomista, lejos de amainar, arreció aún con más fuerza si cabe, como lo testimonian dos procesos incoados contra él en 1313-1314 y en 1316-1317, así como el nutrido número de escritos contrarios de frailes dominicos, como Pedro de Palude y el llamado Durandellus, que sumaron así a Hervaeus con sus acérrimos *Quolibeta*. No obstante estas dificultades, y ya al resguardo de sus oponentes, prosiguió su actividad docente en la curia papal de Aviñón entre 1313 y 1317 bajo los auspicios de Juan XXII. En esta última fecha comenzó su carrera episcopal con su nombramiento para la sede primero de Limoux (1317), luego de Le Puy (1318) y finalmente de Meaux (1326).

Durante el período de Aviñón escribió tres *Quolibeta* (1313-1317)<sup>6</sup> y un *Tractatus de habitibus* (1316-1317)<sup>7</sup>. Entre 1317 y 1327 ya como obispo tuvo la libertad y la independencia necesarias para redactar la tercera y última versión de su comentario al *Libro de la sentencias* de Pedro Lombardo<sup>8</sup>.

¿Dónde radica la importancia de Durando? Hasta ahora la investigación se ha centrado en la polémica en torno a la fijación de la doctrina tomista en la que se vio envuelto el propio Durando, y en la reacción que dentro de su orden suscitaron sus escritos<sup>9</sup>. Especial atención ha merecido el aspecto teológico de esta polémica, que por desgracia no ha sido estudiada de una forma monográfica y pausada, sino de forma rapsódica en estudios de carácter más general y siempre en relación con otros autores.

La primera monografía, la más concienzuda hasta la fecha y también hontanar inagotable de la que han bebido todas las exposiciones de manuales y la mayor parte de tratamientos posteriores de Durando, es el libro de Josef Koch de 1927, por lo demás una obra maestra de la historiografía de la filosofía medieval<sup>10</sup>; su excelencia radica en el tratamiento filológico de toda la intrincada *quaestio Durandi* con la diferenciación de redacciones del comentario la *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo y también la narración de toda la polémica en el seno de la orden de Santo Domingo. Aunque la primera parte y única publicada, gravita toda sobre el aspecto filológico, Koch adelanta en ella la importancia capital que dentro de la metafísica de Durando tiene la categoría de la relación, y estudia con cierto detenimiento este asunto<sup>11</sup>. Por eso no sorprende que la investigación posterior haya prestado una gran parte de la atención a este tema.

---

<sup>6</sup> *Quolibeta avenionensia tria*, additis correctionibus Hervei Natalis supra dicta Durandi in primo quolibet cura P. T. Stella, Pas-Verlag, Zürich 1965.

<sup>7</sup> *Tractatus de habitibus*, quaestio quarta, 2ª ed., ed. Josef Koch. Aschendorff, Münster, 1935.

<sup>8</sup> Thomas Kaeppli (ed.): *Scriptores Ordinis praedicatorum Medii Aevi* (4 tomos), Roma, 1970-1993:I 339-350.

<sup>9</sup> Josef Koch: *Kleine Schriften* (Storia e letteratura 128), 2 tomos, Roma 1973. Esta recopilación incluye: „Die Magister-Jahre des Durandus de San Porciano O.P. und der Konflikt mit seinem Orden“, I 7-118; „Ein neuer Zeuge für die gegen Durandus de San Porciano gerichtete thomistische Irrtumsliste“, 119-125; „Die Verteidigung der Theologie des Hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de San Porciano O.P.“, 127-168.

<sup>10</sup> Josef Koch: *Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, 1. Teil: Literarische Grundlegung (no hubo continuación) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 26), Aschendorff, Münster 1927.

<sup>11</sup> Koch: *Durandus*, 193-196.

En la monografía de Beonio<sup>12</sup> de 1968 se amplía un tanto la paleta rapsódica de temas filosóficos con exposiciones acerca la teología como ciencia, la teoría del conocimiento y con algunos estudios sobre nociones metafísicas como la esencia, la relación y el individuo. En esta línea hay que destacar en primer lugar, el trabajo filosófico y filológico, a la vez, sobre el concepto de verdad de Durando, obra de Michael von Perger de 2004<sup>13</sup>, y los apuntes sobre el concepto de bien transcendental en Durando, al hilo de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, que se encuentran en Rolf Darge<sup>14</sup>.

Aunque en estos trabajos se acometen temas ontológicos, es comprensible que por la perspectiva adoptada falte en todos ellos una visión de conjunto y en no pocas ocasiones se omitan aspectos significativos, porque en general a vista de pájaro se advierten pormenores ocultos de por sí a la visión de cerca. Por todo ello es necesario emprender una exposición global y coherente de la metafísica de Durando.

En el presente trabajo intento colmar esta laguna reconstruyendo una parte del pensamiento metafísico de Durando de San Porciano. Aun cuando la primera dificultad de tal empeño parezca descabellada *ab ovo*, ya que de la mano de Durando no salió ni libro de carácter metafísico alguno ni siquiera un comentario filosófico de la *Metafisica* de Aristóteles, una lectura atenta y sistemática de su obra teológica más importante *In Petri Lombardi Sententias theologicas commentarium libri IIII*<sup>15</sup> hace emerger de ésta elementos suficientes como para posibilitar el perfilamiento de la metafísica implícita subyacente a todas las investigaciones teológicas y ostensiva además de una insospechada coherencia interna. Para llevar a cabo esta tarea me baso exclusivamente en la tercera redacción y última de esta obra, fruto más maduro de su pensamiento filosófico según el texto impreso, y naturalmente en los *Quolibeta* de su período aviñonense.

## 2. El concepto de metafísica en Durando a luz de la cuestión de la subalternación entre teología y las demás ciencias, y la división del ser en *esse reale* y *esse rationis*

En su discusión sobre el carácter científico de la teología, dentro de la polémica medieval después de Tomás de Aquino sobre si la teología es una ciencia teórica o práctica<sup>16</sup>, aborda Durando el tipo de conexión entre la metafísica y la teología, pero de aquélla se limita a decir, recogiendo una opinión anterior, primero que es una ciencia *propter quid* de los objetos tratados por la teología, al dar razón de éstos<sup>17</sup>, siendo la teología sólo una ciencia *quia*<sup>18</sup> y, en segundo lugar, que tiene también por objeto a Dios, cuya *unum esse* prueba *a posteriori*<sup>19</sup>. Naturalmente el pasaje debe ser considerado con sumo cuidado y uno no debe dejarse arrastrar a conclusiones exageradas. Todo lo que se puede decir basándose en este texto es que la metafísica es una ciencia *propter quid*, que da razón de las cosas y que tiene también como objeto Dios, tratando entre otros temas el de su unicidad.

Ahora bien, Durando lo único que hace es restringir la circunscripción de la metafísica a la pregunta relevante en esta *quaestio* del prólogo. Sin embargo, las

---

<sup>12</sup> Maria Teresa Beonio Brocchieri Fumagalli: *Durando di S. Porciano. Elementi filosofici della terza redazione del commento alle Sentenze*, La Nuova Italia, Florencia, 1968.

<sup>13</sup> Mischa von Perger: „Der Wahrheitsbegriff nach Durandus von Saint-Pourçain. Mit der Quästion *utrum veritas sit in rebus vel in anima* aus *In Sent.* I, [d. 19, q. 5-6] Fassung A und daraufbezogenen Texten“, en *Archivum fratrum praedicatorum* 74 (2004), 127-224.

<sup>14</sup> Rolf Darge: *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Brill, Leiden 2004.

<sup>15</sup> *Durandi a Sancto Porciano in Petri Lombardi Sententias theologicas commentarium libri IIII*, ex officina Gasparis Bindoni, Venetiis, 1586.

<sup>16</sup> *In Sent.*, □ prologus, qq. 1-8, 2- 13. Brocchieri: *Durando*, 1-51.

<sup>17</sup> *In Sent.*, prologus, q. 8, n. 1, 13 ra.

<sup>18</sup> *In Sent.*, prologus, q. 8, n. 7, 13 rb.

<sup>19</sup> *In Sent.*, prologus, q. 8, n. 8, 13 rb.

numerosas referencias a la obra metafísica de Aristóteles, por lo demás habituales y necesarias en las argumentaciones teológicas de la época, permite presumir que Durando conocía la metafísica aristotélica y la polémica relativa a su objeto adecuado. Que no escribiese un tratado de metafísica *ex professo* me parece la causa más plausible de esta y otras lagunas en su concepción metafísica.

Sin embargo, en virtud de ideas dispersas por toda su obra se puede intentar reconstruir el núcleo de su ontología. Por de pronto, Durando divide el ente en ente que está fuera del alma o del entendimiento humano que lo aprehende, y ente de razón<sup>20</sup>. El ser real efectivo se define negativamente como aquel ser que queda, aun cuando hubiese dejado de haber acto del entendimiento alguno que lo aprehendiese (*circumscripta omni operatione animae vel intellectus*), mientras que el ser de razón es aquel, como ya diremos más abajo, que sólo es objetivamente en el entendimiento; bajo éste caen también todas las *intentiones secundae*: género, especie etc.

En otro pasaje presenta una división del ser no menos importante en general, pero de especial relevancia en su pensamiento, la que reparte el ser en *esse reale* y *esse intentionale* y que se corresponde a la de ser fuera del alma y de ser objetivo en el alma. Ese *esse intentionale*, que lo es sólo por obra del entendimiento, es el ser propio de los conceptos universales o intenciones segundas. Pero hay una segunda acepción del *esse intentionale*, el de *esse debile*<sup>21</sup>, que, no obstante, es algo y que, por lo tanto, puede considerarse como un miembro de la división del ser real. El *esse intentionale* en el sentido del *esse debile* comprende, a su vez, tres modos de ser. En primero lugar, lo que no tiene su ser de forma simultánea o permanente: *esse in successione* – es el ser de movimiento-. En segundo lugar, el ser dependiente de la primera causa natural de su existencia y, en tercer lugar, el ser que depende tanto de la primera causa natural cuanto de la perfección de su propia especie. Esta división obedece a la exigencia de explicar la cuestión de las especies como intermediarios en el conocimiento y su superfluidad, cuestión, si duda, de calado, pero que aquí tengo que postergar. Además, las tres formas del *esse debile* aducidas son en el fondo modos de ser reales. Es el *esse reale* el que posee las propiedades transcendentales.

### § 3. La teoría durandista de los transcendentales y su fisionomía propia dentro del pensamiento medieval

Desde Felipe el Canciller con su *Summa de bono* (1227-1232) hasta Tomás de Aquino en su *Quaestio de veritate*, q. 1 (1256-1259) se fue formando en la escolástica de la primera mitad del siglo XIII la teoría de los transcendentales como parte integrante fundamental del sistema metafísico medieval. Esta teoría en todas sus variantes distingue una consideración del ser *secundum supposita*, y entonces se dice que los transcendentales: uno, verdadero y bueno, se dicen de todos y cada uno de los entes, y una consideración *secundum rationem*, conforme a la cual unidad, verdad y bondad son uno y lo mismo en la realidad, pero se distinguen entre sí y del ente en general por la razón. Felipe el Canciller, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Alberto Magno y finalmente Tomás de Aquino sostienen esta teoría y coinciden en admitir sólo tres transcendentales, si bien una y otra vez se elevan voces para ampliar el número de transcendentales aceptados por el Aquinate. Las diferencias entre los autores estriban sobre todo en las definiciones de los transcendentales mismos y en su *status* ontológico.

---

<sup>20</sup> *In Sent.* I, dist. 33, q. 1, n. 10: 89 ra. *Quolibeta avenionensia* I a, p. 47, 3-20. En general, los pasajes de I, d. 33, q. 1 concuerdan con los *Quolibeta* (I a, 45-62), incluso literalmente.

<sup>21</sup> *In Sent.* II, d. 13, q. 2, n. 6, 155 rb-va.

Durando no ofrece una teoría completa de los transcendentales, aunque aborde esta cuestión en varios pasajes de su obra, que, sin embargo, considerados en su conjunto posibilitan la reconstrucción de una doctrina suficientemente completa, especialmente *In II*, d. 34, q. 1. Como en este pasaje se trata sólo de lo bueno transcendental, la interpretación reconstructiva de su teoría debe comenzar con el último de los transcendentales.

En un pasaje anterior había ya establecido de refilón que la bondad y la entidad eran en cada ente distinguibles sólo según la razón y no cosas absolutas con existencia propia<sup>22</sup> antes de la consideración del intelecto, de manera que se establecía una absoluta indiferencia en las cosas entre la bondad y la entidad. Pero el entendimiento separa con una distinción de razón la bondad de la entidad en las cosas reales, al advertir que una cosa puede ser a la vez buena y mala, esto es, conveniente y disconveniente, ya que, por ejemplo, el calor, un ente, es, por un lado, a la vez conveniente para el fuego, por ser su naturaleza misma, y disconveniente, por otro, para la mano, que se quema. Así pues, con este ejemplo muestra Durando que la bondad se distingue de la entidad por ese respecto, que supone la conveniencia. En la cosa real, ésta es la segunda consecuencia, pueden darse la conveniencia y la disconveniencia<sup>23</sup>. De esta manera Durando hace de la bondad no algo propio de la entidad misma, sino algo extrínseco. En el ejemplo se advierte claramente cómo un mismo ente es a la vez conveniente y disconveniente, esto es, bueno y malo.

En la medida en que lo bueno transcendental en tanto que conveniente es una denominación respectiva, se distingue racionalmente de la entidad. Durando rechaza simultánea, pero implícitamente tanto la distinción real como la distinción escotista *ex natura rei*. Más adelante aclara la distinción de razón diciendo que atañe a las razones de las cosas. A continuación establece una especie de distinción de razón, la *distinctio rationis negotiantis*, conforme a la cual el entendimiento aprehende lo que es uno en las cosas mismas según diversos modos o *habitudines*. Así, por ejemplo, la columna es una misma en realidad, pero el entendimiento la puede captar según diversos modos o relaciones, esto es, perspectivas, como estando a la derecha o a la izquierda de otra cosa. Tal *distinctio rationis ratiocinantis* es la que media entre las personas divinas, cuya naturaleza es una sola.

Volviendo a la cuestión de la bondad, todo parece indicar que para Durando la bondad o la conveniencia se distingue de la entidad sólo por razón, pero no por razón negociante o ratiocinante, ya que el ente en general no coincide con lo conveniente, pues puede ser disconveniente también.

Otra consecuencia de esta disquisición es el licenciamiento, al menos implícito, de la teoría de la privación medieval. Lo malo no es definido ya como una *privatio boni*, sino, antes bien, como una *disconvenientia*. En otros pasajes, sin embargo, se sigue hablando de la *privatio boni*, pero sin aclarar nunca la discrepancia entre la disconveniencia y la privación, como si para él se tratasen de sinónimos. Sea como fuere, esta descripción de lo conveniente como una denominación meramente extrínseca y la concepción del mal como lo disconveniente en la realidad llevan a Durando a una reconsideración y rectificación de la convertibilidad en la tradición filosófica anterior, al distinguir dos modos.

---

<sup>22</sup> *In Sent.* I, d. 2, q. 2, n. 9, 17 vb: “Ad tertium videndum quod entitas et bonitas in eodem differunt solum secundum rationem et non ex natura rei absolutae”.

<sup>23</sup> *In Sent.* I, d. 2, q. 2, n. 9, 17 vb: “Intellectus enim apprehendens entitatem alicuius rei: et videns quod est alteri conveniens, alteri vero disconveniens ponit differentiam rationis inter entitatem rei et eius bonitatem: sive convenientiam: quia res est ens per comparisonem ad omnem aliam rem, sed non est conveniens vel bona per comparisonem ad omnem aliam rem, sed ad aliquam rem tantum: sicut calor in gradu tali, est bonus et conveniens igni, non tamen manui».

La convertibilidad esencial se da cuando la esencia de una cosa y la esencia de la otra son intercambiables o convertibles entre sí en sentido absoluto, de tal forma que reina una relación de sinonimia entre las dos cosas en cuestión<sup>24</sup> y se da necesariamente una identidad también total entre uno y otro término<sup>25</sup>. Este tipo de conversión es la propia del ente en cuanto tal con cada ente real efectivo, porque todas las cosas que están fuera del alma son realidad efectiva.

En segundo lugar, está la convertibilidad denominativa, que, por un lado, conserva la alteridad de ambas esencias y, por otro, refuerza la conexión entre ambas. De este segundo tipo ofrece Durando como ejemplo la relación entre la criatura (*ens creatum*) y la relación<sup>26</sup>. Justamente es esta convertibilidad denominativa la que vige entre el ser y lo bueno. En la discusión de los argumentos a favor de la convertibilidad esencial del ser con lo bueno Durando desarrolla más en extenso esta tesis.

El primer argumento esgrimido por Durando a favor de la convertibilidad recurre primero a tres ideas previas o prenotandos. En primer lugar, la esencia de lo bueno es siempre una esencia real y no un mero concepto de éste forjado por el alma humana. En segundo lugar, la esencia de lo bueno es una esencia positiva y real a diferencia de la esencia de lo malo. Finalmente aporta como tercer prenotando el que la diferencia real suponga el rechazo de la sinonimia, como la convertibilidad esencial importa una identidad absoluta entre los comparandos y la incompatibilidad de ésta con una distinción real<sup>27</sup>.

En el segundo argumento contra la convertibilidad esencial del ser con lo bueno se limita nuestro autor a analizar la relación entre el ser en general y las esencias concretas y determinadas. La extensión del concepto de ser es la máxima entre los conceptos por abarcar todos los conceptos reales, de tal modo que todas y cada una de las esencias reales comprendidas por ese concepto no pueden de ningún modo distinguirse realmente de la esencia de ser. En segundo lugar, se fija una diferencia real entre la esencia de ser y los entes individuales, así como una diferencia también real entre la esencia real individual. Esta diferencia real entre cosas individuales aquí mencionada –por supuesto no puede ser la única– es la que media entre lo inferior y lo superior. Justamente esta relación es la que también se considera la más apropiada para determinar definitivamente la relación entre ser y lo bueno<sup>28</sup>. Así pues, lo bueno se distingue del ser, como lo inferior de lo superior, en la medida en que lo bueno en cuanto inferior queda comprendido por el ser en cuanto superior.

El tercer argumento se basa en la supuesta distinción entre la esencia de lo bueno y la esencia del ser. Si ambos han de ser separados mutuamente, pueden darse tres casos. O bien la esencia de lo bueno se distingue de la esencia del ser en virtud de ésta precisamente, y entonces no hay diferencia alguna y, en consecuencia, se contraviene el tercer prenotando que insiste en la oposición entre identidad de dos cosas y en la diferencia real entre éstas. O bien, la esencia de lo bueno incluye una

---

<sup>24</sup> *In Sent.* II, dist. 34, q. 1, n. 24: 189 rb: “Ad secundam rationem dicendum est per interemptionem minoris: quia impossibile est quod aliquid positivum convertatur essentialiter cum ente, nisi pure synonymum cum eo, sicut probatum est”.

<sup>25</sup> *In Sent.* I, d. 33, q. 1, n. 34, 90 va. Aquí habla de las relaciones divinas. La idea es que la convertibilidad adecuada entre los términos supone la identidad absoluta.

<sup>26</sup> *In Sent.* II, dist. 34, q. 1, n. 9: 188 rb: “Secundo modo quando unum non est alterum essentialiter et formaliter, tamen unum non invenitur sine altero, sicut ens creatum et relatio, quia dato quod non omnis essentia creata sit relatio, nulla tamen essentia creata invenitur, sine relatione, et ideo convertuntur denominative”.

<sup>27</sup> *In Sent.* II, dist. 34, q. 1, n. 11 (*recte*: 13): 188 va.

<sup>28</sup> *In Sent.* II, dist. 34, q. 1, n. 14: 188 va: “Sed ens secundum communem rationem entis includit omne reale positivum, et de eo dicitur in primo modo dicendi per se, ergo nihil reale positivum potest differre ab ente: nec re nec reali ratione tanquam aliquid condivisum contra ens, sed solum sicut inferius contentum sub ente”.

nota distintiva diferente, y entonces ésta puede atribuirse o desatribuirse a la esencia del ser. O bien, en tercer lugar, si lo bueno tiene una nota distintiva propia que no se predica del ser, entonces ésta no puede ser algo positivo o real y, por consiguiente, se produce un caso de contravención del segundo prenotando, que dice que esa nota debe ser algo positivo.

Si esta nota distintiva es positiva y entitativa, puede darse o bien una predicación simple o bien la convertibilidad. Este último caso se descarta necesariamente, porque la suposición de tal nota propia y distintiva de lo bueno es incompatible con la identidad de sujeto y predicado postulada por la convertibilidad esencial misma. Por lo tanto, la predicación de la nota distintiva con respecto al ser es de carácter simple y no preexige identidad alguna del ser con lo bueno.

El cuarto argumento sostiene que la identidad o convertibilidad esencial de conceptos lleva consigo la sinonimia de éstos. Se trata de los conceptos generales como el de género. Así, la especie “hombre” se predica de todos los hombres de tal modo que el nombre “hombre” o un sinónimo suyo se aplica a todos y cada uno de los hombres<sup>29</sup>.

Más adelante en este mismo pasaje se pasa a definir lo que es lo bueno transcendental. Primero la bondad es definida como conveniencia, que es, a su vez, determinada como una relación. Luego es rechazada de firme la convertibilidad de la conveniencia con el ser y se define, antes bien, como una suerte de contracción de la entidad a la conveniencia como razón inferior. Así pues, el ser incluye en sí lo bueno como lo superior en lo inferior, que supone, por su parte, una contracción de la entidad<sup>30</sup>. A esto se llama convertibilidad por denominación, ya que lo bueno como algo respectivo no atañe a todo ente, entre el que se cuentan también las cosas absolutas.

La verdad transcendental u ontológica entendida como adecuación del entendimiento a la cosa es para Durando una denominación con carácter respectivo. En *In I, dist. 19, q. 5*, donde la pregunta reza si la verdad es un ente real o un ente de razón, Durando acumula argumentos contra la primera opinión para consolidar su tesis de que la verdad es un ente de razón. En primer lugar, se sienta la definición de lo que es el *ens rationis*: aquel ente que está dado sólo objetivamente (como objeto) al entendimiento sin realidad extraanímica o extraintelectual alguna (donación “subjetiva”. *subiective*)<sup>31</sup>. Si el ente de razón estuviera en el entendimiento o en el alma como en un sujeto de inhesión, tal como lo está un accidente en la substancia a la que inhiere, entonces sería un accidente real y poseería, por tanto, realidad efectiva fuera de la intelección. Después de esa descripción señala una segunda, que hace del *ens rationis* una denominación del objeto que se toma del acto de entendimiento y se aplica a la cosa misma en tanto que conocida<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> *In Sent.* II, dist. 34, q. 1, n. 16: 188 vb.

<sup>30</sup> *In Sent.* II, dist. 34, q. 1, n. 22: 189 r: “Dicendum ergo quod formalis ratio boni est ratio convenientis, ita quod bonitas est formaliter ipsa convenientia, et contrahit entitatem ad partem subiectivam, quae est relatio, et ad talem relationem quae est convenientiae, et sic omnis bonitas est quaedam entitas, quae est respectiva, sed non omnis entitas est quidditative bonitas, quod non convertuntur essentialiter, bonum vero ratione concreationis importat id quod habet talem convenientiam, ut eius subiectum vel fundamentum: et quia illud potest inveniri in quolibet genere, saltem in generibus absolutis, ideo bonum dicitur converti cum ente non essentialiter, sed denominative: formalis tamen ratio boni est respectiva, scilicet ratio convenientiae”.

<sup>31</sup> Un estudio muy completo del concepto de verdad de acuerdo con las tres versiones del comentario al *Libro de las Sentencias* lo presenta Mischa von Perger: „Der Wahrheitsbegriff nach Durandus von Saint-Pourçain. Mit der Quästion *utrum veritas sit in rebus vel in anima* aus *In Sent.* I, Fassung A und daraufbezogenen Texten“, en *Archivum fratrum praedicatorum* 74 (2004), en especial págs. 127-162. Cfr. *In Sent.* I, dist. 19, q. 5, n. 7, ed. von Perger, pág. 217, 43-44: “Ad rationem illorum dicendum est, quod entia rationis dicuntur esse in anima non subiective, sed obiective, sicut postea declarabitur”.

<sup>32</sup> *In Sent.* I, dist. 19, q. 5, n. 5, ed. von Perger, 217, 53-57: “Alia est opinio, quam credo veriore, quod ens rationis non est aliud quam denominatio obiecti ab actu rationis secundum ea, quae attribuuntur rei

Ahora bien, ¿qué tipo de denominación es ésta? Hay dos especies de denominación: la real, que es tomada de la cosa misma denominada, como cuando algo es aprehendido intelectivamente y luego aplicado a eso mismo, y la de razón, que consiste en que la denominación es tomada de una cosa y aplicada a otra cosa distinta, como cuando la forma “ser comprendido” tomada del entendimiento humano, por ser la comprensión un acto intelectual, se aplica a una cosa que ya no es el entendimiento humano: una piedra, por ejemplo. Con esta teoría de la denominación y del ente de razón procede nuestro autor a estudiar el tipo de entidad propia de los conceptos transcendentales: como ya se vio en lo referente al bien, ahora se verá con más detenimiento en el caso de la verdad transcendental.

Si se toma la definición tradicional de verdad como adecuación de la cosa y del entendimiento o la definición de conformidad de las cosas y del entendimiento, queda bien claro que el mentado isomorfismo de ambos extremos como base de la conformidad no es algo evidente, ya que el entendimiento es de índole espiritual y la cosa puede ser de índole corpórea. Aunque de ahí se siga que tal definición de verdad no pueda ser universal<sup>33</sup>, Durando se inclina por que la verdad sea concebida como un isomorfismo de la cosa en tanto que conocida con ella misma, *como* es en sí misma, y del intelecto aprehendente<sup>34</sup>. La concordancia o adecuación lo es entre el ser aprehendido de la cosa y el ser real efectivo de ésta, mas ella misma es un *ens rationis* sólo objetivamente existente en el entendimiento. Como el ser aprehendido o inteligido es, por su parte, una denominación de razón, la concordancia o adecuación lo es entre una denominación de razón de la cosa misma en tanto que conocida y el ser real efectivo de ésta. De lo que se infiere que la verdad no sea algo real, sino una *conditio obiecti intellectus* que le conviene al entendimiento<sup>35</sup>, pero no como un accidente, pues en este caso, según la ontología de Durando, sería algo absoluto, sino como un ser meramente objetivo. Pero la verdad no es la conformidad entre un ente de razón y un ser real propiamente, sino, como dice ya al final de la elucidación, una denominación del objeto que se comporta según su ser inteligido y según su ser real<sup>36</sup>, o también una *relatio rei ad se secundum esse apprehensum et secundum esse reale*<sup>37</sup>; se trata de una relación de la cosa consigo misma según su ser inteligido y su ser real efectivo, siendo esta relación, por su parte, un *ens rationis* según Durando<sup>38</sup>. La conformidad no lo es, pues, entre el entendimiento o el acto de intelección o la especie y la cosa como ente real, sino entre la cosa misma en tanto que conocida y el ser efectivo real de ésta. Aunque la verdad expresa la identidad de la cosa en tanto que conocida con la cosa real, no significa la identidad misma.

En el caso de la verdad, Durando está en consonancia con la tradición escolástica anterior, al interpretarla como una conformidad, pero, al suprimir las especies inteligibles en el proceso cognoscitivo abre paso al uso de la denominación, que en este caso equivale en Tomás de Aquino a la relación de razón<sup>39</sup>.

---

solum, ut cognita est: verbi gratia esse universale, esse genus vel speciem dicuntur entia rationis, quia talia dicuntur de re solum, ut est obiective cognita [...].”

<sup>33</sup> *In Sent.* I, dist. 19, q. 5, n. 8, ed. von Perger, 218, 74-82.

<sup>34</sup> *In Sent.* I, dist. 19, q. 5, n. 12, ed. von Perger, 219, 108-111: “Quia conformitas in repraesentando vel cognoscendo praecise consistit in hoc, quod repraesentans vel cognoscens repraesentat vel cognoscit rem sic esse, sicut ipsa est; sed talis conformitas attenditur solum secundum id, quod se habet obiective ad intellectum; ergo etc.”

<sup>35</sup> *In Sent.* I, dist. 19, q. 5, n. 13, ed. von Perger, 219, 113-128.

<sup>36</sup> *In Sent.* I, d. 19, q. 5, n. 16, 66 va.

<sup>37</sup> *In Sent.* I, dist. 19, q. 5, n. 14, ed. von Perger, 220, 166-167.

<sup>38</sup> *In Sent.* I, dist. 19, q. 5, n. 14, ed. von Perger, 220, 168-170: “Ex quo concluditur, quod veritas est ens rationis, quia illud, quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum, est ens rationis; sed veritas est huiusmodi; ergo etc.”

<sup>39</sup> *De veritate*, q. 1, a. 1, resp.

Es poco lo que se puede recoger en la obra de Durando sobre lo uno transcendental, pero sus *obiter dicta* permiten esbozar una teoría coherente. Durando acepta la definición tradicional de la indivisión del ente en tanto que ente y distingue lo uno transcendental netamente de la unidad cuantitativa o numérica<sup>40</sup>. El número es una cantidad discreta, que se constituye a partir de las unidades de la cantidad, emanando esta pluralidad de la división del continuo. En este sentido dice que el número en tanto que cantidad discreta y la multitud transcendental son modos de ser que no pueden ser o existir sin sus respectivos fundamentos.

Lo uno transcendental, sin embargo, no se da sólo en lo cuantitativo, sino también en aquello que no es en absoluto cuantitativo, como en las substancias espirituales o incluso en la substancia divina que es única<sup>41</sup>; por ser básicamente la indivisión en uno mismo es conceptualizado de *privatio*, distinguiéndose asimismo tanto de los accidentes absolutos o respectivos como de las cosas absolutas y confirmándose su adscripción al no-ser; no añade nada real al ente en cuanto ente, ya que si aportase algo especial, dejaría de ser convertible con él, sino lo especificaría como la especie el género: tan sólo agrega la razón de indivisión. En consonancia con la tradición escolástica anterior Durando admite en este caso una convertibilidad absoluta entre lo uno y el ente, dejando a salvo una distinción *secundum rationem* por añadir al ser real sólo un ente de razón como la privación de división en sí mismo.

Como lo uno en general es una indivisión, y ésta, privación, que como tal no puede separarse de aquello de lo que es privación, entonces lo uno no es un accidente separable<sup>42</sup>. Así pues, lo uno transcendental tampoco es una cosa, sino un accidente inseparable de las cosas, como lo es también la multitud transcendental, que significa, por el contrario, división de múltiples cosas. En este extremo Durando discrepa de otros (*quidam*), seguramente de Tomás de Aquino, quienes afirman que la multitud es un concepto privativo en cuanto que cada parte de la multitud es en sí indivisa y separada de las demás, al exigir, por su parte, un concepto positivo de multitud transcendental que se oponga privativamente al concepto privativo de unidad transcendental<sup>43</sup>.

En cuanto al tipo de convertibilidad, no se encuentra indicación alguna en los textos, pero un apunte en la dirección correcta se asoma en la discusión del principio de individuación. El individuo en cuanto ente real efectivo se opone al ente universal, que no es un ente real efectivo, sino un ente de razón según Durando, en vehemente defensa de su nominalismo metafísico. Cuando el individuo singular es, el individuo es convertible con el ser<sup>44</sup>. De ahí parece deducirse que Durando considera lo individual del ser real como lo uno transcendental, ya que los universales, al poseer sólo una unidad de razón, se incluyen, por un lado, dentro de los entes de razón y se excluyen, por el otro, del *esse reale*. Su posición nominalista extrema, que niega a los universales toda realidad efectiva y les compensa otorgándoles el *status* ontológico de ser de razón, exige una noción también “individual” de lo uno. Pues si el ser real del

---

<sup>40</sup> *In Sent.* II, dist. 3, q. 4, n. 4, 138 rb-va.

<sup>41</sup> *In Sent.* I, dist. 22, q. 1, n. 5: 71 vb. Cfr. Theodor Wolfram Köhler: *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jacob von Metz O.P.* (Studia Anselmiana 58) Roma, 1971, págs. 198-205. Este autor utiliza la primera redacción del comentario (1304-1308) en la que se nota el influjo de Santiago de Metz. En este pasaje no se advierten diferencias entre la primera versión y la tercera que es la que manejo.

<sup>42</sup> *In Sent.* IV, d. 12, q. 1, n. 7, resp., 322 ra: “Unum enim quod est principium numeri, et unum quod est principium multitudinis transcendentis circa materiam in qua fundantur non dicunt nisi indivisionem, quae cum sit privatio non est accidens separabile”.

<sup>43</sup> *In Sent.* I, dist. 22, q. 1, n. 8, 72 ra.

<sup>44</sup> *In Sent.* II, dist. 3, q. 2, n. 15, 137 ra: “Secundo quia illud quod convertitur cum ente et de eisdem praedicatur non dicit aliquid additum super ea de quibus dicitur. Sed esse individuum convertitur cum ente accepto secundum esse reale. Nihil enim existit in re extra nisi individuum, vel singulare, ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per illud quod est».

que aquí se trata puede tener por ello propiedades transcendentales y, además, sólo lo es cada vez en cada uno de los individuos de los conceptos generales (géneros, especies etc.), entonces lo uno transcendental es en cuanto propiedad de ser real siempre y necesariamente lo uno individual efectivo. Ahora bien, lo uno transcendental se dirá en cualquier caso de cada uno de los seres individuales, de las cantidades discretas, de los universales- de éstos de forma derivativa- y sobre todo de la naturaleza divina. En estos textos queda confirmada así su transcendentalidad. En todo caso, en Durando no están del todo claros ni el tipo de convertibilidad pertinente a la sazón ni la relación entre lo uno transcendental y cada uno de estos tipos de unidad, cuando todo apunta a una concepción de lo uno transcendental como lo uno individual efectivo.

Frente a la teoría de los transcendentales elaborada desde Felipe el Canciller hasta Tomás de Aquino, y definida por su gran unidad y coherencia, Durando propone de forma dispersa elementos doctrinales también heterogéneos que ponen en entredicho esta teoría ya fijada en su época, pero no por ello indiscutida. La crítica de Durando se dirige a la validez de la conversión *secundum supposita*, al exceptuar la conveniencia, pero acepta la distinción de razón entre el ser real y sus transcendentales, al considerar que cada uno de éstos no es en sí formalmente un ente positivo o *res absoluta* realmente distinta del ser en general: privación de lo uno y ser respectivo de la verdad y de la bondad.

## BIBLIOGRAFÍA

- BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, Maria Teresa: *Durando di S. Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del commento alle Sentenze*, La Nuova Italia, Florencia, 1968.
- DARGE, Rolf: *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Brill, Leiden, 2004.
- DURANDO: *Quolibeta avenionensia tria*, additis correctionibus Hervei Natalis supra dicta Durandi in primo quolibet cura P. T. Stella, Pas-Verlag, Zürich, 1965.
- *Durandi a Sancto Porciano in Petri Lombardi Sententias theologicas commentarium libri IIII*, ex officina Gasparis Bindoni, Venetiis, 1586.
  - *Tractatus de habitibus*, quaestio quarta, 2ª ed., ed. Josef Koch. Aschendorff, Münster, 1935.
- GILSON, Étienne *La philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Vrin, París, 1947.
- FLASCH, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus zu Machiavelli*, Reclam, Stuttgart, 1986.
- KAEPPELI, Thomas (ed.): *Scriptores Ordinis praedicatorum Medii Aevi* (4 tomos), Roma, 1970-1993.
- KOCH, Josef: *Durandus de Sancto Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhundert*, 1. Teil: Literarische Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 26), Aschendorff, Münster, 1927.
- *Kleine Schriften* (Storia e letteratura 128), Roma, 1973.
- KÖHLER Theodor Wolfram: *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jacob von Metz O.P.* (Studia Anselmiana 58), Roma, 1971
- PERGER, Mischa von: „Der Wahrheitsbegriff nach Durandus von Saint-Pourçain. Mit der Quästion *utrum veritas sit in rebus vel in anima* aus *In Sent.* I, [d. 19, q. 5-6] Fassung A und daraufbezogenen Texten“, en *Archivum fratrum praedicatorum* 74 (2004), 127-224.
- WULF, Maurice: *Historie de la philosophie médiévale*, Sixième édition, entièrement refondue, Institut supérieur de philosophie/Vrin, Lovaina/París 1934/1936/1947.

Recebido para publicação em 16-11-09; aceito em 11-12-09