

**Traducción del Prólogo de las
Quæstiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis de Duns Escoto**

Ricardo Villalba

Introducción

En el Prólogo de sus *Quæstiones*, en primer lugar, Escoto justifica la afirmación inicial de la *Metafísica* de Aristóteles: “todos los hombres naturalmente desean conocer” (980a21) pues a partir de ella –indica– se muestra la dignidad y nobleza de la metafísica. Para la justificación alude inicialmente al siguiente razonamiento proveniente de Aristóteles: el amor a los sentidos está más allá de la utilidad de los mismos para la vida y, así, solo se explica por la función cognoscitiva de estos. Además, se ama sobre todo el sentido de la vista porque es el más conocimiento proporciona. El Sutil alude luego a tres argumentos de Tomás que provienen del Comentario de este al primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles (*lect.* 1), los cuales, tras ser criticados, se sintetizan en uno solo: cualquier cosa desea naturalmente su propia perfección y, por lo tanto, el hombre apeetece naturalmente tanto la ciencia (perfección primera) como el comprender (perfección segunda).

En segundo lugar, de acuerdo con lo anterior, Escoto busca mostrar la dignidad y nobleza de la metafísica y sostiene que, puesto que el hombre desea, naturalmente saber, la que sea la ciencia en grado máximo será la más deseada. La metafísica es la ciencia en grado máximo porque se ocupa de los especulables en grado máximo que son: los conceptos más comunes que se necesitan para el conocimiento de todo lo demás y las cosas dotadas de la máxima certeza, a saber, las causas y los principios. Aristóteles prueba –dice Escoto– que la metafísica se ocupa de estos últimos en el libro I de su *Metafísica* y de lo más común en el libro IV.

Finalmente, Escoto alude a las causas de la metafísica. Respecto a la causa eficiente, aunque se pueda mencionar a Aristóteles, en última instancia, la causa eficiente principal –afirma– es Dios pues, en efecto, es Él quien posee esta ciencia en sumo grado y de quien proviene toda verdad. La causa final de la metafísica consiste en la especulación sobre las esencias de todas las cosas, las causas altísimas y las sustancias separadas, pues en el conocimiento las mismas radica la felicidad de acuerdo con el Filósofo, dice Escoto. La causa formal, según el Sutil, se identifica

con el método de la metafísica y este consiste en hacer definiciones, divisiones y asociaciones. Respecto a la causa material, esta hace referencia a aquello sobre lo cual trata la ciencia, esto es, el sujeto de la metafísica. De la determinación de este Escoto se ocupa al finalizar el Prólogo, en la primera cuestión al primer libro de la *Metafísica*.

Sobre la presente traducción

El Prólogo de las *Quaestiones* de Escoto no ha sido traducido al español; hay traducciones parciales del texto en inglés¹ y en alemán², y completas en inglés³ y en francés⁴. Para el presente caso, se ha seguido el texto de la edición Wadding⁵ pero incluyendo las modificaciones de la edición crítica⁶. Los pasajes que inician y culminan con un asterisco han sido señalados como *extra* por la edición crítica, esto es, han sido señalados como inserciones posteriores al texto inicial que pueden, en principio, pertenecer al mismo Escoto y no, por ejemplo, a un copista⁷.

¹ Allan Wolter (trad). *Duns Scotus. Philosophical Writings*, Edimburgo, Nelson, 1962.

² Johannes Duns Scotus, “Über den Gegenstand der Metaphysik”, trad. de Maria Burger - Mechthild Dreyer - Karl Vorländer (eds.), *Geschichte der Philosophie*, Herbert Schnädelbach - Anke Thyen (reed.), 2, Mittelalter und Renaissance, pp. 248-56, Rowohlt's Enzyklopädie 493, Reinbek, Rowohlt, 1990.

³ John Duns Scotus, *Questions on the Metaphysics of Aristotle* by John Duns Scotus, trad. de Allan Wolter - Girard J. Etzkorn. St. Bonaventure, Nueva York, Franciscan Institute Publications, 1997.

⁴ Dominique Demange, “L'objet de la philosophie première selon Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot”, *Le Philosophoïre*, 20, 2003, pp. 173-196.

⁵ Ioannis Duns Scotus, *Opera omnia*, v. VII, Lyon, L. Wadding, 1639.

⁶ Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I-V, Opera Philosophica 3, St. Bonaventure, Nueva York, The Franciscan Institute, 1997.

⁷ Para la diferencia entre los distintos agregados (*extra*, *additio*, *textus interpolati* y *adnotationes interpolatae*) véase la Introducción a la edición crítica: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, ob. cit., pp. xxviii-xxxii.

Prólogo. Sobre la nobleza y las causas de la ciencia de la metafísica

“Todos los hombres naturalmente desean conocer” (*Met.* 980a21).

Al inicio de la *Metafísica*, obra que tenemos enfrente, el Filósofo establece esta proposición que indica la dignidad y la nobleza de esta ciencia, como a partir de los desarrollos siguientes se verá. Con miras a esto, en primer lugar, ha de ponerse de manifiesto el significado de la proposición en sí y, en segundo lugar, aplicarla a la conclusión buscada.

El significado de la proposición, en general, se pone de manifiesto de dos formas, a saber, a posteriori y a priori.

A posteriori, el mismo Filósofo da cierta indicación en el texto, pues dice: “mas es una señal el amor hacia los sentidos; estos son amados por sí mismos, más allá de su utilidad”, como si dijese: los sentidos son amados naturalmente, no solo en cuanto útiles para la conservación de la vida sino en cuanto cognoscitivos.

Lo que prueba en el texto por el hecho de que el sentido que naturalmente se ama más que los demás, esto es, la vista, es el que provee conocimiento en grado sumo y esto último se dice por dos razones: por la certeza y cantidad de conocimiento brindado por este sentido. La certeza proviene de la inmaterialidad: en efecto, cuanto más inmaterial es una virtud cognoscitiva tanto más certeza hay en el conocimiento que otorga. Por este sentido también se conoce una mayor cantidad de cosas porque todos los cuerpos, tanto celestes como terrestres, participan de la luz y el color mas no de otras cualidades sensibles, esto es, lo tangible, lo audible y similares.

Por consiguiente, el valor de esta prueba de Aristóteles radica en lo siguiente: si naturalmente más amamos el sentido que proporciona mayor conocimiento, no solo por su utilidad para la vida sino en relación a su función cognoscitiva, entonces más deseamos naturalmente el saber pues este es más noble que el conocimiento de los sentidos, y este último conocimiento se ordena finalmente a aquel.

En segundo lugar la proposición se pone de manifiesto, según algunos, a priori o de acuerdo con tres razones:

En primer lugar así: todo lo imperfecto apetece naturalmente su perfección como puede mantenerse según el último capítulo del libro I de la *Física*; mas el alma humana es de sí imperfecta según su potencia intelectual, dado que es como una pizarra en la que nada hay escrito, según el Filósofo, libro III del *De Anima*; por lo tanto, naturalmente desea el saber, en el que consiste su perfección de acuerdo con esta potencia.

En segundo lugar se la explica así: cualquier cosa apetece naturalmente su operación propia, como lo pesado tiende al movimiento descendente. Mas la operación propia del hombre es comprender, porque por esto se distingue de los demás entes.

En tercer lugar así: cualquier cosa apetece naturalmente unirse a su principio; mas el hombre se une por medio del comprender a las sustancias separadas, como prueba el Filósofo, *Ética a Nicómaco*, libro X, capítulo 10; porque con la contemplación de la verdad en grado máximo se aprehenden a las sustancias separadas, y en esto consiste, concluye, nuestra bienaventuranza; por lo tanto, el hombre apetece naturalmente el conocer.

Mas no parece que estas tres pruebas, en lo que tienen de valor, se distingan demasiado entre sí.

Porque como hay un doble acto, primero y segundo, según se ve desde el libro II del *De Anima*, así hay una doble perfección, primera y segunda: la primera es la forma o el hábito, la segunda es la operación; y cualquier cosa apetece naturalmente ambas perfecciones puesto que la operación es el fin del hábito. Esta proposición: “cualquier cosa apetece naturalmente su perfección”, concluye con lo que se busca tanto respecto a la ciencia, que se trata en la primera argumentación, como sobre la comprensión, que se trata en la segunda. Y no parece existir alguna necesidad de la segunda argumentación: ¿por qué una operación se apetece sino por la perfección?

Además, como “potencia” se dice equívocamente: esencialmente respecto a la forma y accidentalmente respecto a la operación, según es evidente en el *De Anima*, libro II, así parece haber equivocidad cuando se habla de “deseo”: lo que apunta a la forma y lo que apunta a la operación como consecuencia de la forma. Porque en el primer caso quien desea no puede desde sí poseer lo deseado sin la acción de algún agente extrínseco; en el segundo caso, descartado algún impedimento, sí puede.

Luego, si tanto la primera como la segunda prueba concluyen la verdad de esta proposición, pero son pruebas diversas, se sigue que “deseo” se toma equívocamente.

Además, la tercera prueba no parece diferenciarse de la segunda porque el hombre no se une de manera innata a su principio sino por la operación. Ni parece haber diferencia entre el argumento del deseo de la operación y el de la unión.

De acuerdo con esto las tres pruebas pueden reunirse en la siguiente: “cualquier cosa apetece naturalmente su perfección”, tanto la perfección primera que es la forma, como la segunda que es la operación propia por la cual también se une a su principio. Luego, el hombre apetece naturalmente la ciencia, que es la perfección primera, y comprender, que es la perfección segunda por la cual se une a su principio.

Y con el mismo deseo, o al menos tomado este en sentido unívoco (como se expondrá más adelante), se apetece la ciencia de manera inmediata y el comprender mediante la ciencia. Ciertamente, el deseo corresponde a la potencia esencial, porque lo que no tiene forma está en potencia esencial respecto al acto primero y al segundo.

Y con el mismo deseo esencial, o al menos tomado este en sentido unívoco, puede quererse de manera inmediata la operación como fin y la forma en razón del fin, cuando se carece de ambos. Quizás, en efecto, no es la misma volición la del fin en sí mismo y la de aquello que conduce a este, de manera que se apetece a ambos mas se apetece para el fin aquello otro, como el color y la luz no constituyen un único objeto para la vista sino que por medio de uno se aprehende lo otro.

Mas, en sentido equívoco, con un deseo se apetece directamente la ciencia y con otro el comprender, hablando en este último caso de deseo en sentido accidental. El primero corresponde a la potencia esencial, el segundo a la potencia accidental. El primero puede decirse deseo hacia la forma, el segundo deseo de lo que sigue a la forma.

En cuestiones posteriores se verán algunas objeciones a esta proposición. Baste lo dicho para poner de manifiesto su significado.

La misma proposición será aplicada ahora a la conclusión buscada, a saber, mostrar la dignidad y nobleza de esta ciencia; de esta manera: si todos los hombres por naturaleza desean saber, entonces la ciencia en grado máximo será la más deseada. Así argumenta el Filósofo en el libro I de la *Metafísica*, capítulo 2. Y en el mismo lugar agrega: “a la que sea la ciencia en grado máximo le corresponde tratar sobre los especulables en grado máximo”. De dos maneras se dicen de las cosas que son “especulables en grado máximo”: o porque se conocen antes de cualquier cosa y sin ellos no pueden conocerse lo demás, o porque se conocen con certeza plena. De ambas maneras esta ciencia considera los especulables en grado máximo. Por lo tanto, esta es la ciencia en grado máximo y, consecuentemente, la deseada en grado máximo.

La prueba para ambas partes de la premisa menor procede así: en primer lugar, los especulables en grado máximo según el primer modo son lo máximamente común, como el ente en cuanto ente y todo lo que se sigue del ente en cuanto tal. Efectivamente, Avicena dice en el libro I de su *Metafísica*, capítulo 5, que “‘ente’ y ‘cosa’ son las primeras impresiones que se dan en el alma y no son adquiridas a partir de otras nociones mejor conocidas en sí”. Y más abajo: “aquello que es anterior y se imagina por medio de sí mismo es lo común a todo, como ‘cosa’, ‘ente’ y ‘uno’. Y así, no pueden alguno de estos casos ponerse de manifiesto por una prueba que no sea circular”. La consideración de lo máximamente común compete a la metafísica según el Filósofo al inicio del libro IV de la *Metafísica*: “hay cierta ciencia que indaga sobre el ente en cuanto ente y lo que le compete a este en sí”, etc.

La necesidad de esta ciencia puede mostrarse así: puesto que a partir de lo más común se comprende –como se ha probado por Avicena– se sigue que las cosas más particulares no pueden conocerse si no se aprehende antes lo más común. Y el conocimiento de lo más común no puede tratarse en alguna ciencia particular –porque bajo la misma razón en que se la trata en una se la tratará en cualquier otra (dado que “ente” y “uno” se dicen de igual manera respecto a todo, según el libro X de la *Metafísica*), y así inútilmente se repetiría lo mismo–, entonces es necesaria alguna ciencia universal que considere en sí aquellos transcendentales. Y esta ciencia se denomina metafísica, lo que se dice a partir de “meta” que es “más allá de”, e “ycos”, “ciencia”; por así decirlo, ciencia transcendental, porque trata sobre los transcendentales.

*No parece esta prueba eficaz porque “ente” se dice primero sobre la sustancia, según el libro IV de la *Metafísica*. E igual para “uno”, si es un transcendental; mas si se habla de este solo en el género de la cantidad, como se trata abajo, en una cuestión sobre el libro IV, no se dice por igual de todo. Para la comprensión de esta afirmación busca en el libro X, entre las dificultades.

Respuesta: si “ente” se dijese en el mismo sentido, la prueba es evidente. Si esto no ocurre, sino se dice en primer lugar de algo, entonces en la ciencia sobre este algo se tratará lo relativo al ente como tal y no en otra ciencia sobre algo posterior. Y así, como primera, será una ciencia universal, no porque su sujeto es universal desde el punto de vista de la predicación¹ sino según el orden de la perfección.*

La segunda parte de la premisa menor se prueba así: los objetos cognoscibles dotados de mayor certeza son los principios y las causas, y en la medida en que son primeros poseen mayor certeza. Pues a partir de ellos depende toda certeza posterior. Mas esta ciencia trata de tales principios y causas como prueba el Filósofo, libro I, capítulo 2 de la *Metafísica*, por lo que la misma es sabiduría como se ve en el texto. Por lo tanto, así se ve de qué manera esta ciencia trata sobre los especulables en grado máximo. De lo que se sigue que sea la ciencia en grado máximo y de esta manera apetecida en grado máximo como primero se dedujo².

Desde lo dicho pueden sacarse tres causas de esta ciencia: final, formal y material. En lo que a la causa instrumental eficiente concierne no hay gran cosa que decir en tanto esta ciencia nos ha sido legada sin dificultad (se dice empero por Aristóteles). Mas la causa eficiente principal es Dios; al respecto se tiene el libro I, capítulo 3 de la *Metafísica*: “Solo Dios en grado máximo posee esta ciencia aunque no de modo exclusivo, porque no es por naturaleza envidioso”, pues la envidia no es compatible con la suma bondad. Por esta bondad Dios quiso compartir, al igual que otras perfecciones, esta ciencia con el hombre: “Toda verdad dicha por alguien, es dicha desde el Espíritu Santo”, como se ve en la *Glosa* que se hace al pasaje de *Corintios*: “nadie puede decir ‘Señor Jesús’ sino en el Espíritu Santo”. Y Agustín en la cuestión 134: “todo lo verdadero proviene de la primera verdad”. Y el Damasceno, capítulo 91: “Si de lo que está fuera” esto es, fuera de la Iglesia, “podríamos sacar algo provechoso, no hay que descartarlo, y acumulemos el oro

¹ Anotación interpolada: “porque así no se diferenciaría de la lógica”.

² La edición crítica incluye aquí un texto interpolado en el que se alude a Grosseteste.

auténtico y puro mas quede rechazado el contaminado. Adoptemos lo que mejor se ha dicho pero arrojemos a los perros lo relativo a dioses ridículos y fabulas extrañas; pues podremos poseer gran fortaleza desde aquello para esto último”.

Respecto a la causa final ha de saberse que el fin propio de esta ciencia es la operación según su hábito, a saber, la especulación de las esencias de las cosas y sobre todo respecto a las causas altísimas y las sustancias separadas; en esta especulación Aristóteles coloca la felicidad, según el libro X de la *Ética*. Mas las causas primeras y las sustancias separadas son fines extrínsecos a las que nuestro intelecto se une mediante el hábito de esta ciencia. Empero, no se ordena esta ciencia a otra como a su fin, sino las otras se ordenan a ella; por lo que no es útil para otra ciencia, según el Filósofo en el texto, pues “útil” se dice propiamente de lo “ordenado al fin”, aunque igual por el fin es más digna y noble que cualquier ciencia útil.

Respecto a la causa formal, ha de notarse que la causa formal de esta ciencia es el modo de proceder que en este caso (como en otros) es triple: por división, por definición y por unión.

Objeción: dices más adelante que toda ciencia define y demuestra por medio de lo esencial. Respuesta: lo concedo; mas lo propio de esta ciencia será demostrar por las causas y los atributos³ más universales, y según lo esencial en cada caso, no en sentido particular sino sustancial⁴.

³ Según la concepción de los medievales, modelada por los *Segundos Analíticos*, una ciencia tiene cuatro objetivos en su labor indagativa: 1- establecer que un atributo pertenece a una cosa; 2- establecer la razón de que un atributo pertenezca a una cosa; 3- establecer la existencia de una cosa; 4- establecer la esencia de una cosa (lo que la cosa es en sí). Para el primer caso, a partir de unos principios generales o axiomas se atribuye algo a un sujeto genérico y esto es lo expresado en la conclusión. Escoto habla de atributo (*passio*) como aquello que ha de estar necesariamente en el sujeto cuando este es considerado en sí mismo, y que el sujeto es la causa del atributo (*passio*). Según el contexto, un término igualmente adecuado para traducir *passio* es “afección”, o también “propiedad” pues Escoto habla además de *passio entis* en referencia a su doctrina de los transcendentales y, eventualmente, restringe el uso de *passio* a los atributos disyuntivos. Cf. *Quaestiones* VII, 18, 23; VII, 2, 33; *Ordinatio*, I, d. 3, 40-42.

⁴ Anotación interpolada: “Esto también es dudoso. Busca al respecto en el libro VIII de la *Metafísica*, entre las dificultades”.

Mas lo propio de esta ciencia es dividir y definir por lo esencial en sentido absoluto, y unir o demostrar por causas esenciales que son primeras y mejor conocidas en sentido absoluto, y principalmente por las causas altísimas.

Y de este modo la metafísica sería cognoscible por sí, aunque ni nosotros así la conocemos ni así la hemos recibido de Aristóteles⁵ porque, debido a la debilidad de nuestro intelecto, es a partir de lo sensible y de lo que es menos cognoscible en sí que llegamos al conocimiento de lo inmaterial, que por sí es más conocido, y de otros principios de conocimiento que serían aceptados en la metafísica.

*Cabe preguntar si cuál causa sea el sujeto en la ciencia. Parece que la efectiva, porque en el mismo género de la causa hay algo relativo a la potencia y respecto a su hábito (ejemplo: como el bien es el fin de la voluntad y la caridad), porque el hábito no cambia la razón del objeto de la potencia sino le da el modo de operación; mas el objeto inteligible parece la causa eficiente respecto a la potencia intelectual, puesto que es pasiva.

Mas parece que el fin sea el sujeto de esta ciencia puesto que el objeto de la voluntad es el fin, luego también lo es de la ciencia. Prueba de la consecuencia: lo que es fin de un fin, es también fin de lo que se ordena a este segundo fin; el acto de la voluntad es el fin del acto del intelecto. Del mismo modo, se tiende principalmente al conocimiento del sujeto, pues de otro modo serían muchas ciencias. Así también, cualquier cosa se denomina en relación al fin, y la ciencia en relación a su sujeto, luego, etc.

Mas parece que el sujeto tiene razón de causa formal respecto a la ciencia porque el sujeto confiere especie, unidad, orden y dignidad; mas esto corresponde a la forma.

Se dice en general que tiene razón de materia. Pero hay diferencia: porque se tiene un preconocimiento confuso del sujeto y luego un conocimiento diferenciado cuando se indaga sobre él; de la materia de ningún modo hay un preconocimiento confuso en acto, como hay un conocimiento de la materia que es sujeto de la ciencia natural. De modo similar, la ciencia tiene unidad, distinción y orden, además de necesidad desde el sujeto, mas no desde la materia.*

⁵ Anotación tachada: “busca si en todo el libro encontrarías una demostración metafísica *propter quid*”.

Respecto a la causa material ha de saberse que no hablamos sobre la materia de la ciencia “desde la cual”, puesto que tal materia no tendría accidentes (según el Filósofo en el libro VIII de la *Metafísica*, capítulo 5), ni de la materia “en la cual” (en efecto, ella es el alma, y esto según su potencia intelectual); sino hablamos de la materia “respecto a la cual” hay ciencia, que se dice, según algunos, el sujeto de la ciencia, o más propiamente objeto, como aquello sobre lo que hay virtud se dice propiamente el objeto de la virtud, no el sujeto⁶.

⁶ Hay variaciones en el uso de los términos “sujeto” y “objeto” por parte de Escoto, como ya lo ha mencionado Forlivesi. A pesar de que en este pasaje el Sutil muestra preferencia hacia el término “objeto”, a lo largo de las *Quaestiones* utiliza “objeto” en correlación con “hábito” y “potencia”, y “sujeto” para designar aquello sobre lo cual, principalmente, una ciencia trata. En la *Ordinatio*, por otra parte, “objeto” hace referencia a aquello sobre lo que versa la ciencia y “sujeto” queda restringido a aquello de lo cual se predicán atributos dentro de una ciencia. En efecto, “sujeto” posee un sentido gramatical: es aquello de lo que se habla y a lo que se atribuyen diversos predicados. Por ejemplo, “Dios es eterno”, “Dios es omnipotente”, etc., para el caso de la teología. Así, aunque los predicados sean numerosos, los mismos se ordenan al mismo sujeto y este alude a lo que sería el objeto de la ciencia. *Quaestiones*, VI, 1, 55-59; VI, 13, 124; VI, 4 10. *Ordinatio* Prol. p. 3, qq. 1-3, 174, 176, 189. Marco Forlivesi, “*Quae in hac Quaestione tradit Doctor videntur humanum ingenium superare*”, Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi y Trombetta *Confronting the nature of Metaphysics*”, *Quaestio*, 8, 2008, p. 4. William Frank - Allan Wolter, *Duns Scotus, Metaphysicians*, West Lafayette, Purdue University Press, 1995, p. 34.

Prologus. De nobilitate et causis scientiae metaphysicae

Omnes homines natura scire desiderant... (Met. 980a21).

In principio Metaphysicae, quam prae manibus habemus, praemittit Philosophus hanc propositionem, dignitatem et nobilitatem huius scientiae continentem, sicut patebit ex processu. Ad quod uidendum, primo propositio in se est declaranda, et secundo ad conclusionem intentam est applicanda.

Declaratur autem propositio illa dupliciter in genere, uidelicet a posteriori et a priori.

A posteriori declarat eam Philosophus in littera per signum quoddam, dicens: “Signum autem est sensuum dilectio; praeter enim utilitatem, propter se ipsos diliguntur”; quasi dicat: sensus naturaliter diliguntur, non solum in quantum utiles ad uitae sustentationem, sed in quantum cognoscitui.

Quod probat in littera per hoc quod ille sensus maxime diligitur naturaliter, qui maxime est cognoscituius, uidelicet uisus. Quem dicit maxime cognoscituum propter duo: propter cognitionis certitudinem et cognitorum multitudinem. Certitudo prouenit ex immaterialitate: quanto enim uirtus cognoscitiua est immaterialior, tanto est in cognoscendo certior. Plura etiam obiecta per hunc sensum cognoscuntur, quia omnia corpora, tam superiora quam inferiora, lucem uel colorem participant; non autem alias qualitates sensibiles, tangibiles scilicet et audibiles, et huiusmodi.

Est igitur uirtus huius probationis Aristotelis in hoc: si magis naturaliter diligimus sensus magis cognoscituios, non propter utilitatem uitae tantum, sed propter cognitionem, ergo scire magis naturaliter desideramus, quia haec cognitio nobilior est cognitione sensitua, et cognitio nostra sensitua ad hanc finaliter ordinatur.

Declaratur secundo propositio praeassumpta a quibusdam a priori siue a causa tripliciter:

Primo sic: omne imperfectum naturaliter appetit suam perfectionem, sicut haberi potest ex I Physicorum cap. ultimo; anima autem hominis de se imperfecta est secundum intellectiuam potentiam, cum sit uelut tabula nuda, in qua nihil depingitur,

secundum Philosophum III De anima; ergo naturaliter desiderat scire quod est perfectio eius secundum hanc potentiam.

Secundo declarant eam sic: unumquodque naturaliter appetit suam propriam operationem, ut graue moueri deorsum; propria autem operatio hominis est intelligere, quia per hoc ab aliis distinguitur.

Tertio sic: unumquodque naturaliter appetit coniungi suo principio; homo autem coniungitur substantiis separatis per intelligere, sicut probat Philosophus X Ethicorum cap. 10: quia in speculatione ueritatis maxime assimilamur substantiis separatis, et in hoc concludit beatitudinem nostram consistere; ergo homo naturaliter appetit scire.

Sed non uidetur quod istae tres probationes, eo modo quo ualent, multum distinguantur ab inuicem:

Quia sicut est duplex actus, primus et secundus, ut patet ex II De anima, ita est duplex perfectio, prima et secunda: prima est forma uel habitus, secunda est operatio; et unumquodque naturaliter appetit utramque perfectionem, cum operatio sit finis habitus. Haec ergo propositio “unumquodque naturaliter suam perfectionem appetit” concludit propositum tam de scientia, de qua processit prima ratio, quam de intelligere, de quo processit secunda. Nec uidetur esse aliqua necessitas secundae: quare operatio naturaliter appetitur nisi quia est perfectio?

Praeterea, sicut “potentia” dicitur aequiuoce de potentia essentiali quae est ad formam, et accidentali quae est ad operationem ut patet II De anima ita uidetur esse aequiuoce “desiderium” illud quod est ad formam et illud quod est ad operationem consequentem formam. Quia in primo non potest desiderans habere ex se desideratum sine actione alicuius extrinseci agentis; in secundo potest, amoto impedimento. Si igitur prima probatio et secunda concludant hanc propositionem esse ueram, tanquam distinctae probationes, sequitur quod in hac una propositione accipiatur “desiderium” aequiuoce.

Praeterea, tertia probatio non uidetur differre a secunda, quia homo non est natus coniungi suo principio nisi per operationem. Nec uidetur esse alia ratio desiderandi operationem et talem coniunctionem.

Ex his igitur tribus probationibus potest colligi una talis: “unumquodque naturaliter appetit suam perfectionem”, tam primam, quae est forma, quam secundam, quae est operatio propria, per quam etiam coniungitur suo principio. Ergo homo naturaliter appetit scientiam, quae est perfectio prima, et intelligere, quae est perfectio secunda, per quam coniungitur suo principio.

Et eodem desiderio uel saltem uniuoce dicto (sicut exponetur postea), appetitur scientia immediate et intelligere mediante scientia. Quod quidem desiderium correspondet potentiae essentiali, quia non habens formam est in potentia essentiali ad actum primum et secundum.

Eodem etiam desiderio essentiali potest appeti immediate operatio ut finis, et forma propter finem, quando neutrum habetur, uel saltem desiderio uniuoce dicto. Forte enim non est eadem uolitio entis ad finem et finis, ut utrumque est quod appetitur, sed tantummodo ut finis est quo aliud appetitur, sicut color et lux unica uisione non uidentur ut obiecta, sed unum “quo”, alterum “quod”.

Alio autem desiderio, et aequiuoce dicto, appetitur scientia immediate, et intelligere immediate loquendo de desiderio accidentali. Primum correspondet potentiae essentiali, secundum accidentali. Primum potest dici desiderium ad formam, secundum desiderium consequens formam.

De obiectionibus quibusdam contra hanc propositionem patebit in quaestionibus. Tantum de declaratione propositionis.

Nunc propositio ipsa ad propositum est applicanda, uidelicet ad ostendendum dignitatem et nobilitatem huius scientiae, sic: si omnes homines natura scire desiderant, ergo maxime scientiam maxime desiderabunt. Ita arguit Philosophus I huius cap. 2. Et ibidem subdit: “quae sit maxime scientia, illa scilicet quae est circa maxime scibilia”. Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter: uel quia primo omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri; uel quia sunt certissima cognoscibilia. Utroque autem modo considerat ista scientia maxime scibilia. Haec igitur est maxime scientia, et per consequens maxime desiderabilis.

Probatio minoris quantum ad utramque partem. Quoad primam sic: maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut ens in quantum ens, et quaecumque consequuntur ens in quantum ens. Dicit enim Auicenna I Metaphysicae cap. 5 quod

“ens et res imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se”. Et infra b: “quae priora sunt ad imaginandum per se ipsa sunt ea quae communia sunt omnibus, sicut res et ens et unum. Et ideo non potest manifestari aliquod horum per probationem, quae non sit circularis”. Haec autem communissima pertinent ad considerationem metaphysicae secundum Philosophum in IV huius in principio: “Est scientia quaedam quae speculatur ens in quantum ens, et quae huic insunt secundum se” etc.

Cuius necessitas ostendi potest sic: ex quo communissima primo intelliguntur ut probatum est per Auicennam, sequitur quod alia specialiora non possunt cognosci nisi illa communia prius cognoscantur. Et non potest istorum communium cognitio tradi in aliqua scientia particulari, quia qua ratione in una, eadem ratione in alia, (cum ens et unum dicantur aequaliter de omnibus, X huius), et ita idem multoties inutiliter repeteretur, igitur necesse est esse aliquam scientiam uniuersalem, quae per se consideret illa transcendentia. Et hanc scientiam uocamus metaphysicam, quae dicitur a “meta”, quod est “trans”, et “ycos” “scientia”, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus.

*Non uidetur ista probatio efficax, quia ens per prius dicitur de substantia, ex IV huius. Et unum similiter, si est transcendens; si autem est tantum in genere quantitatis, ut dicitur infra, quaestione quadam super IV, non sic aequaliter dicitur de omnibus. De intellectu illius propositionis require ibi in X, in dubitationibus.

Responsio: si ens aequaliter dicatur, est probatio euidens. Si etiam non aequaliter, sed primo de uno aliquo, igitur in scientia de illo primo tractabitur de his quae sunt entis secundum se, non in alia scientia de aliquo posteriore. Et ita ut prius, una erit scientia uniuersalis, non quia subiectum eius est uniuersale in praedicando⁷ sed secundum ordinem perfectionis.*

Secunda pars minoris probatur sic: certissima cognoscibilia sunt principia et causae, et tanto secundum se certiora quanto priora. Ex illis enim dependet tota certitudo posteriorum. Haec autem scientia considerat huiusmodi principia et causas, sicut probat Philosophus, I huius cap. 2, per hoc quod ipsa est sapientia, ut patet ibi in littera.

⁷ Adnotatio interpolata: “quia sic non differret a logica”.

Sic igitur patet qualiter haec scientia est circa maxime scibilia. Ex quo sequitur quod sit maxime scientia et ita maxime appetenda, sicut prius deductum est⁸.

Ex praedictis elici possunt tres causae huius scientiae: finalis, formalis et materialis.

De causa efficiente instrumentali non est magna cura, dummodo scientia sit bene tradita (dicitur autem fuisse Aristoteles). Efficiens autem principale Deus est, de quo habetur I huius cap. 3: “Scientiam istam solus Deus maxime habet, etsi non solus habeat, quia Deum non est natum inuidere”, quia inuidia non stat cum summa bonitate. Propter quam bonitatem uoluit Deus scientiam istam, sicut alias perfectiones, homini communicare: “Omne enim uerum a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto dicitur”, sicut habetur in Glossa ad Cor. super illud: Nemo potest dicere “Dominus Iesus”, nisi in Spiritu Sancto. Et Augustinus 83 Quaestionum quaestione 134: “Omne uerum est a prima ueritate uerum”. Et Damascenus cap. 91: “Si ab his qui foris sunt”, scilicet extra Ecclesiam, “utile quid fructificare possimus, non abiciendum est, purum et mundum aurum coaceruantes, contaminatum autem refutantes. Assumamus sermones optimos; deos autem derisibiles et fabulas alienas canibus proiciamus; plurimam enim ex ipsis aduersus ipsos fortitudinem possidere poterimus”.

De causa finali sciendum quod finis huius scientiae proprius est operatio secundum habitum istum, speculatio scilicet essentialium rerum et praecipue altissimarum causarum et substantiarum separatarum, in quarum speculatione posuit Aristoteles felicitatem, X Ethicorum. Finis autem extrinsecus sunt prima causa et substantiae separatae, quibus coniungitur intellectus noster mediante habitu huius scientiae. Non autem ordinatur haec scientia ad aliam tanquam ad finem, sed aliae ad ipsam; unde non est utilis ad aliam, secundum Philosophum in littera prout “utile” proprie dicitur “ordinatum ad finem” sed est qualibet scientia utili dignior et nobilior tanquam finis.

De causa formali notandum quod causa formalis huius est modus procedendi, qui hic (sicut in aliis) triplex est: diuisiuus, definitiuus et collectiuus.

*Contra: dicis infra quod omnis scientia definit et demonstrat per essentialia.

⁸ Sequitur textus interpolatus.

Responsio: concedo; sed proprium huius scientiae erit demonstrare per causas uniuersalissimas et passiones uniuersalissimas et per essentialia cuiuslibet, non in quantum haec sed in quantum substantialis⁹.*

Proprium autem est huius scientiae diuidere et definire per essentialia simpliciter, et colligere siue demonstrare per causas essentialia simpliciter priores et notiores, et maxime per altissimas causas.

Hoc modo esset metaphysica secundum se scibilis, non tamen sic eam scimus, nec sic inuenitur ab Aristotele tradita¹⁰, quia, propter impotentiam intellectus nostri, ex sensibilibus et minus notis secundum se deuenimus in cognitionem immaterialium, quae secundum se notiora sunt et tanquam principia cognoscendi alia in metaphysica essent accipienda.

*Quaeritur quae causa sit subiectum in scientia?

Quod effectiua, uidetur, quia in eodem genere causae est aliquid respectu potentiae et respectu habitus eius (exemplum: ut bonum est finis uoluntatis et caritatis), quia habitus non uariat rationem obiecti potentiae, sed dat modum operandi; sed obiectum intelligibile uidetur causa efficiens respectu potentiae intellectiuae, cum sit passiuua.

Quod autem sit finis respectu scientiae, uidetur, quoniam obiectum uoluntatis est finis; ergo et scientiae. Probatio consequentiae: quod est finis finis, est finis ordinati ad finem; actus uoluntatis est finis actus intellectus. Item, cognitio subiecti principaliter intenditur, alioquin esset scientia plures. Item, a fine denominatur unumquodque, et a subiecto scientia, ergo etc.

Quod autem habeat rationem causae formalis subiectum respectu scientiae, uidetur, quia subiectum tribuit speciem, unitatem, ordinem et dignitatem; haec autem conueniunt formae.

⁹ Sequitur adnotatio interpolata: “Hic tamen est dubium. Quare de hoc in VIII in dubitationibus”.

¹⁰ Sequitur adnotatio cancellata: “Quare si in toto libro inuenias unam demonstrationem metaphysicam propter quid”.

Quod autem habeat rationem materiae, communiter dicitur. Sed est differentia: quia subiectum confuse praecognoscitur, distincte quaeritur; materia nullo modo praecognoscitur in actu, sicut materia et subiectum in naturalibus. Similiter a subiecto habet scientia unitatem, distinctionem et ordinem, et necessitatem, non autem a materia.*

De causa materiali notandum quod non loquimur de materia scientiae “ex qua”, cum accidentia talem materiam non habeant (secundum Philosophum in VIII huius cap. 5), nec de materia “in qua” (illa est enim anima, et hoc secundum potentiam eius intellectiuam); sed loquimur de materia “circa quam” est scientia, quae dicitur a quibusdam subiectum scientiae, uel magis proprie obiectum, sicut et illud circa quod est uirtus dicitur obiectum uirtutis proprie, non subiectum.

Recibido 25/09/2016
Aceptado 12/12/2016

