

Omnis intelligentia est plena formis. Repleción intelectual y mito de los ángeles en el medioevo tardío



Ignacio Miguel Anchepe

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Resumen

Según la proposición ix(x) del *Liber de causis*, toda inteligencia está llena de formas. Pero ni el *Liber* ni la *Elementatio Theologica* de Proclo (el contexto original de esta doctrina) le atribuyen semejante repleción al intelecto humano. Son los *nóes* los que están llenos de formas, es decir, las inteligencias incorpóreas que ocupan el grado intermedio entre el Uno y las almas. A pesar de esto, siglos más tarde, Dante Alighieri y, sobre todo, Nicolás de Cusa no dudan en afirmar que también el intelecto humano está repleto de formas. Asimismo, esta proposición es objeto de numerosas interpretaciones a partir de mediados del s. XIII, cuando el *Liber* se convierte en lectura obligatoria de los estudios universitarios. ¿Qué transformaciones —indagaremos en este trabajo— operaron los intérpretes del s. XIII en la doctrina de la repleción de formas? ¿Es posible que estas transformaciones hayan conformado la condición de posibilidad de que tiempo más tarde el intelecto humano también resulte repleto de formas? En este contexto, argumentaremos que el mito cristiano de los ángeles influyó decisivamente sobre esta doctrina.

Abstract

According to the ix(x) proposition of *Liber de causis*, every intelligence is full of forms. But neither the *Liber* nor Proclus' *Elementatio Theologica* (the original context of this doctrine) attribute such repletion to the human intellect. The *nóes* are the ones that are full of forms, i. e., the incorporeal intelligences located in the intermediate grade between the One and the souls. Despite this, centuries later, Dante Alighieri and, especially, Nicholas of Cusa do not hesitate to assert that the human intellect is also full of forms. Furthermore, this proposition is the subject of many interpretations after the middle of the thirteenth-century, when the *Liber* becomes compulsory reading for university studies. What transformations —we will investigate in the present paper— were made by the thirteenth-century interpreters in the doctrine of repletion forms? Is it possible that these transformations have shaped the condition of possibility that some time later the human intellect also becomes full of forms? In this context, we will argue that the christian myth of angels had a decisive influence on this doctrine.

Palabras clave

Proclo
De causis
gnoseología
angelología

Keywords

Proclus
De causis
gnoseology
angelology

[A]un en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. [...] Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra, y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo.

Jorge Luis Borges, "La escritura del dios"

Geistiges Sein aber ist Innerlichkeit, Fülle, Umfassen

Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*

1. De Proclo al *Liber de causis*: los orígenes de la tesis de la repleción de formas

Un hondo hiato separa al ser humano respecto de las sustancias superiores que pueblan el universo según la metafísica de Proclo. De acuerdo con la *Elementatio Theologica*, entre el Uno —causa suprema del universo— y las almas —grado ínfimo donde se sitúa el hombre (o más bien su alma)— hay una serie de poderosas inteligencias, cuya superioridad consiste en estar repletas de formas o ideas (*eide*). Las doscientas once proposiciones que articulan el texto procleano describen cómo la multitud de los seres procede desde el Uno a través de sucesivos grados descendentes. Luego de examinar la actividad interna del Uno (proposiciones 1 a 112), el texto analiza tres tipos de causas: los dioses o hénadas (proposiciones 113 a 165), las inteligencias (proposiciones 166 a 183) y las almas (proposiciones 184 a 211).¹ El alma humana, a diferencia de los grados superiores, sólo cuenta con una imagen (*eidolon*) de intelecto, conforme a lo expresado por el propio Proclo comentando el *Cratilo*:

El intelecto esencial [*noûs ousiódēs*] tiene el conocimiento verdadero de los seres en sí mismo, a la vez <y> en acto, en cambio el intelecto del filósofo, al no ser esencial sino iluminación del intelecto [éllampsis noû] y por así decir, imagen del intelecto [*eidolon noû*], piensa de modo dividido y <sólo> alguna vez toma contacto [*pote epháptetai*] con la verdad.²

"Todas las cosas —reza una tesis neoplatónica fundamental— están en todas las cosas, pero en cada una según su propia naturaleza [*oikeios*]",³ motivo por el cual lo intelectual debe encontrarse en todos los grados de seres, incluso entre los más humildes. Según el Diádoco, esta ubicuidad de un predicado puede darse de tres maneras. Éste existe en su causa (*kat' aitian*), o bien sustancialmente (*kath' hýparxin*), o bien por participación (*katà méthexin*). Aplicada a lo intelectual, esta doctrina implica que un intelecto puede ser imparticipado (*améthektos*; correspondiente al *kath' hýparxin* de la clasificación anterior), o bien participado pero esencial (*metechómenos all' ousiódēs*), o bien participado como estado (*metechómenos all' héxis*).⁴

El filósofo (y *a fortiori* cualquier otro ser humano) no participa esencialmente de lo intelectual. Por el contrario, éste es el caso de los *nóēs* o inteligencias, pues para ellas participar esencialmente de lo intelectual implica que *son* inteligencias y *son* repleción de formas. En cambio, las *psychai* o almas *tienen* inteligencia, la tienen como una *héxis*, es decir, como una disposición o capacidad poseída (*héxis* es un deverbatio de écho, que significa "tener"). Pero incluso dentro del humilde grado de las almas, al ser humano le cabe una inferioridad aún más pronunciada, pues los grados más

1. Cfr. Helmig y Steel (2015).

2. Proclo, *In Cratylum*, 64; trad. Álvarez y al. (1999: 98), adaptada; Chlup (2012: 109-10).

3. Proclo, *Elementatio Theologica*, 103; trad. Dodds (1963: 93).

4. Proclo, *In Parmenidem*, 1041.24-5; trad. Morrow y Dillon (1987: 402).

altos de almas —las almas divinas y los démones— son capaces de ejecutar su *hêxis* intelectual perpetuamente, de modo incesante. En cambio, el hombre lo hace interrumpidamente, tomando un contacto ocasional con lo verdadero. Para el hombre la verdad es un logro efímero y su inteligencia un *eidolon*, una especie de simulacro.

Observando “desde abajo” el fenomenal edificio metafísico de Proclo se entiende por qué las inteligencias deben estar necesariamente llenas de formas. Si para las almas lo intelectual es más un estado que una participación esencial, si el ser humano —el único ser al que vemos tangiblemente pensar— entiende interrumpida y ocasionalmente, estas intelectualidades deficitarias nos fuerzan a conjeturar un orden de seres que *sean* su inteligencia, es decir, que se identifiquen sustancialmente con la plenitud de la verdad. Aquí nace la doctrina de la repleción de formas. “Toda inteligencia —establece Proclo— es una repleción de formas [*plêroma òn eidôn*] pero unas contienen formas más universales y otras, formas más específicas”.⁵ Al igual que el Aleph del cuento borgeano, capaz de contener en un solo punto el universo entero, en virtud de la repleción de formas cada inteligencia supramundana contiene una versión inteligible de todo lo que es.

5. Proclo, *Elementatio Theologica*, 177; trad. Dodds (1963: 157).

Estas representaciones omniabarcadoras cumplen una función tanto cosmológica como noética. Gracias a ellas los seres del universo son producidos por vía de generación y por vía de iluminación son conocidos. Las formas que repletan a las inteligencias son ejemplares o paradigmas creadores y además cumplen la función de iluminar a los intelectos inferiores (otras inteligencias u hombres) a fin de que también éstos puedan conocer. Y aunque todas las inteligencias estén repletas de formas, no lo están del mismo modo sino según una estricta jerarquía. Cuanto más alejada del Uno se encuentra una inteligencia, la repletan un mayor número de formas, lo cual comporta un incremento de imperfección, puesto que se trata de un mayor número de dispositivos noéticos para conocer lo mismo que las inteligencias superiores conocen más simplemente. Dicho de otra manera, cuanto más próxima al Uno está una inteligencia, posee formas más universales y poderosas, que le permiten engendrar (y conocer) lo mismo que engendran (y conocen) las inteligencias inferiores, pero con menor número de formas.

En este punto la tesis de la repleción de formas presenta un problema. Si la capacidad de producir y conocer seres aumenta al compás de la generalidad, ¿qué relación guardan los recovecos de la singularidad mundana con las inteligencias más altas y, por ende, más universales? Proclo es consciente del problema y lo soluciona de una manera muy simple. Lo común proviene de las inteligencias principales y lo específico, de las secundarias. Las inteligencias inferiores no se limitan a repetir degradadamente la obra de las superiores. Más bien la afliguran con detalles. Lo particular y lo peculiar —afirma el Diádoco— proviene de las inteligencias inferiores, pues éstas “por medio de su más específica discriminación [*taîs merikotérais diakrisesin*] de las Formas, articulan y elaboran de algún modo en sus detalles [*epidiarthrousi pos kai leptourgouusi*] las obras formadoras [*eidopoiias*] de las inteligencias primarias”.⁶ Las inteligencias más altas todavía pueden desentenderse de los detalles en la *Elementatio*, desconocedoras de la exhaustiva omnisciencia que los monoteísmos les exigirán a sus dioses. En cualquier caso, retengamos que la repleción de formas es una prelación cognoscitiva situada muy por encima de lo que a la sabiduría humana le cabe esperar (conclusión por demás coherente con la importancia que Proclo le dispensa a la teúrgia).

6. Proclo, *Elementatio Theologica*, 177; trad. Dodds (1963: 157), adaptada.

El *Liber de causis* también divide triádicamente el universo: causa primera, inteligencias y almas. Pero, tomando distancia del “paganismo” procleano, suprime las hénadas (identificadas por Proclo con los antiguos dioses del panteón griego) sin hacer ningún comentario al respecto.⁷ Asimismo se explaya en las inteligencias más extensamente

7. Para una presentación sintética de la todavía incierta historia del *Liber* puede consultarse Águila (1996).

8. El *Liber* dedica siete proposiciones a las inteligencias —VI a XII— y sólo dos a las almas —XIII y XIV—, lo cual contrasta con la proporción de la *Elementatio*, que le dedica diecisiete a las inteligencias pero veintisiete a las almas. Entiendo que incluso esta apreciación superficial, meramente cuantitativa, pone de manifiesto el interés del autor del *Liber* por las inteligencias.

9. Cfr. *Liber de causis*, IX(X); trad. Águila (2000: 89).

10. *Liber de causis*, IX(X); trad. Águila (2000: 91).

11. Cfr. Egidio Romano, *Opus super authoritatem de causis Alfarabium*, prop. decima; ed. Venecia 1550: 38v S. El pasaje de Dionisio al que alude Egidio es el siguiente. "Es posible también descubrir en cada cosa de nuestra corporal multiplicidad imágenes armónicas de las potencias celestiales [...] al afirmar que los dientes manifiestan lo divisible [*tò diairetikón*] de la perfección nutritiva concedida (pues cada esencia intelectual divide con providencial potencia la uniforme intelección donada a ella por la más divina y la multiplica en vistas de la anagógica proporción de la más indigente)", Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti ierarchia*, cap. XV; PG 332B; trad. Cavallero (2008: 183).

que en las almas.⁸ Fiel a su fuente, el *Liber* declara que todas las inteligencias están llenas de formas⁹ y que, a mayor vecindad con el Uno, las inteligencias tienen mayor *virtus* y menor número de formas (es decir, una unidad más vehemente). En cambio, a las inteligencias más distantes las aqueja la disgregación y la debilidad.

Las inteligencias inferiores, empero, no terminan de resignarse a su estado. Padecer la separación las alienta a buscar una compensación. Inmediatamente después de anunciar su estado de inferioridad, el *De causis* agrega: "por esta razón [*qua propter*] ocurre que las inteligencias segundas lanzan sus miradas [*proiciunt visus suos*] sobre la forma universal que hay en las inteligencias universales".¹⁰ En lugar de describir con términos neutros la actividad de las inteligencias inferiores (las inteligencias "ven"...), el texto opta por una expresión más vigorosa —*proicere visus*— la cual le confiere al episodio un tono prometeico. Las inteligencias secundarias buscan enmendar cognitivamente su posición marginal apropiándose de las formas de las inteligencias principales. Pero el remedio es de limitada eficacia pues sólo pueden apropiarse de esas formas a condición de dividir las y separarlas, incapaces de recibirlas en iguales condiciones que sus vecinas de arriba (comentando esta línea Egidio Romano recuerda el formidable símbolo dionisiano de ángeles inferiores que como dientes mastican y seccionan ideas provenientes "de arriba").¹¹

Anotemos, finalmente, que no quedan rastros de la tesis que le confía los pormenores de la creación a las inteligencias inferiores. Gestado en una matriz creacionista y monoteísta, el *De causis* no admite una causa primera desentendida de lo singular. Con todo, conciliar el valor de la singularidad con la metafísica descendente propia del *Liber* continuará siendo un problema para los intérpretes medievales.

2. El viraje cosmológico de la repleción de formas: de los árabes a la condena del '77

El cultivo de una (única) ciencia por parte de un (múltiple) conjunto de hombres comporta el hecho de saberes primordiales que se multiplican sin distorsionarse. Se trata del aspecto epistemológico de una paradoja que (junto a su aspecto cosmológico —múltiples individuos brotando de un único principio— y a su aspecto político —múltiples ciudadanos gobernados por un único poder—) extrañó sin cesar a los filósofos árabes. Es inexorable —sostiene al-Fārābī— que el mundo esté presidido por una inteligencia (el décimo intelecto o Intelecto Agente) que además de crear el mundo elemental mediante su operación intelectual, suministre los inteligibles primeros compartidos por todos los hombres (según se ha dicho,¹² es lo que nosotros llamaríamos una, o acaso *la*, condición de posibilidad del discurso científico).

Estos inteligibles provenientes "de arriba" son de tres clases: los principios de la geometría especulativa, los principios de lo honesto e inhonesto en vista de la praxis y los principios necesarios para comprender la naturaleza de los seres.¹³ Por otra parte, estos inteligibles también son determinantes a nivel político-religioso, pues el imam, gobernador de la ciudad ideal, además de contar con una sabiduría natural, también debe ser profeta, condición a la que sólo accede auxiliado por las representaciones que el Intelecto Agente le suministra a su imaginativa, en las cuales se le revela tanto el porvenir como las cosas divinas.¹⁴ Un único intelecto pleno de formas cimienta la unidad del mundo, la del saber y la de la política.

A diferencia de la noción cristiana de creación —puntualiza atinadamente Gerard Verbeke— según Avicena la multiplicidad del mundo sublunar no puede provenir directamente del Ser Necesario, pues, siendo uno, éste solamente puede producir un ser único.¹⁵ El celo por la integridad de semejante premisa metafísica obliga al filó-

12. Cfr. Druart (2005: 335).

13. Cfr. al-Fārābī, *La ciudad ideal*, xii; trad. Cruz Hernández y Alonso Alonso (1985: 70).

14. Cfr. al-Fārābī, *La ciudad ideal*, xxvii; trad. Cruz Hernández y Alonso Alonso (1985: 91).

15. Cfr. Verbeke (1980: 63*-4*)

sofo persa a buscar en otra parte el origen de la multiplicidad de seres que pueblan el mundo. De hecho, aunque la estructura del universo propuesta por él se asemeja bastante a la de al-Fārābī, hay un problema filosófico que lo preocupa más que a su predecesor, el de cómo puede emerger la multiplicidad a partir de la unidad.¹⁶ En efecto, lo múltiple resulta de la multitud de formas contenidas por la inteligencia que gobierna el mundo, es decir, la última inteligencia o Intelecto Agente, que no sin razón es denominada *wājib al-suwar* (*Dator formarum*, según la canónica traducción latina).

Si en el *De causis* la inteligencia es *plena formis*, en Avicena es *plena intentionibus*. “Si la existencia de la *multitudo* —argumenta— procede necesariamente de las inteligencias, esto se debe a la *multitudo* de *intentiones* <que hay> en ellas”.¹⁷ Con todo, cabe insistir, ¿por qué se suscita la *multitudo* dentro de una inteligencia, entidad simple e incorpórea? Una inteligencia —responde el persa con sutil intuición— puede inteligir el Uno y la necesidad que lo rige intrínsecamente, pero también puede inteligirse a sí misma. Cuando ocurre esto último, ya no descubre necesidad, sino posibilidad, que es el rasgo metafísico que entreteje su propio ser. “De donde se sigue que hay *multitudo* en ella por el hecho de inteligirse a sí misma como ser posible en sí”.¹⁸

Las ideas y las fuentes estudiadas hasta aquí, procedentes de lugares y de tiempos diversos, fueron leídas por algunos intelectuales del s. xiii como un único corpus filosófico de origen greco-árabe. Sólo si presuponemos una interpretación de este tipo, se torna legible la presencia de la repleción de formas en la condena promulgada por el obispo Tempier en 1277. “Dado que la inteligencia <celeste> está llena de formas, ésta imprime estas formas en la materia mediante los cuerpos celestes como por medio de instrumentos”, afirma una de las proposiciones censuradas, la 189.¹⁹ Según recientes investigaciones, la célebre condena parisina permite inferir no tanto la existencia de una corriente heterodoxa denominada “averroísmo latino” sino la gradual consolidación de “una nueva clase de intelectuales” que redescubre y frecuenta “un *corpus* filosófico de origen greco-árabe”.²⁰

A pesar de su brevedad, la proposición 189 articula diversos aspectos teóricos. La tesis de la repleción de formas y la diferencia entre inteligencias y cuerpos celestes aparecen vinculadas con la influencia ejercida por estas inteligencias sobre los propios cuerpos celestes y, a través de éstos, sobre la materia del mundo sublunar, influencia consistente en una “impresión de formas”. Dicho de otra manera, el recelo episcopal —léase entre líneas— censura la posibilidad de que, en virtud de la repleción de formas, ciertos seres comiencen a existir a causa de una influencia astral, independientemente del acto creador de Dios.²¹

Uno o dos años antes de estas condenas han sido fechadas por los especialistas las *Quaestiones* de Siger de Brabant sobre el *De causis*.²² En este texto, igual que en la condena de Tempier, la repleción de formas adquiere una impronta cosmológica considerable, heredada del pensamiento árabe. La repleción de formas interesa no sólo por dar cuenta de la distante noética de unas inteligencias sobrehumanas sino también por explicar causalmente los eventos que acontecen en el mundo sublunar. Aunque Siger no les niegue a las inteligencias los privilegios noéticos propios de sustancias separadas, no obstante, destaca particularmente el compromiso “mecánico” de éstas en el funcionamiento del universo.

De hecho —agrega Siger— si nos atenemos a la posición de Aristóteles, todas las inteligencias están ordenadas (a título de fin) al movimiento de las esferas. Ninguna está exenta de este compromiso. Y es completamente razonable que ocurra esto. Las inteligencias son los seres óptimos del universo y, a causa de su perfección, se constituyen en los fines que persiguen los movimientos celestes, los cuales son, a su vez, las operaciones más nobles del universo. Una estricta correlación rige la mecánica

16. Cfr. Davidson (1992: 82).

17. Avicena, *Liber de Prima Philosophia* ix.4; ed. Van Riet (1980: 484.01)

18. Avicena, *Liber de Prima Philosophia* ix.4; ed. Van Riet (1980: 481-2.58)

19. Piché y Lafleur (1999: 136-7). Notemos que con toda razón los traductores franceses reponen entre ángulos el adjetivo “celestes”, que no se encuentra en el original latino. Con esto evidencian el énfasis cosmológico que gana la repleción de formas a fines del s. xiii.

20. Piché y Lafleur (1999: 13).

21. En *Summa Theologiae* i 115.3 ad1, Tomás de Aquino sostiene la tesis “heterodoxa” de que los cuerpos celestes son causa de “lo que llega a ser” entre los cuerpos inferiores (es decir, terrenales) contra un pasaje del *De Fide Orthodoxa* de Juan de Damasco que les sustrae a los cuerpos celestes toda incidencia causal. Por supuesto, fiel a su estilo conciliador, resuelve el problema diciendo que “los cuerpos celestes no son la causa primera de la generación y de la corrupción de lo que llega a ser aquí, tal como decían los que afirmaban que los cuerpos celestes son dioses”.

22. Cfr. Putallaz e Imbach (1997: 149).

23. Siger de Brabant, *Questiones super Librum de causis*, q. 23; ed. Marlasca (1972: 96).

24. Cfr. Siger de Brabant, *Questiones super Librum de causis*, q. 13; ed. Marlasca (1972: 69). El pasaje de Averroes aludido por Siger se encuentra en *De substantia orbis*, cap. IV; ed. Hyman (1986: 119).

25. Siger de Brabant, *Questiones super Librum de causis*, q. 13; ed. Marlasca (1972: 69). En su deseo de emular a las inteligencias —llega a afirmar Siger— los orbes causan no sólo movimientos de entes naturales sino incluso intelecciones e querer humanos. “[S]egún Aristóteles —afirma (*Questiones super Librum de causis*, q. 25; ed. Marlasca 1972: 101)— todo hecho nuevo de aquí abajo [*omne factum novum hic inferius*], ya sea un nuevo querer, un nuevo entender o cualquier otra cosa, se reduce al orbe y al motor de éste como a su causa”. También por esto la repleción de formas fue incluida dentro de la condena de Tempier).

26. Cfr. Proclo, *Elementatio Theologica*, 174; trad. Dodds (1963: 152-3), adaptada.

de las esferas, la operación más perfecta es tal por perseguir el fin más perfecto. Pero, siguiendo este modelo cosmológico, las inteligencias “quedan en la posición óptima, como primeros principios y causas máximas de todos los movimientos celestiales y por consiguiente de todos los <movimientos> que se producen aquí abajo...”.²³

Está en lo cierto Averroes cuando afirma que no hay saber completo sobre el cielo si falta una de tres cosas: el cuerpo del cielo, su alma y la inteligencia separada.²⁴ Los cielos, entidades cognoscentes y deseantes, son atraídos por la plenitud de formas de las inteligencias que los presiden, sublimes espejos que reflejan intelectualmente el universo entero. Y la atracción se transforma en emulación, pues el cuerpo celeste “por medio de su movimiento, busca asemejarse [a la inteligencia separada] según le es posible en el ser, y apetece la causa universal a través del movimiento de los entes naturales...”.²⁵

En suma, un nuevo modo de entender la repleción de formas surge a fines del s. XIII entre los latinos. Encuadrando la vieja repleción procleana dentro de la física aristotélica reinterpretada por los árabes, las formas incrementan su función cosmológica. Por supuesto que las inteligencias, y por ende sus formas, ya contaban con poder productivo en la *Elementatio* (para ellas, pensar y producir son dos nombres de una misma acción, pues su *poiesis* se da en el *noeîn* y su *nóesis* en el *poieîn*).²⁶ No obstante, injertada en una física aristotélica arabizante, una inteligencia repleta de formas se convierte en causa (final), y como tal debe explicar (y determinar) exhaustivamente todo acontecimiento mundano por mínimo que sea (*omne factum novum*, según la expresión de Siger). En otras palabras, lo que antes era el arquetipo del universo visible se transforma en una suerte de “plano” que rige y al mismo tiempo explica todos los acontecimientos del mundo.

3. Hombres repletos: Dante Alighieri (†1321) y Nicolás de Cusa (†1464)

Afortunadamente infructuosa, la censura de Tempier no merma la fecundidad filosófica de la tesis de la repleción de formas, que atraviesa el s. xiii y continúa estimulando a pensadores de siglos posteriores, desprovista a menudo de su contexto original pero atesorada por el patrimonio sentenciarario del saber de la época. Dante Alighieri se hace eco de ella en el cuarto libro de *Convivio*, sección donde afronta el tema de la *umana bontade* o *nobiltade*, es decir, el estado de plenitud ético-religioso del ser humano. Luego de examinar algunas cuestiones políticas, históricas y, sobre todo, éticas, el vate florentino enfoca el problema desde el punto de vista, por así decir, de la filosofía natural, o sea del proceso por el cual se genera en cada hombre la simiente de su nobleza o plenitud esencial.

Luego de profesar explícitamente su adhesión a “l’oppinione d’Aristotile e de li Peripatetici”, Dante explica “genéticamente” la nobleza humana. (I) La simiente masculina aporta una “vertù generativa” que prepara la materia; (II) la “vertù formativa”, que procede del alma del padre, prepara los órganos; y (III) la “vertù celestiale” produce “l’anima in vita”. Finalmente, (IV) de parte del “motore del cielo” es recibido el intelecto posible, “el cual contiene potencialmente en sí todas las formas universales, tal como están en su productor, y tanto menos cuanto más alejado esté de la primera Inteligencia”.²⁷

27. Dante Alighieri, *Conv.* IV.21.5; trad. Pérez Carrasco (2008: 246).

En implícita alusión al *De causis*, Dante estipula para el hombre un intelecto posible “lo quale potenzialmente in sè adduce tutte le forme universali”, es decir, que goza de una repleción (potencial) de formas. Esta tesis del *De causis* —nota Bruno Nardi— Dante no la repite literalmente, más bien la aplica (novedosamente) al intelecto

humano, a diferencia de su fuente, que la atribuye a las inteligencias.²⁸ Pero en la alusión dantesca no sólo subyace la repleción de formas. Además cabe leer entre líneas la presencia del intelecto posible aristotélico, el cual “llega a ser todas las cosas [πάντα γινέσθαι]”.²⁹ La doble alusión combina (y simultáneamente altera) la doctrina de sus fuentes. Se trata de un intelecto cuya potencialidad no consiste simplemente en una aptitud de llegar a ser todas las cosas sino en contener todas sus formas. El intelecto —leemos en *Convivio*— “in sè adduce”, forma verbal que Dante utiliza en otras ocasiones para referirse al “estar incluido” o “estar contenido” una cosa en otra.³⁰ En otras palabras, como en Aristóteles, hay una relación entre intelecto posible y totalidad, y como en el *De causis*, hay un intelecto repleto de formas. Pero a diferencia de ambas fuentes, el intelecto no se hace las formas que conoce sino que las contiene, pero potencialmente. Como si constituyesen un nuevo orden suplementario de inteligencias, la perfección de los intelectos humanos se establece según Dante con el mismo patrón utilizado por Proclo y el *De causis* para las inteligencias, es decir, la distancia respecto del Uno.

Un siglo más tarde Nicolás de Cusa también le atribuye la repleción de formas al intelecto humano. Predicando sobre el evangelio de las bodas de Caná, se dedica al tópico de los *mysteria nuptiarum*. A partir del milagro de las hidrias, el Cusano retoma el agua como símbolo del alma humana. Así como este líquido está dotado de una “claridad especular” gracias a la cual “toma figuras en sí misma”, del mismo modo el alma “recibe las formas sensibles intencionalmente”; no bien el hombre mira, inmediatamente “fabrica [fabricat] en su interior una imagen del objeto”.³¹ Y luego de recibir las *intentiones* de los seres extramentales, el sentido le exhibe al intelecto los *phantasmata* para que éste tome contacto con la esencia de la cosa. Y

volviéndose sobre esto [sc. la esencia presentada en los *phantasmata*], se convierte en esto, a fin de que el mundo sensible se una a la naturaleza intelectual y así, por la presencia de lo sensible, <el alma> contemple su <propia> nobleza, porque el mundo sensible es una imagen suya. En efecto, la esencia de todas las cosas, <el alma> la encuentra en sí misma como en una inteligencia repleta de formas, y se ve a sí misma como a un mundo más verdadero, a saber, el inteligible, del cual el <mundo> fantasmático es imagen.³²

Igual que Dante, Nicolás retoma la tesis de la repleción de formas pero adecuándola a la condición humana. A semejanza de las inteligencias, la mente humana está repleta de formas, y a semejanza de las *animae nobiles*, el alma humana contempla en sí misma su propia *nobilitas*. Sin embargo, a diferencia de ellas, estos poderes no están originariamente en acto. Y sólo llegan a ese estado gracias a las impresiones operadas por la realidad sensible en el alma. Dicho de otra manera, lo que vuelve ínfima a la mente humana, lo que la diferencia respecto de los intelectos superiores, no es recibir formas por vía de abstracción a partir de la realidad sensible (para el Cusano conocer es medir, y la medida complica todo lo medible en la simpleza de su propia perfección),³³ sino depender de las impresiones sensibles (los *phantasmata*) para descubrirse repleta de formas.

En *De beryllo*, el Cusano retoma el tópico del *De causis* a fin de explicar cómo es posible que “la inteligencia esté llena de formas inteligibles aunque sea una forma simple”. A semejanza de la visión, que complica todas las formas de lo visible,

la forma del intelecto es la simplicidad de las formas inteligibles. Y las conoce gracias a su propia naturaleza, cuando se le presentan desnudas. Y ascendiendo a las inteligencias, éstas tienen una simplicidad de forma más sutil y ven todo sin que se le presente en el *phantasma*.³⁴

28. Cfr. Nardi (1924: 99-102). Asimismo, advirtamos que el tópico mismo del alma noble también se encuentra desplazado de su “lugar” original, pues tanto en el *De causis* como en la *Elementatio*, las *animae nobiles* o *theiai psychai* son las almas superiores que vivifican las esferas (*Liber de causis*, III; trad. Águila 2000: 72-5; Proclo, *Elementatio Theologica*, 201; trad. Dodds 1963: 177-8). Con todo, no cabe sorprenderse de esta “elevación” del ser humano, si tenemos en cuenta que poco después del pasaje citado el Florentino presenta como verosímil la opinión de que “si todas las virtudes precedentes se acordasen en la mejor disposición para producir un alma, tanto de la deidad descendería en ella, que casi sería otro Dios encarnado [un altro Iddio incarnato]” (Dante Alighieri, *Convivio* IV.21.10; trad. Pérez Carrasco 2008: 247).

29. Aristóteles, *De Anima* Γ.5, 430a.

30. En las *Rimas*, por ejemplo, se habla del maestro, que coloca el oro en el fuego (“adducelo a lo Foco”, *Rime*, 2), y también del sol, en cuyo ser concurren (“s’adduce”) calor, luz y bella figura (*Rime*, 30).

31. Nicolás de Cusa, *Sermo* cclxiii.21-2; h. xix/5 p. 425.

32. Nicolás de Cusa, *Sermo* CCLXIII.21-3; h. XIX /5 p. 425.

33. Sobre la resignificación cusana del tópico *homo mensura* puede consultarse Flasch (2001: 93 ss.)

34. Nicolás de Cusa, *De beryllo*, 71; h. XI/1: 82-83.

El intelecto humano comparte con las inteligencias superiores (ángeles) el poder mensurante, el contener en sí todas las formas de lo que conoce (perfección que ya se encuentra incoada en la visión). Sin embargo, a diferencia del hombre, las inteligencias superiores no dependen de las representaciones sensibles para que esta repleción pase al acto.

El modo como Dante y especialmente Nicolás leen la repleción de formas contrasta llamativamente con las interpretaciones de sus precursores. Proclo, el *De causis* y los pensadores árabes coinciden en reservarla para las inteligencias superiores, que funcionan como fundamento ontológico y noético del cambiante mundo sublunar. Inmerso en este mundo, al ser humano no le compete estar repleto de formas sino depender de la repleción de estas inteligencias superiores. No obstante, cabe preguntarse si durante el s. xiii (a mediados de este siglo el *De Causis* se convierte en lectura universitaria obligatoria) no se produjeron las modificaciones conceptuales que, años más tarde, devinieron condición de posibilidad de esta suerte de “viraje antropológico” que Dante y Nicolás operan en la tesis de la repleción de formas.

4. Interludio: significación filosófica del mito de los ángeles

35. Coccia (2015: 3)

Según la atinada observación de Emanuele Coccia,³⁵ los mitos cristianos se encuentran en un estado de “excepción epistemológica”. No se les suele aplicar los diversos avances que las “ciencias del mito” han alcanzado en la actualidad, a diferencia de lo que ocurre con los mitos provenientes de otras tradiciones (la griega, la hindú, la amerindia, etc.) Desacostumbrados a considerar sincrónicamente los elementos de la mitología cristiana, nos dispensamos del esfuerzo de determinar el valor estructural de cada uno de estos elementos. Esta tendencia conlleva al menos dos efectos negativos, a la vez opuestos y solidarios: considerar estos mitos o bien como simples descripciones de hechos históricos y realidades fácticas, o bien como narraciones fabulosas carentes de valor racional. No obstante, todos los relatos míticos (incluso los cristianos) representan peculiares formas de racionalidad que deben ser valoradas en su especificidad.

Asimismo, cabe señalar que luego de que un mito consigue impregnar una determinada cultura, una vez que logra dotar de sentido transempírico la experiencia cotidiana de una comunidad, su función no concluye. Por el contrario, su influencia suele orientar, e incluso condicionar, otras formas culturales, tales como las artes, la política o incluso la ciencia. Por poner un ejemplo típicamente medieval (y especialmente significativo para el presente trabajo), la doctrina de las especies inteligibles —teoría de innegable valor filosófico para las noéticas tardomedievales y de la modernidad temprana— en gran medida se desarrolla “en los márgenes” del mito cristiano de los ángeles, en los numerosos comentarios al segundo libro de las *Sentencias*, donde Pedro Lombardo se avoca al estudio de la creación. Por tanto, corresponde considerar brevemente cuál es el valor estructural del mito del ángel dentro del relato cristiano pues, como veremos, éste incidió decisivamente en algunas reinterpretaciones de la tesis de la repleción de formas.

36. Agamben y Coccia (2009: 326)

La *ambigüedad*, paradójicamente, constituye un rasgo fundamental de la simbólica del ángel. Se ha llegado a decir que esta característica es su “primera y más evidente propiedad”.³⁶ Diversos relatos protagonizados por estas criaturas parecen confirmar lo dicho. Los ángeles —atestigua la *Vulgata*— se caracterizan por su pureza, pues su naturaleza es espiritual y se asemeja al fuego.³⁷ Sin embargo, según el *Libro de Henoc*, pueden ser seducidos por mujeres terrenas, al punto de descender a la tierra, unirse con ellas y engendrar gigantes.³⁸ También los distingue su cercanía a la divinidad y su naturaleza contemplativa, según permiten inferir los serafines de la visión de

37. Cfr. Sal. 103, 4: “qui facis angelos tuos spiritus ministros tuos ignem urentem”.

38. Cfr. 1 Henoc, 6

Isaías.³⁹ No obstante, esto no les impide ser activos ejecutores de la voluntad divina, tan comprometidos con los acontecimientos terrenos que llegan a alegrarse incluso por un pecador arrepentido.⁴⁰ Finalmente, a menudo son presentados como seres de gran poder: así por ejemplo el descomunal ángel que proclama la imposibilidad de abrir el libro sellado al fin de la historia.⁴¹ A pesar de esto, no es menos cierto que son esencialmente anónimos, pues su individualidad se diluye en una masa de magnitud inconmensurable, que se cuenta por miles de millares y miríadas de miríadas.⁴²

39. Cfr. Isaías 6, 2

40. Cfr. Lc. 25, 7

41. Cfr. Apoc. 5, 2

42. Cfr. Daniel 7, 10

Los ángeles —inferimos de estos relatos— al igual que Dios, son manifestación de lo divino. No obstante, lo divino se da en ellos disociado de los rasgos de unicidad y trascendencia, a diferencia de lo que ocurre en Dios. En virtud de su ambigüedad, atenúan la oposición entre monoteísmo y politeísmo, pues la divinidad no se presenta en ellos bajo el aspecto de un ser único y absoluto sino como una cualidad compartida por sujetos numerosos y anónimos (de hecho —señala agudamente Agamben— la primera multitud de seres racionales y convivientes que nos ofrece el mito cristiano no es una comunidad de hombres sino una ciudad celeste, habitada por ángeles).⁴³

43. Cfr. Agamben (2008: 267). Para el tema del ángel como divinidad "indiferente a la oposición entre monoteísmo y politeísmo" y como conjunción de masa y poder consúltese Coccia (2015:4).

Esta peculiar ambigüedad del mito de los ángeles incide sensiblemente en los debates noéticos tardomedievales. Los teólogos escolásticos se ven obligados por ella a enfrentar un serio problema. ¿Cómo conciliar el poder sobrehumano (y por ende divino) de los intelectos angélicos con su condición finita y creatural, propia de lo múltiple? De alguna manera, un intelecto angélico plantea dificultades mayores que un intelecto humano o uno divino. Este último, además de ser infinitamente poderoso, es único y es creador. Por tanto, su conocimiento exhaustivo y *a priori* de la realidad material puede tomarse como consecuencia "razonable" de sus ideas creadoras. Opuestamente, los intelectos humanos —múltiples y finitos— experimentan la previsible "debilidad" de la dependencia. Su actividad sólo puede desplegar *a posteriori* de un contacto receptivo con la realidad material.

Los ángeles, ambiguos, ocupan un dificultoso lugar intermedio. A diferencia del Dios joánico, no son "el" *lógos*. De hecho ni siquiera son "un" *lógos*. Son sujetos que "tienen" un *lógos*, hecho que los inscribe forzosamente en la condición de creaturas, y los asemeja a los hombres. Sin embargo, la potente inmaterialidad prescrita por el mito sugiere que sus poderes intelectuales están muy por encima del mundo de los cuerpos. En efecto, aunque sean incapaces de crear cuerpos (esto es incompatible con su ser creatural), los ángeles, según algunos escolásticos, están repletos de especies inteligibles desde el inicio de su existencia. *A priori* de toda experiencia, Dios los dota de las ideas necesarias para conocer "todo lo que naturalmente pueden conocer"⁴⁴, lo cual los exime de depender receptivamente de los cuerpos.

44. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I 55.2 co.

Forzados por el mito de los ángeles, algunos teólogos escolásticos barruntaron por primera la posibilidad de un intelecto finito capaz de conocimiento *a priori*. Entendieron que la repleción de formas era compatible con su carácter divino y, sobre todo, con su independencia respecto del mundo material (si están repletos de formas, los ángeles no están supeditados a abstraerlas de los cuerpos). En otras palabras, entendieron que la doctrina de la repleción de formas, cuyo contexto original es la teología "pagana" del neoplatónico Proclo, era transplantable al mito cristiano de los ángeles.

No obstante —y he aquí un detalle de suma importancia para nuestro trabajo— se dio simultáneamente una incidencia en sentido inverso, pues el mito de los ángeles alteró decisivamente la doctrina de la repleción de formas. Una vez aplicada a los ángeles, la repleción de formas resultó "contaminada" por la ambigüedad propia de éste tipo de seres, pues perdió el carácter de perfección unívoca que tenía tanto en Proclo como en el *De causis*. En efecto, aplicada a los ángeles, la repleción de formas

es indicio de una perfección que los asemeja a Dios pero también de una inferioridad que los acerca a los hombres. La repleción de formas les otorga el divino poder de conocer *a priori* la realidad corpórea pero al mismo tiempo los confirma en su creatural dependencia, pues sólo pueden contar con estas formas si las reciben de la divinidad. Paradójicamente, la repleción de formas, en ellos, también es un rasgo de finitud.

Cabe sospechar cierto parentesco entre esta repleción de formas alterada por el mito de los ángeles y la repleción de formas adjudicada al intelecto humano por Dante y Nicolás de Cusa tiempo más tarde. Por múltiples razones (desarrollaré algunas en la sección final del trabajo), los pensadores del s. XIII construyeron una afinidad entre ángeles y hombres lo suficientemente intensa como para hacer posible que la repleción de formas atribuida a los primeros fuera extendida verosímelmente a los segundos. En efecto, los seres humanos tienen mayor uniformidad con los ángeles que con las inteligencias de Proclo y del *De causis*. Como se desprende de lo expuesto en la primera sección, la *Elementatio* y el *Liber* son reacios a una afinidad entre inteligencias y hombre, pues la posición de éste último se define en gran medida por oposición a ella. Frente a unas inteligencias cuyo ser es *pléroma eidôn*, el intelecto humano se caracteriza por la necesidad de “recibir de arriba”.

A diferencia de esto, ángeles y hombres suelen ser objeto de razonamientos analógicos que subrayan las semejanzas, tanto en sentido descendente como ascendente. La jerarquía celestial y la humana se espejan mutuamente y no hay nada que se dé en una que no reencontremos en la otra *mutatis mutandis*. En este sentido cabe recordar un notable pasaje de Egidio Romano, en el cual se aprecia lo lejos que un pensador de fines del s. XIII puede llevar la analogía entre estos dos tipos de seres:

Lo que se da entre los hombres, también se da a su manera entre los ángeles. Hablando *grosso modo*, hay cinco grados de hombres. Primero el de Maestro, que detenta la cátedra más alta; segundo están los Bachilleres; tercero los Lectores; cuarto los Predicadores; y quinto la Plebe o Pueblo. Las iluminaciones descienden desde el Doctor, que es el más alto, hacia los bachilleres, los cuales son como la primera jerarquía <de ángeles>, la cual es inmediatamente iluminada por Dios. A su vez, las iluminaciones descienden desde los bachilleres hacia los lectores, los cuales son como la segunda jerarquía. <Y> desde los predicadores, las iluminaciones descienden a los hombres de pueblo o plebeyos, los cuales representan la jerarquía de los hombres, iluminados por la jerarquía de los ángeles.⁴⁵

45. Egidio Romano, *Liber contra exemptos*, cap. XVII; ed. Roma 1555: 12vb-13ra. Citado por Agamben y Coccia (2009: 1024); traducción mía.

Más allá de las peculiares ideas sostenidas en este texto (entre las cuales no sorprende tanto el acentuado verticalismo como la identificación a secas de grados académicos con grados de existencia humana), conservemos para nuestro trabajo la premisa mayor bajo la que opera todo el argumento: *sicut est in hominibus ita suo modo est in angelis*.

5. ¿Ángeles repletos?

Los escolásticos no adhirieron unánimemente a la idea de que los intelectos angélicos están repletos de formas. Dado que el propósito original del *pléroma eidôn* es noético pero sobre todo productivo (las inteligencias están repletas de formas en orden a crear), si los ángeles son creaturas al igual que los hombres, parece por lo menos razonable dudar de que la vieja tesis procleana sea trasplantable a un universo cristiano. Dicho de otra manera, ¿hay forma de reinterpretar esta tesis en coherencia con la radical oposición cristiana entre creador y creaturas? ¿No convendría más bien prescindir de ella, dejar de lado este obsoleto detalle de la teología “pagana”? De hecho, semejante duda estaba avalada por la sospechosa

propensión al politeísmo de su contexto original (Proclo) así como por el hecho de que esta proposición figuraba entre las condenas parisiñas del '77.

Según el franciscano Pedro de Juan Olivi (†1298), los textos de la tradición “greco-arábica” debían ser leídos con suma cautela por contener numerosos errores precisamente sobre el tema de las sustancias separadas. En una célebre epístola conservada bajo el título *De perlegendis philosophorum libris* (“Sobre la lectura de los libros de los filósofos”), denuncia que Proclo, los árabes e incluso el *De causis* cometen el error de otorgarles a los ángeles atributos exclusivos de Dios y, por ende, de convertirlos en dioses, lo cual permite constatar según él la advertencia paulina sobre la estupidez de la sabiduría de este mundo.⁴⁶

Sobre la sustancia intelectual separada [los filósofos] descubrieron poquísimos. De aquí que Aristóteles, en *Metafísica xi*, consideró gran cosa el haber probado a través del movimiento de los orbes la existencia de cincuenta y cinco motores o inteligencias. Además, todas las propiedades que [los filósofos] les atribuyen [a estas sustancias] son de lo más erróneas, porque hablaron de ellas como sobre unos dioses [*quasi de quibusdam diis*], como puede apreciarse en el libro de Proclo, en el *De causis*, en los de Avicena, en los de Averroes y en los de muchos otros.⁴⁷

Juan Duns Escoto, por su parte, preguntándose si las especies inteligibles de los ángeles son “distintas” y “propias”, establece que es privilegio exclusivo de Dios inteligir múltiples clases de seres mediante una especie simple y única. A todos los otros intelectos, sean humanos o angélicos, les cabe inexorablemente la multiplicidad de medios cognoscitivos, pues deben contar con tantas especies cuantas sean necesarias para representar “distinta y propiamente” lo que deben inteligir. Aunque Duns no lo diga tan explícitamente como Olivi, entre líneas se lee que sostener lo contrario equivale a contaminar la teología cristiana con doctrinas que empañan la trascendencia absoluta de la divinidad sobre sus creaturas. De hecho, el Sutil advierte que Avicena puede sostener que el ángel conoce todo por su propia esencia porque para él “el ángel superior es causa del inferior, como un dios [*sicut unus deus*]”.⁴⁸ Un criterio hermenéutico semejante le sirve poco después para descartar la doctrina de la repleción de formas del *De causis*.

[E]ste libro está tomado de Avicena, quien afirma que el ángel superior crea al inferior y que así intelige, mediante su <propia> esencia, lo que existe bajo él, y además <está tomado> de Proclo. Por esto no hay que preocuparse por ese <libro> y ningún doctor debe apoyarse en sus proposiciones.⁴⁹

Igual que los hombres, los ángeles son incapaces de conocer *a priori* lo singular. Y, además, la repleción de formas es un dispositivo noético ineficaz a tal fin, pues las formas son universales y lo universal contiene lo singular de un modo inevitablemente confuso, incapaz de representarlo en su *ratio propria*. El único “lugar” —concluye taxativamente Duns— de donde el ángel puede recibir el conocimiento de lo singular es de las cosas mismas. De hecho, recibe de ellas tres tipos de conocimiento: el de lo singular en cuanto “esto” (*ut hoc*), el de la existencia de lo singular y, sobre todo, la noticia intuitiva, la cual sólo puede producirse en virtud de la presencia inmediata del objeto (*per obiectum concurrrens immediate*). No tiene sentido sustraer al ángel de este tipo de pasividad. Despojarlo de esta recepción, lejos de significar una independencia, implica poner en entredicho su capacidad para captar lo singular y, sobre todo, dificulta seriamente sus funciones de cara a los asuntos mundanos (¿cómo intervenir en un mundo de seres singulares conocidos de un modo meramente general?).⁵⁰

A diferencia de sus colegas franciscanos, Tomás de Aquino lee con más “benevolencia” la repleción de formas e incluso cree que es posible adjudicársela a los ángeles

46. Cfr. 1 Cor. 1, 20.

47. Pedro de Juan Olivi, *De perlegendis philosophorum libris*, 20; ed. Delorme (1941: 43); trad. Martínez Ruiz (2005: 238), adaptada. Un panorama exhaustivo de la “desplatonizante” angelología oliviana consúltese Piron (2008: 29-44).

48. Juan Duns Escoto, *Lectura II*, dist. 3, pars 2 q. 3; ed. Vaticana XVIII.332-3.

49. Juan Duns Escoto, *Lectura II*, dist. 3, pars 2, q. 3; ed. Vaticana XVIII.351-2.

50. Al respecto puede consultarse el trabajo de Timothy Noone (2012: 217) que, para este punto, se apoya en pasajes de una de las varias *Reportationes* conservadas de las *lecturae* parisiñas de Escoto, la *Reportatio 2A*, dist. XI, quaest. II.

(de hecho suele ser el innominado antagonista al que Duns alude en los pasajes anteriores). Los ángeles —afirma el Aquinate— conocen los seres singulares a través de especies que no han recibido de ellos sino de parte de Dios mismo. Y cuanto más elevado es el ángel en cuestión, el número de especies es menor, pues a mayor perfección intelectual, se entiende *per pauciora*, es decir, mediante un menor número de dispositivos noéticos.

Recurriendo a una analogía que reaparece en Siger de Brabant y en Egidio Romano, Tomás explica que las formas en la inteligencia se asemejan a las formas en la materia. En los cuerpos del mundo sublunar, la materia no es llenada por la forma al punto de excluir la potencia respecto de ulteriores formas. En cambio la materia de los cuerpos celestes está tan colmada (*repletur*) por su forma que se anula la potencia de recibir otra forma y, con ello, la posibilidad de cambiar. Ahora bien, de manera semejante

las inteligencias inferiores, las humanas, no están llenas de especies inteligibles, sino que al comienzo el intelecto posible humano es como una página en blanco [...] y después recibe con cierto orden las especies, aunque no llegue a encontrarse repleta <de ellas> en esta vida [*nec tamen in hac vita repletur*]. En cambio, las inteligencias separadas están desde el principio inmediatamente repletas de las especies inteligibles para conocer todo lo concerniente a su poder natural [*naturalis facultas*].⁵¹

¿Qué incluye y qué queda fuera de la *naturalis facultas* angélica, restricción al compás de la cual se extiende la repleción formas? Incluye toda la realidad material considerada en su propia singularidad,⁵² pero excluye los eventos futuros, las intimidades del “corazón” humano y los misterios de la gracia.⁵³ Dicho de otra manera, en virtud de una infusión proveniente de la divinidad, desde el inicio de su existencia, todo intelecto angélico está provisto *a priori* de todo lo necesario para conocer todos los seres materiales y para hacerlo no de un modo confuso o meramente genérico sino *secundum singularitatem*.⁵⁴ Siglos antes de Kant, el mito de los ángeles alienta la posibilidad de un intelecto finito fundado *a priori* de la experiencia. Y en realidad alienta más que eso, porque según presupone el argumento tomista la singularidad misma de las cosas (e incluso hasta cierto punto los acontecimientos futuros) es “analítica-mente” desplegable a partir de las formas superiores que repletan los intelectos angélicos.

En suma, la peculiar ambigüedad del mito de los ángeles se infiltra en las teorías noéticas construidas por los pensadores escolásticos y las condicionan subterráneamente. Negándoles la repleción de formas, Duns Escoto reafirma la condición finita de los ángeles, recalca ese inevitable momento de receptividad creatural que el *Libro de Henoc* lleva al insospechado extremo de ángeles seducidos por mujeres. En cambio, en los planteos del Aquinate aflora la otra cara del mito, la que se manifiesta en los relatos de ángeles majestuosamente sobrehumanos, como los serafines de seis alas o como el ángel que custodia el libro apocalíptico, poder que se compadece más con un intelecto repleto de formas que con una receptividad sujeta a lo corpóreo.

6. El sujeto, nueva matriz del pensamiento

Finalizamos la sección 4 de este trabajo conjeturando una relación entre la repleción de formas alterada por el mito de los ángeles y la repleción adscripta al intelecto humano por Dante y el Cusano. En efecto, el s. XIII construyó una afinidad tal entre ambos tipos de intelectos que la repleción de formas terminó siendo una característica que, pasando de ángeles a hombres, se volvió común a ambos. Entiendo que esta afinidad puede constatarse al menos en los siguientes indicios: (I) el énfasis en la condición

51. Tomás de Aquino, *Super Librum de Causis*, prop. 10^a; ed. Saffrey (1954: 69). La misma idea —la analogía de repleción de formas en los astros y en las inteligencias separadas— se encuentra en el comentario de Egidio Romano (ed. Venecia 1550: 37r) “Las inteligencias están repletas de formas —dice— porque no intelligen mediante especies adquiridas sino mediante especies innatas, pues desde el inicio de su creación todas las especies que tienen fueron creadas con ellas, de modo que, por naturaleza, no están en potencia a una nueva especie”.

52. Cfr. *Summa Theologiae* I 57.1-2

53. Cfr. *Summa Theologiae* I 57.3-5

54. *Summa Theologiae* I 57.2 co. Tomás repite la misma idea comentando el *De causis* (ed. Saffrey 1954: 70): “Cuanto más alto es un intelecto, tanto más universal aquello por lo cual [*id qua*] intelige, de modo que por eso universal su conocimiento llega a conocer inclusive lo específico <de cada ser> [*ad propria cognoscenda*] mucho más que el conocimiento de un intelecto inferior, que conoce por medio de algo más particular”

creatural del ángel, (II) la generalización de la especie inteligible como dispositivo noético común a ambos tipos de intelectos, y (III) la propensión a explicar la repleción propia de las inteligencias angélicas mediante la simple introspección humana.

En cuanto al primer punto, ángeles y hombres son congéneres por su condición creatural. En este punto, las inteligencias separadas de los pensadores cristianos se diferencian profundamente de las inteligencias neoplatónicas típicas. Metafísicas como las de Proclo o Avicena enfatizan la cesura que separa y opone el mundo sublunar habitado por el hombre respecto del encadenamiento “supramundo” de las inteligencias, presidido por el Uno. La noción de mediación es tan importante en estas metafísicas que la producción de seres implica y legitima la existencia de un medio entre la causa y lo causado, esquema que, a su vez, puede ser reiterado por la causa causada (de aquí que, según A.-M. Goichon, la escala de inteligencias intermedias constituye un flujo creado pero a la vez creador).⁵⁵ Los hombres, en cambio, se ubican en el último grado de esta escala, por lo cual no repiten esta ley metafísica pues no producen una esfera inferior a ellos. No forman parte de ese flujo creado y creador sino que su propio puesto se define por oposición a él, lo cual acentúa la dependencia respecto de un Intelecto Agente de nivel superior. En cambio, los pensadores del s. XIII, influidos por la matriz mitológica cristiana (la creación como atributo exclusivo de Dios) remarcan una cesura diferente, la que separa al creador de la creatura, esquema en el cual los ángeles resultan “rebajados” y, por ende, necesariamente vecinados a los hombres a causa de la finitud.

55. Cfr. Lizzini (2011: 1427)

El segundo indicio de una afinidad creciente entre ángeles y hombres es la generalización de la especie inteligible como dispositivo noético común a ambos. La insistencia en la condición creatural de ambos tipos de intelectos favorece la generalización no sólo de la finitud (plano metafísico) sino también de la especie inteligible (plano noético). Por tanto, los pensadores del s. XIII convierten el *pléroma eidôn* en una *plenitudo specierum intelligibilium*, con lo cual operan una alteración esencial en la doctrina original de la repleción de formas. Esta articulación entre finitud y especie inteligible se vuelve explícita en el comentario tomista a la décima proposición del *De causis*:

Dios es la bondad misma y el ser mismo, que abarca en sí las perfecciones de todos los entes causalmente [*virtualiter*]. Sólo él conoce por su esencia todo, sin participar de alguna otra forma. En cambio, los intelectos inferiores, dado que sus sustancias son finitas, no pueden conocer, por su esencia, todo, sino que, para tener conocimiento de las cosas, deben inteligirlas por medio de especies inteligibles recibidas a partir de una participación de la causa primera.⁵⁶

56. Tomás de Aquino, *Super Librum de Causis*, prop. 10^o; ed. Saffrey (1954: 68).

Tomás no tiene dificultades en reconocer que la intelección angélica es muy superior a la humana (de hecho, las críticas de Duns Escoto le censuran esto). De todas maneras, incluso él equipara a ángeles y a hombres en un aspecto fundamental, en el hecho de que ambos inteligen mediante el mismo tipo de dispositivo noético.

A fin de apreciar la magnitud de esta mutación teórica, debemos recordar que el *pléroma eidôn* procleano es una repleción de *eide* o formas. El intelecto humano no opera mediante estos dispositivos sino por medio de *lógoi*, razones innatas que, según metáfora del propio Proclo, se encuentran enterradas en el alma.⁵⁷ El esquema triádico originalmente metafísico se reproduce a nivel noético. En el pináculo, el Uno, completamente simple, prescinde de todo dispositivo noético; en el grado más bajo, las almas, están dotadas de *lógoi*; pero, en medio, las inteligencias cuentan con su propio dispositivo noético, los *eide*, con los cuales conocen pero sobre todo crean.⁵⁸ Por ende, la generalización de la especie inteligible como único dispositivo noético altera sensiblemente el sentido original de la tesis de la repleción de formas y contribuye a que los ángeles se asimilen a los hombres.

57. Cfr. Proclo, *In Cratylum*, 61; trad. Álvarez y al. (1999: 96).

58. Cfr. Helmig (2012: 266).

Y, finalmente, un tercer indicio de la afinidad indicada consiste en la posibilidad de teorizar sobre la intelección angélica asemejándola a la humana, procedimiento que encuentra en Guillermo de Auvergne (†1249) un ejemplo cabal. En su *De Universo* dedica numerosos capítulos al tópico de la repleción de formas, propiedad que se encuentra eminentemente en el Verbo aunque también en todo intelecto bienaventurado. Importa destacar aquí que Guillermo expone la tesis de la repleción de formas recurriendo a varios ejemplos tomados del alma humana, lo cual da lugar a pensar que esta última cuenta con una suerte de repleción de formas.

El intelecto humano —afirma— dispone de un cierto “mundo arquetípico” (*mundus archetypus*), que es el conjunto de las diversas ciencias, las cuales están “aglomeradas” en el intelecto aunque “no están mezcladas ni confusas”. Por otra parte, estas ciencias, “por grandes y amplias que sean, no se estrechan entre sí, ni se comprimen, ni una obstaculiza a otra de ninguna manera”.⁵⁹ Aún más: lejos de obstaculizar la adquisición de nuevos saberes, la abundancia de ciencias favorece el aprendizaje de nuevas ciencias, alienta el deseo de saber. “¿Quién duda —argumenta— de que las almas en las que hay aritmética, música y geometría, son más capaces para la astronomía...?”⁶⁰

59. Guillermo de Auvergne, *De Universo*, iiae partis principalis pars i, cap. XLII; ed. Paris 1674: tomo I, 841a.

60. *Ibid.*

A través de paralelos de este tipo Guillermo fomenta la idea de que la repleción de formas no es un privilegio excluyente de inteligencias superiores sino la versión culminante de una característica neoplatónicamente presente en todos los grados de lo espiritual. Mientras que los cuerpos están supeditados a la contrariedad (se estrechan, se comprimen, se expulsan), las formas inteligibles se atraen mutuamente pero sin entorpecerse, como ocurre en la memoria, “pues las ciencias se atraen entre sí y se llaman, y aunque no lo queramos y nos oponamos a ello, nos obligan a conocer otras cosas”.⁶¹ Por ende —concluye— la tesis de la repleción de formas no presenta mayores dificultades, pues cuanto más íntegra y simple es una sustancia espiritual, mayor es su capacidad para contener una multitud de formas, y de hacerlo de un modo más claro y distinto.⁶²

61. *Ibid.*

62. *Cfr. Ibid.*

En este mismo sentido, el propio Tomás encuentra vestigios de la repleción de formas en el intelecto humano. Quien desee entender en qué consiste que un intelecto separado esté repleto de formas, dispone en primer lugar de su propia *experientia*, pues los hombres que son “de intelecto más eminente, luego de oír o conocer un poco <de algo>, comprenden toda la verdad de ese asunto, mientras que otros, que son de intelecto inferior, sólo pueden percibirla si se les manifiesta cada detalle”.⁶³ Por supuesto que el intelecto humano es inevitablemente discursivo y depende de la realidad extramental para formar sus especies. Estas “debilidades” excluyen la posibilidad de una repleción en sentido cabal, es decir, la posibilidad de que los múltiples aspectos de algo se le revelen a un hombre simultáneamente y *a priori* de la experiencia. No obstante, hay una cierta excepción para estas limitaciones. Desconocedor del *bon sens* cartesiano y de su equitativa distribución, Tomás admite que hay hombres de intelecto eminente cuya superioridad se cifra en la capacidad de captar los diversos aspectos de algo sin un despliegue explícito de los detalles.

63. Tomás de Aquino, *Super Librum de Causis*, prop. 10^a; ed. Saffrey (1954: 70). Lo mismo se dice en *Summa Theologiae* I 55.3 co.

Y advirtamos un detalle fundamental. A diferencia de las inteligencias procleanas, el intelecto superior (Tomás habla aquí del humano pero lo mismo vale para el angélico) no se despreocupa de los pormenores porque éstos carezcan de valor y puedan ser resignados a intelectos inferiores. Nuevamente el mito cristiano —un Dios creador, omnisapiente y providente— le impide a Tomás cifrar la superioridad intelectual en el olvido de los detalles. La excelencia de un intelecto, sea divino, angélico o humano, se manifiesta en una potencia de lo universal que vuelve innecesaria la *explicatio* de los pormenores. La última palabra del manuscrito es *Explicit* porque copista y lector culminan su obra al precio de desglosarla. Ahora bien, el intelecto superior está exento de esto.

¿Es casual la acumulación de estos tres indicios? ¿Es fortuita esta tendencia a subrayar las características comunes al intelecto angélico y al humano? En definitiva, ¿es azarosa esta búsqueda de los rasgos propios de toda intelección como tal, esta indagación por *la* matriz común de todo pensamiento? La subjetividad moderna —enfatisa Alain de Libera⁶⁴— opera sobre la presuposición de que el pensamiento acontece en el individuo, es decir, sobre la presuposición de que el acto de pensar comienza y acaba en un sujeto, al cual se le “atribuye”. Esta característica —que él denomina “atributivismo”— lejos de ser una evidencia natural o un dato proporcionado por la experiencia, es una creencia históricamente elaborada y cuya genealogía hunde sus raíces, precisamente, en el medioevo tardío. Ahora bien, lo que subyace a la generalización de la repleción de formas estudiada en este trabajo es la emergencia del sujeto como matriz del pensamiento.

64. Cfr. Libera (2014: 14)

Los antecedentes del sujeto moderno —concluye la arqueología liberaniana— se remontan a los adversarios latinos del averroísmo, quienes centrando su reflexión noético-antropológica en el hombre como sujeto de sus propios actos, celebraron “las nupcias del sujeto y del hombre”.⁶⁵ Luchando *contra Averroistas*, convirtieron al hombre en sujeto del pensamiento y al pensamiento en una acción que sólo puede darse *in subiecto*. Esta novedad puede apreciarse con total claridad en un pasaje de Herveo Natal (†1323), temprano continuador de la filosofía del Aquinate:

65. Libera (2014: 245)

[E]l inteligir no le compete a alguien por el hecho de ser causa efectuatora de este acto. Si fuera así, el *phantasma* inteligiría, puesto que, por el poder del intelecto agente, éste mueve al intelecto posible al acto de inteligir, ya sea inmediatamente o mediante la especie. Por el contrario, aquel a quien le compete inteligir [...] debe ser sujeto del acto de inteligir. Y a partir de esto argumento que sólo se puede inteligir si se es sujeto del acto de inteligir, o bien <siendo sujeto> según la totalidad del propio ser [*secundum se totum*] o bien <siendo sujeto> según una parte [*secundum aliquid sui*]. Pero sólo se es sujeto de un acto de inteligir o bien siendo un intelecto o bien teniendo un intelecto como parte propia.⁶⁶

66. Herveo Natal, *In quatuor libros Sententiarum Commentaria*, II, d. 17, q. 1, art. 2; ed. Paris 1647: 251a-b.

El ángel y el hombre son aquí las dos formas posibles de ser *subiectum* del inteligir. Mientras que el ángel accede a esta condición por *ser* (a secas) un intelecto, el hombre accede a ella por *tener* un intelecto como parte de su ser. Pero más allá de estos “detalles”, la “premoderna” sensibilidad filosófica de Herveo ve en el ángel y en el hombre dos tipos de *subiectum*. Ahora bien, la consolidación de esta subjetividad naciente es, en último término, el motivo subterráneo de que se generalice la repleción de formas.

* * *

Una inquietud fundamental sustentó el desarrollo de este trabajo. ¿Cómo explicar que la repleción de formas, en sus orígenes atributo exclusivo de inteligencias supramundanas, la reencontremos transformada, en los albores del Renacimiento, en característica del intelecto humano? En busca de una respuesta indagamos las sucesivas recepciones medievales de esta tesis: la proposición IX(X) del *De causis*, el Intelecto Agente separado y suministrador de formas de los filósofos árabes, la lectura “cosmologizante” subyacente en la condena parisina del '77 y en la interpretación de Siger de Brabant y, finalmente, los debates tardomedievales sobre la viabilidad de adjudicarle a los ángeles la repleción de formas. Esta última lectura angelológica —concluimos— generó la condición de posibilidad de la humanización de la vieja tesis procleana. Pero esto resulta historiográficamente admisible sólo si se toma conciencia de la incidencia de la mitología cristiana en el discurso filosófico medieval. En efecto, durante la segunda mitad del s. XIII, se consolidó una afinidad teórica entre ángeles y hombres que hizo posible el intercambio de rasgos entre ambos tipos de seres. Finalmente, subyace bajo este proceso la emergencia de la subjetividad moderna en ciernes.

Bibliografía

- » Agamben, G. (2008). Arqueología filosófica. En Giorgio Agamben, *Signatura rerum* (pp. 113-52). Traducción Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.
- » ——— (2007). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo 2008.
- » Agamben, G. y Coccia, E. (2009). *Angeli. Guidaismo, Islam, Cristianesimo*. Vicenza: Neri Pozza Editore.
- » Aguila, R. (2000). *Anónimo. Liber de causis*, Gipuzkoa: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- » ——— (1996) El *Liber de causis* y la metafísica del siglo XIII. En P. Llorente et al., eds., *Actes del Simposi internacional de filosofia de l'Etat Mitjana. El pensament antropològic en els àmbits islàmic, hebreu i cristià* (pp. 165-76). Vic: Patronat d'Estudis Osonencs.
- » Álvarez, J., Gabilondo, A. y García, J. (1999). *Proclo. Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Akal.
- » Aquinatis, Thomae (1994). *Summa Theologiae* i. Prima Pars. Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Cavallero, P. (2008). *Dionisio Areopagita. La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*. Buenos Aires: Losada.
- » Coccia, E. (2015). Massa e potere. Lo statuto della divinità nell'angelo cristiano. *Micrologus*, xxiii, 79-108.
- » Cruz Hernández, M. y Alonso Alonso, M. (1985). *Abū Nasr al- Fārābī. La ciudad ideal*. Madrid: Tecnos.
- » Chlup, R. (2012). *Proclus. An introduction*. New York: Cambridge University Press.
- » Davidson, H. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. Oxford: Oxford University Press.
- » Delorme, F. (1941) Fr. Petri Joannis Olivi tractatus "De perlegendis philosophorum libris". *Antonianum*, xvi, 31-44.
- » Dodds, E. (1963). *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- » Druart, T.-A. (2005). Metaphysics. En Peter Adamson y Richard Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (pp. 327-48), Cambridge: Cambridge University Press.
- » Duns Scoti, I. (1894). *Opera Omnia*. Tomus xxii. Reportata Parisiensia. Liber primus, dist. i-xlvi – Liber secundus, dist. i-xi. Apud Ludovicum Vivès: Parisiis.
- » ——— (1982). *Opera Omnia* xviii. Lectura in Librum Secundum Sententiarum. A distinctione prima ad sextam. Typis Polyglottis Vaticanis: Civitas Vaticana.
- » Flasch, K. (2001). *Nicolás de Cusa*. Traducción Constantino Ruiz-Garrido. Madrid: Herder 2003.

- » Helmig, C. y Steel, C. (2015). Proclus. En Edward Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition). Recuperado de: plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/proclus/>.
- » Helmig, C. (2012). *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- » Hyman, A. (1986). *Averroes' De substantia orbis*. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary. Cambridge, Mass: Medieval Academy of America.
- » Libera, A. de (2014). *Archeologie du sujet: la double revolution*. Paris: Vrin.
- » Lizzini, O. (2011). L'angelologia filosofica di Avicenna. En Agamben y Coccia (2009: 1411-99).
- » Marlasca, A. (1972). *Les Questiones super librum De causis de Siger de Brabant*. Louvain: Publications Universitaires.
- » Martínez Ruiz, C. (2005). *Pedro de Juan Olivi. Opúsculos*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- » Morrow, G. y Dillon, J. (1987). *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton: Princeton University Press.
- » Nardi, B. (1924). Le citazioni dantesche del "Liber de Causis". En Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* (pp. 80-109). Firenze: La nuova Italia.
- » Natalis Britonis, H. (1647). *In quattuor Libros sententiarum commentaria*. Quibus adiectus est eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papae. Apud viduam Dyoniisii Moreau: Parisiis.
- » Noone, T. (2012). Duns Scotus on Angelic Knowledge. En Tobias Hoffmann, *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*. Leiden/Boston: Brill.
- » Pérez Carrasco, M. (2008). *Dante Alighieri. Convivio*. Buenos Aires: Colihue.
- » Piché, D. y Lafleur, C. (1999). *La condamnation parisienne de 1277*. Paris: Vrin.
- » Piron, S. (2008). Deplatonising the Celestial Hierarchy: Peter John Olivi's Interpretation of the Pseudo-Dionysius. En Isabel Iribarren y Martin Lenz, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance* (pp. 29-44). Aldershot: Ashgate.
- » Putallaz, F.-X. y Imbach, R. (1997). *Profession: philosophe. Siger de Brabant*. Paris: Editions du Cerf.
- » Romani, Æ. (1550). *Opus super authorem de causis*, Alpharabium. Apud Iacobum Zoppinum: Venetiis.
- » Saffrey, H. D. (1954). *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*. Fribourg: Société philosophique.
- » Van Riet, S. (1980). *Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina v-x*. Louvain: Peeters.
- » Verbeke, G. (1980) "Une nouvelle théologie philosophique", en Simone Van Riet (1980: 1*-80*).

