

INFORME OLIVI SOBRE UNA TEORÍA ACERCA DE LAS RAZONES REALES ESENCIALES

En esta nota quisiera llamar la atención sobre algunos pasajes de una obra de Peire Jean Olieu (Olivi) que creo de interés para la investigación sobre Ramon Llull. Se trata, ante todo, del planteamiento de un interrogante. La teoría de la que da cuenta Olivi, y cuya paternidad deja en el anonimato, presenta notables resonancias lulianas. Sin embargo, resultaría temerario concluir que efectivamente Olivi se está refiriendo a Ramon Llull. El interrogante queda, pues, abierto, a fin de que un más amplio conocimiento del entorno teológico pueda aportar más datos. Este entorno teológico, en mi opinión, debería concretarse en el Sur de Francia. Esto conlleva una serie de dificultades evidentes, por lo que a la reconstrucción de textos y enseñanzas se refiere, que no hacen prever una rápida solución al interrogante planteado.

El interés “lulístico” de la lectura de estos pasajes de Olivi se basa en la necesidad de esclarecer el contexto en que Ramon Llull desarrolló su actividad. Olivi es, sin duda, uno de los exponentes más significativos de este entorno cultural, al desarrollar, en gran parte, su actividad en Montpellier, precisamente en los años en que Llull trabaja más intensamente en la creación de su Arte.¹

Baste recordar algunos datos de la biografía de Olivi.²

Nacido en Sérignan, cerca de Béziers, en 1247 o 1248, Olivi ingresó en el Orden franciscano en 1259/1260. Pasó a París, donde estudió algunos años, sin que llegara a obtener el grado de maestro, y tal vez ni siquiera el de bachiller. A pesar de ello, a mediados de los años 1270 se encuentra enseñando en Narbona o Montpellier, sin que se pueda precisar más exactamente.

Su regreso coincidió con la primera expansión fuerte de la corriente espiritual, que muy pronto encontró en él un propagandista entusiasta. La difusión de sus opiniones le acarrió ser sometido en 1278 a un primer examen y ver una de sus obras, probablemente de tema mariológico, condenada a la hoguera. Era sólo el principio de una serie de procesos a los que Olivi tuvo que hacer frente, hasta verse objeto de una condena en toda regla en 1283.

¹ En base a los datos de la *Vita coetanea*, los hechos más sobresalientes que cabe recordar serían: la presencia de Llull en Montpellier, para el examen de su obra de meditaciones «para todos los días del año», es decir el *Liber contemplationis*, en 1274-76; la redacción en Montpellier del *Ars demonstrativa*, de las obras de ella dependientes y su exposición «pública», ca. 1283; la redacción en Montpellier del *Ars inventiva veritatis*, en 1290. (Cf. *Vita Coetanea*, III- IV; *ROL* VIII, p. 282-3).

² Cf. Carter Partee, «Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study», *Franciscan Studies* 20 (1960), pp. 215-260; David Burr, *Olivi and Franciscan poverty. The origins of the Usus Pauper Controversy* (Philadelphia, 1989), 211 pp.; la extensa introducción de M. Bartoli, *La caduta di Gerusalemme. Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi* (Roma, 1991).

Olivi pudo presentar de nuevo su defensa en el capítulo general de los franciscanos, celebrado en Montpellier en 1287. A este capítulo, según los biógrafos, acudió Ramon Llull, que en los años anteriores había tenido ocasión de exponer su Arte en aquella ciudad.³ Para Olivi el capítulo de Montpellier fue muy provechoso. Sus explicaciones, en especial sobre el tema del *usus pauper*, debieron parecer suficientemente satisfactorias a sus hermanos de orden. El ministro general, Mateo de Aquasparta, lo designó como lector del *studium* del convento franciscano de Florencia, donde coincidió con Ubertino da Casale, Angelo Clareno y Conrado de Offida. Dos años después regresaba como lector de los conventos de Narbona y Montpellier, donde ejerció hasta 1298, fecha de su muerte en Narbona.

Según la declaración de un contemporáneo, después de recibir los últimos sacramentos, Olivi declaró que «totam scientiam suam recipisse a deo, Parisius hora 3a se fuisse illuminatum a domino Yesu Christo». Su sepulcro pronto se convirtió en meta de peregrinación y foco de irradiación del movimiento reformista. La fama de santidad, en que era considerado, se vio truncada por la severa condenación de sus doctrinas en 1318, que conllevó la quema de sus obras y la remoción de su cadáver.

1. Los escritos de Olivi

La implicación de Olivi en las discusiones sobre la pobreza y su proximidad a las teorías joaquimitas han determinado, en gran parte, la orientación de la investigación sobre su persona y sus escritos.⁴ En cambio, sus obras teológicas o exegéticas, e incluso gran parte de sus escritos espirituales, han merecido una atención mucho menor. Falta, en consecuencia, aquella parte de investigación que serviría para valorar en su justa medida el profundo conocimiento que tenía Olivi de las teorías teológicas y filosóficas de su tiempo, así como su aguda capacidad expositiva y argumentativa.

Prescindiendo de las preferencias de los historiadores, pueden apuntarse dos razones de peso que han llevado a esta situación. Una es el carácter fragmentario y disperso con que los textos más académicos de Olivi han llegado a la posteridad⁵. La otra radica en la misma concepción que tenía Olivi de su trabajo teológico.

Los escritos teológicos de Olivi consisten en un conjunto de *quaestiones* prácticamente independientes unas de otras. La serie más consistente es la formada por 118

³ Cf. A. Bonner, «Notes de Bibliografia i cronologia lul.lianes», *EL* (1980), pp. 72-86; A. Soler i Llopart, «El *Liber super psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars», *SL* 32 (1992), pp. 3-19.

⁴ En la extensa bibliografía oliveriana, los estudios dedicados a su filosofía y teología sistemática son escasos, prácticamente inexistente en los últimos 25 años. De forma más general, D. Flood hablaba de una «injusticia historiográfica» en la interpretación de Olivi: «Le projet franciscain de Pierre Olivi», *Etudes francisc.* 23 (1973), pp. 367-379.

⁵ Una panorámica inicial es ofrecida en Antonio Ciceri, «Pietro di Giovanni Olivi: censimento - inventario dei manoscritti», *Arch. franc. hist.* 90 (1997), pp. 3-83; Sylvain Piron, «Compléments à l'inventaire des manuscrits d'Olivi», *Ibid.* pp. 591-596.

cuestiones y es presentada como una *ordinatio* en vistas a comentar el segundo libro de las Sentencias.⁶ El resto no presenta ninguna organización, aunque pudiera considerarse material previo para ser ordenado y completado como comentario a los restantes libros de las Sentencias. Existen, además, otras cuestiones independientes (*quodlibeta*).

La tradición manuscrita de estos textos ha dado pie a una prolija discusión sobre si deben atribuirse a Olivi dos comentarios a las Sentencias (uno como *summa* y el otro como *quaestiones*), y sobre el carácter provisional de los textos no sometidos a ordenación.⁷ El dato verdaderamente relevante, sin embargo, es la práctica seguridad de que el material recogido en las cuestiones es el resultado de la actividad de Olivi durante los últimos 1270 y durante la década 1280, proponiendo la fecha de 1295 para la revisión final de aquellas cuestiones que fueron recogidas en la *ordinatio*. Esto nos autoriza a pensar que las tesis referidas por Olivi, como innovaciones recientes, fueron propagadas durante el periodo 1275-1295.

2. El trabajo teológico según Olivi

La segunda razón que mencionábamos era la concepción que Olivi abrigaba frente a la dedicación a la teología, o más exactamente a la ciencia teológica.

En las cuestiones de Olivi resulta sorprendente el espacio que se concede a la exposición de teorías filosóficas. Ahora bien, la inmensa mayoría de estas exposiciones son presentadas como opiniones que el autor dice no compartir, pero que cree útil someter a discusión. Un hecho que la mayoría de historiadores explica como recurso retórico, mediante el cual Olivi prevenía los más que posibles ataques a sus enseñanzas.⁸ Es una explicación que no resulta convincente y que contradice demasiado abiertamente las explícitas aclaraciones de Olivi, a no ser que se quiera que también éstas sean puramente retóricas. En el ámbito de los propósitos de esta nota, resultará útil especificar algo más las razones de estas afirmaciones.

El punto de partida es, sin duda, aquello que constituye el corazón de la vivencia espiritual de Olivi: la certeza de hallarse en el inicio de una nueva época en la historia de la salvación. En esta nueva edad los cristianos son conducidos por el Espíritu santo hacia una plena adhesión a Dios, que se manifiesta, a su vez, en una vida de perfección evangélica. Es un tiempo, también, de lucha apasionada para superar todas aquellas fuerzas antropocéntricas, tanto individuales como sociales, que pretenden gozar de alguna autonomía frente a la acción de Dios.

⁶ Petrus I. Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Ed. Bernardus Jansen, 3 vol. (Ad Claras Aquas, 1922-1926). A continuación citado como *Qq*.

⁷ Cf. por ejemplo, Bernardus Jansen, en *Qq*, Prolegomena, v. I, p. vii-viii; Joseph Koch, «Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi», *Rech. Théol. anc. méd.* 2 (1930), pp. 290-310; Valens Heynck, «Zur Datierung einiger Schriften des Petrus Johannis Olivi», *Franz. Studien* 46 (1964), pp. 335-364.

⁸ B. Jansen invitaba a entender en el estilo de Olivi «die pikante Schreibart des Franzosen». Cf. Bernhard Jansen, «Beiträge zur geschichtliche Entwicklung der *Distinctio formalis*», *Zeits. Kath. Theol.* 53 (1929), p. 520.

Esta vivencia espiritual se plasma en algunos conceptos teológicos fundamentales.⁹ En primer lugar, en un concepto de fe que se formula como reconocimiento de la primacía absoluta de Dios, como actitud debida (*debitum*) de la criatura hacia su creador, y que consiste en una adhesión incondicional, es decir, sin ninguna garantía necesaria por parte de la razón (lo que sería creer *inniti ratiōe*), actuada por la voluntad.

La adhesión de fe no se dirige a algo abstracto, sino que su objeto son los hechos concretos de la historia de la salvación. Y su vivencia se desarrolla en la contemplación. En la contemplación se alcanza la sabiduría que lleva a comprender las afirmaciones de fe, así como a reconocer en la creación y en la historia los signos de las perfecciones divinas y de la actuación de Dios.

A partir de ahí se comprende la visión de la teología que Olivi mantiene. La afirmación de que el objeto de la fe son los hechos singulares de la historia de la salvación, le impide seguir y participar en el esfuerzo de los teólogos de su siglo por adaptar la teología al concepto de ciencia de corte aristotélico. Unido a la ruptura introducida por la aparición de la nueva era, este planteamiento le induce a rechazar cualquier pretensión de verdad por parte de la filosofía antigua e incluso a reducir a mínimos su reconocimiento de la tradición.

En esta línea se inscribe el antiaristotelismo de Olivi, dirigido tanto contra el filósofo griego, como contra los teólogos cristianos que le siguen a pie juntillas.¹⁰ Olivi razona su postura con argumentos teológicos tradicionales (la deficiencia del *lumen naturalis* afectado por el pecado original¹¹) y, recordando el símil bíblico de la esclava Agar, se vuelve contra la autoridad que Aristóteles había alcanzado entre los teólogos de la época¹². Sin embargo, la

⁹ Cf. Ernst Stadter, «Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi O.F.M. (m.1298)», *Franz. Studien* 42 (1960), pp. 225-296; «Das Problem der Theologie bei Petrus Johannis Olivi, O.F.M. Auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen dargestellt», *Ibid.* 43 (1961), p. 113-170; «Die spiritualistische Geschichtstheologie als Voraussetzung für das Verständnis von fides und auctoritas bei Petrus Johannis Olivi», *Ibid.* 48 (1966), pp. 243-253.

¹⁰ Orazio Bettini, «Olivi di fronte ad Aristotele. Divergenze e consonanze nella dottrina dei due pensatori», *Studi Franc.* 55 (1958), pp. 176-197, apunta tres razones para el antiaristotelismo de Olivi: la educación recibida, su temperamento, el sentido espiritual de toda su especulación. Cf. además Johannes Schlagetter, «Die Auseinandersetzung zwischen griechischen und biblischen Menschenbild im franziskanischen Freiheitsverständnis des Petrus Johannis Olivi OFM (m. 1298)», *Wiss. und Weish.* 60 (1997), pp. 65-86. Para un enmarque más general, cf. Orlando Todisco, «Interpretazione francescana dell'Averroismo», *Misc. francesc.* 98 (1998), pp. 145-216.

¹¹ «Nec mirum si mundana philosophia talis est, quia auctores ejus tales fuerunt. Habuerunt enim aliquid de lumine naturalis intelligentiae, et ideo potuerunt aliquid veritatis scribere. Habuerunt tamen illud cum obtenebratione originalis culpae et actualis maculae, ex quo multum falsitatis habuerunt veritati immiscer», *De perlegendis Philosophorum libris*, 2. En: Ferdinandus Delorme, «Fr. Petri Joannis Olivi tractatus De perlegendis Philosophorum libris», *Antonianum* 16 (1941), pp. 31-44, p. 37.

¹² «Certus sum quod in talibus philosophicis aut in quibuscumque opinionibus humanis amore non inhaereo, nec pertinaciter illis insisto, nec eas secundum se velut res altas et magnas aestimo, quin potius vehementer detestor, quod Aristoteles paganus, et Averroes saracenus, et quidam alii infideles philosophi a

honestidad de su razonamiento no le impide conceder un valor propedéutico a la filosofía y a las ciencias en general.¹³ Su valoración es particularmente positiva respecto de la lógica,¹⁴ en cuyo ámbito, más concretamente en la *propositio*, apunta un vestigio de la Trinidad divina.¹⁵

Pero, la base fundamental, en que se apoya la reticencia de Olivi frente a la filosofía y a las ciencias, arranca de la definición de la contemplación y del lugar eminente que se le asigna en la vida de perfección cristiana, el camino que Olivi ha elegido personalmente. Es el tema al que se dedican las tres primeras de las *Quaestiones de perfectione evangelica*. Sin entrar en resumir lo ahí expuesto, merecen ser recordados algunos pocos puntos de importancia para lo que estamos tratando.

En la definición de Olivi, la contemplación es un estado unitivo del entendimiento y de la voluntad humana con Dios.¹⁶ Corresponde a la voluntad la primacía en el orden imperativo del acto libre que conduce a tal estado, por parte del hombre, aunque un acto del

quibusdam in tanta aestimatione et veneratione et in tanta auctoritate habentur, et praecipue in dictis et scriptis sacrae theologiae. Scio quidem quod Agar tractanda et domanda fuerat ut ancilla, non veneranda et excolenda ut domina; sed quia nunc apud plerosque res aliter se habet...», *Responsio fratris Petri Ioannis [Olivi] ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de suis Quaestionibus excerpta*. En: Damasus Laberge, «Fr. Petri Ioannis Olivi, O.F.M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285», *Arch. franc. hist.* 28 (1935), pp. 115-155, 374-407; 29 (1936), pp. 98-141, 365-395. El texto de la *Responsio* inicia en 28 (1935), p. 130; el pasaje citado se halla en p. 406. El Comentario al Apocalipsis hace también una explícita mención de las tesis averroísticas defendidas en París, cf. Marino Damiata, «Olivi inquieto: la cristianità dilacerata da catari, ortodossi e saraceni», *Studi franc.* 88 (1991), pp. 5-27, p. 23.

¹³ «... haec philosophia... perlegenda est transitorie seu cursorie utendo ea ut via», *De perlegendis...*, 3; ed. cit. p. 37.

¹⁴ «Sine eis [scientiis], et specialiter sine logica, nullus potest ad profundam Scripturae sacrae investigationem et intelligentiae plenitudinem venir», *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 3, ad 14. Ed. en: Aquilino Emmen - Feliciano Simoncioli, «La dottrina dell'Olivi sulla contemplazione, la vita attiva e mista», *Studi Franc.* 60 (1963), pp. 382-445; 61 (1964), pp. 108-167. El texto citado se halla en 61 (1964), p.157.

¹⁵ «Ne igitur praemissis divinatorum speculatio desit, volo te advertere quomodo etiam ipsis logicalibus et puerilibus rudimentis est impressum vestigium Creatoris et suae personalis ac beatissimae Trinitatis. Nam omnis propositio qua utitur logicus necessario constat ex tribus, scilicet ex subiecto et praedicato et ex eorum mutua compositione seu nexu», *Quaestiones logicales*, Epil. Ed. en: Stephen F. Brown, «Olivi "Quaestiones logicales"», *Traditio* 42 (1986), pp. 335-388, p. 383. El lector recordará, seguramente, que la imagen también es usada repetidas veces por Ramon Llull. Baste citar, a título de ejemplo, este texto: «unum est etiam argumentum ex duabus propositionibus et una conclusione procedente ab illis duabus, atque propositio una habet tria scilicet subiectum et praedicatum et utriusque debitam proportionem», *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, d. I, De figura theologiae IV (MOG III, vi, 42-43 (332-3)).

¹⁶ «Idcirco unio mentis nostrae ad Deum, quae a sanctis contemplatio dicitur, nihil aliud est, nisi intellectus nostri applicatio ad Deum; et Dei intellectualis perceptio et apprehensio, ipsiusque per amoris fervorem intima penetratio; fortisque et firma ad nostra intima eius attractio iugisque degustatio; ab amore magis amicitiae quam concupiscentiae imperata; ab intellectu fide purificato inchoata et tandem in amoris actu perfecte quietative consummata. Qui semper habet adiunctum secum sensum degustantem, qui gustus dicitur», *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 1, resp.; ed. cit. en nota 14, p. 417.

entendimiento sea previo a la decisión.¹⁷ La primacía de la voluntad, por otra parte, es algo que Olivi enseña a lo largo de todas sus obras y que le lleva a afirmar con rotundidad: «La voluntad es la suprema de todas las potencias del alma y su acto el supremo de todos los actos».¹⁸ Frente a la voluntad, le corresponde al entendimiento el papel de *instrumento*: «El entendimiento se comporta respecto de la voluntad como el instrumento al agente principal y como el sujeto pasivo y obediente respecto del imperante y eficiente».¹⁹ El alcance de la voluntad, además, amplifica de alguna manera el ámbito de conocimiento, especialmente por lo que atañe a Dios.²⁰

Consecuentemente, el estudio y la ciencia encuentran su sentido únicamente al servicio de la contemplación y de la oración. Con ello Olivi se refiere al estudio en el sentido más estricto y científico del término, a la «vehemente y asidua dedicación del entendimiento a lo científico e intelectual»,²¹ incluyendo, según diferentes grados, la filosofía, las matemáticas, la lógica o el derecho. Tampoco rehusa Olivi introducir el silogismo demostrativo en algún estadio de la contemplación.²²

La finalización del estudio en vistas a la contemplación no excluye su utilidad y aun necesidad en vistas a la predicación, a la pastoral o a la apologética.²³ El estudio, además, sobre todo para los principiantes, puede ser una ocupación que aleje de las cosas mundanas y

¹⁷ La ordenación de entendimiento y voluntad, la resume Olivi diciendo: «Oportet ut ipsa [voluntas] sit primum principium unionis mentis nostrae ad Deum, sive quae est per intellectum, sive quae est per voluntatem: ipsa enim est quae applicat et intellectum et voluntatem nostram Deo», *Ibid.*

¹⁸ «Ipsa [voluntas] enim est suprema omnium potentiarum animae, et eius actus supremus omnium actuum», *Ibid.*, q. 2, resp.; ed. c. p. 120.

¹⁹ «Intellectus se habet ad voluntatem sicut instrumentum ad principale agens, et sicut patiens et oboediens ad imperans et efficiens», *Ibid.*

²⁰ «Est enim de ratione beatitudinis plene habere summum bonum, et plene esse ei amicum. Certum est autem quod non solum per visionem habemus Deum et ei unimur, sed etiam per amorem. Attingimus enim per amorem in Deo aliquam rationem divinam, scilicet bonitatem in quantum bonitas, quam non attingimus per intellectum», *Ibid.*, p. 124.

²¹ «Singulariter autem accipitur [studium] pro vehementi et assidua applicatione intellectus ad scientialia et intellectualia», *Ibid.* p. 148.

²² «Notandum etiam quodomodo [syllogismus] demonstrativus magis spectat ad vitam contemplativam et ad ambitum sapientiae contemplativae... In certissimis vero contemplantium gestibus et intelligentiis est pax quae exsuperat omnem sensum, de qua in septem beatitudinibus a Christo dicitur ‘Beati pacifici’ etc. Ista enim beatitudo est de primo actu contemplationis, scilicet de munditia cordis qua videtur Deu», *Quaestiones logicales*, Epil.; ed. c. 386.

²³ «Quia tamen multipliciter [scientia] iuvat ad magnas perfectiones acquirendas et conservandas, nec opera sublimia praedicationis, regiminis animarum et defensionis fidei esse possunt sine ipsa, magis debet acquiri propter ista bona...», *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 3, ad 6; ed. c. p. 153.

ayude a ocupar el tiempo en cosas útiles.²⁴ Subraya también la importancia de un buen director de estudio, en particular cuando se trata de leer los autores paganos.²⁵

De todo ello se desprende, como consecuencia, un criterio bastante claro, a la hora de prestar atención a las especulaciones de los filósofos y de los teólogos: la *utilitas fidei*. Si en algo merecen ser apreciadas las distintas teorías avanzadas para explicar las verdades teológicas, es su buena intención, su esfuerzo en aportar algo consistente a la *defensio* y a la *explicatio* de la fe. Esta es la explícita posición que adopta Olivi.²⁶

De hecho, en las obras teológicas de Olivi sorprende el espacio dedicado a presentar con amplios detalles la variedad de estas teorías. Ahora bien, en su práctica totalidad, son presentadas sin que el autor decida a favor de una o de otra, con un recurso constante al *quidam* anónimo. Este comportamiento ha dado pie a una interpretación generalizada entre los historiadores. Se repite con frecuencia que se trata de una estratagema retórica para evitar que los inquisidores de Olivi puedan ir encontrando nuevos argumentos para atacarle.

En mi opinión esta explicación no se adecua a las líneas fundamentales de la posición de Olivi que hemos detallado. En efecto, la decisión a favor de una u otra teoría sólo tiene sentido en el presupuesto de que la comprensión de la verdad necesite de estas teorías. Lo que implica, a su vez, reconocer como válidas en sí mismas las fuentes (racionales, filosóficas, humanas) que dan consistencia a la verdad de tales teorías. Y esto es algo que, a mi entender, resulta del todo incompatible con la postura explícita de Olivi. Incluso podría decirse que Olivi no está nada seguro de que estas teorías contribuyan efectivamente a la *defensio* y *explicatio* de la fe. Olivi les presta alguna atención por respeto a la buena intención de sus autores, como testimonio, podemos decir, de la sinceridad de su fe.

Olivi explica claramente su postura en el escrito de 1285 a los teólogos de la universidad de París, a los que, de paso, no duda en reprochar la petulancia de publicar una carta «sellada con toda solemnidad con siete sellos colgantes» contra sus opiniones, sin haberlo llamado siquiera a declarar. En el escrito Olivi se refiere, en concreto, a los textos que sirvieron de base para sus acusadores. Se trata, dice, de «ejercicios» personales y publicados sin su autorización,²⁷ que, en lo que toca a la filosofía, representan algo de lo que está dispuesto a prescindir de muy buena gana.²⁸ Al exponerlas, sin determinarse por una en

²⁴ «Optimum est valde, et expediens, in studio pro tempore occupari, saltem illis qui in aliis se nesciunt vel non possunt», *Ibid.*, q. 3, resp.; ed. c. p. 150.

²⁵ «Studere [in libris paganorum] autem cum tali aestimatione et credulitate, et ante fidei instructionem, maxime per se et sine fideli direttore, est valde periculosum», *Ibid.* q. 3 ad 15; ed. c. p. 157.

²⁶ Veáse en nn. 37 y 38 lo que dice, refiriéndose a la teoría que es el objeto central de esta nota.

²⁷ «De quibusdam scriptitationibus seu quaestiunculis meis, quas ad exercitationem aliqualis intelligentiae mihi datae secrete conscripseram, quae per fratres praeter meam intentionem, immo contra meam voluntatem expressam, sunt publicatae, quaedam sunt per vos vel aliquos vestrum excepta, et in uno rotulo recollecta», *Responsio...*; ed. c. p. 132.

²⁸ «De his quae erant philosophica, fidem nostram non contingentia, nullam vim feci, sed ea simpliciter et absolute subieci iudicio vestro pro eo quod eorum assertiones, et praecipue pertinaces, ego in parte detestor, et

concreto, continúa, y extenderse en alguna de ellas, pretende presentar alternativas posibles también útiles «para explicar la fe y defenderla», movido siempre por el «celo de la fe católica y de la iglesia romana»,²⁹ «madre y maestra de todas las iglesias».³⁰

Todo ello no implica, evidentemente, que sea del todo imposible conocer cual era la opinión de Olivi en determinados temas. Sus ideas fundamentales, también las mencionadas antes, implican unos determinados presupuestos antropológicos y metafísicos, especialmente visibles cuando se intenta compaginar aquellas ideas con las opiniones comunes de la teología y de la filosofía de su tiempo. Pero, todo esto no impide la exigencia de ser respetuosos con el texto y leer como ajeno aquello que Olivi expone como ajeno.

3. Las *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*

Una de las escasas obras teológicas de Olivi que han sido editadas, son las ya mencionadas *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*.³¹

En sus 118 cuestiones, la obra presenta una arquitectura muy bien trabada. Se trata en realidad de un comentario *per modum quaestionum* al libro de las Sentencias.

Aparte de la unidad formal que deriva del carácter de comentario, el conjunto de cuestiones tienen un punto de fuerza en la definición del acto humano. Con todas las consideraciones que el conjunto de la teología impone, Olivi quiere dejar claro que es de su misma substancia que le viene al hombre el poder actuar sus potencias, con una causalidad que es anterior a cualquier otra causalidad exterior, si cabe la posibilidad de que se pueda hablar de causalidad exterior en modo alguno. En este orden corresponde a la voluntad el primado de acción. Y no resultaría excesivo considerar que es precisamente hacia el tema de la voluntad libre hacia donde Olivi conduce en último término su reflexión.³² Lo hace, además, dejándose guiar de una atención continua a la experiencia psicológica, que en algunos momentos raya en el entusiasmo: «cum quis sentit se scire et videre et amare, ipse sentit tunc identitatem et, ut sic loquar, suitatem sui ipsius, in quantum cognitum et in quantum suppositum activum, ad se ipsum hoc convertentem et sentientem».³³ El fin último que se pretende no es la fundamentación de una ética autónoma, sino más bien lo contrario.

in parte, plusquam a plerisque credatur, negligo et parvipendo, sicut satis potest patere ex modo quem tenui in huiusmodi philosophica recitando», *Ibid.* p. 134.

²⁹ *Ibid.* p. 405.

³⁰ *Ibid.* p. 131.

³¹ Ver n. 6. Sobre la fecha de redacción, además de lo ya mencionado, cf. *Qq*, Descriptio codicum - ratio editionis, v. III, p. xiii-xviii.

³² Para una visión extremadamente sugerente de los temas relacionados con esta cuestión, cf. Michael Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics* (Leiden, 1996), 273 pp., en especial pp. 85-97 y 103-143.

³³ *Qq* q. 74 ; III, p. 126.

Es la capacidad de la voluntad libre del hombre lo que hace posible que éste se decida por la virtud como imperativo del solo reconocimiento de Dios.³⁴

Las extensas cuestiones 72-74 representan el núcleo de esta investigación, hallando en las cuestiones sobre los vicios (qq. 90-109) su vertiente práctica. La reflexión va precedida y fundada por un estudio antropológico, con especial atención a las potencias del alma (qq. 54-89). El hombre, junto con el ángel (qq. 32-48), forman parte de la realidad creada, siendo necesario, por tanto, introducir su estudio con una investigación metafísica sobre la constitución del ser creado (qq. 1-31).

Los pasajes que vamos a estudiar se hallan situados en esta última parte mencionada. Las cuestiones, que la forman, se distribuyen en cuatro grupos. El texto nos ofrece un título para cada uno de ellos. Así, el primero interroga «acerca del acto de la creación o creabilidad» (qq. 1-6); el segundo inquiere «las razones generales del ente y del *esse* creados» (qq. 7-15); la tercera introduce cuestiones «acerca de la esencia de las sustancias creadas y de sus principios intrínsecos y constitutivos» (qq. 16-22); finalmente, el cuarto grupo está formado por cuestiones «acerca de las propiedades generales de los agentes o de las acciones y de los movimientos» (qq. 23-31).

Centramos nuestra atención en la cuestión 7, cuya formulación completa dice: «En primer lugar, se pregunta si en algún ente se dan diversas razones reales que no tengan ninguna diferencia real entre sí».³⁵

La cuestión se propone establecer un horizonte a la discusión posterior de temas como la diferencia entre *esse* y *essentia* (q. 8), la duración y la sucesión (qq. 9-11), la individuación (q. 12) o los transcendentales del ser (q. 14). De la lectura de estas cuestiones puede deducirse que la afirmación de la distinción de razones es la propuesta que se avanza como horizonte explicativo común. Al mismo tiempo, las reiteradas cautelas con que Olivi se refiere a esta tesis, deben ser tenidas en cuenta para no atribuirle, sin más, una total aceptación de esta doctrina

4. El “informe Olivi”

³⁴ Hablando de las ayudas que puedan recibirse de la ley natural, Olivi concluye: «Quo quidem modo nihil reale addunt super actus et habitus mentis et super exemplaritate sapientiae et iustitiae increatae et super recto et debito ordine nostri ad agenda», *Qq* q. 82; III, p. 178. La actuación *debito ordine* resume, de alguna manera, la entera actitud de quien asume su lugar en la historia de la salvación, encerrando en el concepto de *ordo* todos los aspectos de la vida del hombre: «Ordo autem dicit ordinatam collocationem entis respectu sui et ceterorum, id est, congruentem sibi et ceteris, dicit etiam ordinatam habitudinem sui ad se et ad cetera et specialiter ad Deum, dicit etiam congruum ordinem partium rei ad invicem», *Qq* q. 104; III, p. 245.

³⁵ El tema de la cuestión resulta de gran importancia para la historia de la filosofía y su texto ha sido analizado con cierto detenimiento: Bernhard Jansen, «Beiträge zur geschichtliche Entwicklung der Distinctio formalis», *Zeits. Kath. Theol.* 53 (1929), pp. 317-344, 517-544, en particular pp. 517-525; Walter Hoeres, «Der Unterschied von Wesenheit und Individuation bei Olivi», *Scholastik* 38 (1963), pp. 54-61.

El esquema formal de la cuestión sigue el clásico en este género expositivo. Es decir, a la formulación del tema siguen los argumentos contrarios a la opinión del autor, viene a continuación el cuerpo de la respuesta y se cierra con la refutación de los argumentos antepuestos. En el caso de la cuestión 7, sin embargo, el esquema cubre un procedimiento bastante singular. La segunda parte, la respuesta del autor, es suplantada por la exposición de una opinión que el autor declara no compartir. A partir de ahí Olivi anida, de hecho, el esquema de una nueva cuestión. En efecto, después de enunciar la tesis que serviría de respuesta, reproduce con cierta extensión siete argumentos en contra. Sin más discusión ni pronunciamiento por parte suya, añade las soluciones que la tesis propuesta aporta a los argumentos en contra, resumidos al principio de la cuestión. Al proceder así, Olivi parece dar a entender que la evaluación de la tesis, frente a los argumentos específicos en contra de ella, debería deducirse de la mostrada capacidad de la tesis en refutar los argumentos en contra generales.

Presentación de la teoría

Como queda dicho, en el lugar de su resolución de la tesis en discusión, Olivi inicia directamente con la mención de la teoría ajena, siguiendo con unas palabras que insisten en su carácter de hipótesis:

«Sobre esta cuestión existe la elucubración, más que opinión, de algunos que, en vista a las diferentes maneras de defender la fe y a causa de las sutiles precisiones que envuelven sus artículos, en las dificultades más señaladas se dieron en elucubrar diversos procedimientos, aunque sin caer en afirmaciones temerarias».³⁶

Que Olivi sentía algún aprecio por esta teoría, o elucubración, se deja ver en seguida en una doble dirección. Primero, al ponderar su fecundidad, señalando que sus explicaciones pueden resultar relevantes nada menos que en 31 temas, que Olivi cuida de listar, dividiéndolos en tres apartados: Dios, criaturas y acciones de Dios.³⁷ En esta lista encontramos cuestiones acerca de las ideas divinas, de los atributos divinos, la trinidad de personas, las propiedades de los entes, la unidad y pluralidad de formas, el movimiento, las potencias del alma, los actos del entendimiento, los hábitos virtuosos, la creación, la transubstanciación, los sacramentos, temas jurídicos o temas del campo de la lógica.

No se trata de una lista más o menos inventada. Olivi se refiere a ellos como lugares en los que ha mencionado la teoría y donde el lector puede acudir para conocer mejor las explicaciones que ella proporciona. Siempre, por supuesto, manteniendo una prudente reserva frente a ella:

³⁶ «Ad quaestionem istam fuit quorundam excogitatio potius quam opinio qui, propter varios modos defensionum fidei et subtilitatum circumstantium articulos eius, varios modos in arduis difficultatibus absque assertione temeraria consueverunt excogitare», *Qq* q. 7; I, p. 134.

³⁷ *Ibid.* p. 135-137.

«Quien quiera conocer con más amplitud este procedimiento, que se dirija en especial a todos los temas reseñados. En cada uno de ellos estudié o mencioné algo de esta teoría de modo disperso. Aunque en ninguno de estos pasajes suscriba o me incline a suscribir esta teoría, sino que tan sólo doy pie para considerar si este procedimiento puede ser de alguna utilidad para la defensa y para la explicación de las sutilidades de nuestra fe, no estará de más referir algunas pruebas que parecen hablar a su favor.³⁸

La detallada invitación de Olivi deja bien a las claras que, en su opinión, la tesis puede resultar provechosa. Es, tal vez, la necesidad de profundizar en sus líneas centrales o de resolver objeciones aún abiertas, o simplemente su intención de no obligarse a ninguna tesis filosófica, lo que le hace suspender su juicio y dejar al lector libertad de elección: «Que cada cual elija lo que le parezca de más utilidad para la fe».³⁹

El enunciado de la teoría

Dijimos que Olivi no expone la teoría a estudio. Se limita a su enunciado y a la definición de su tema central: las razones reales. Estos son sus términos:

«Afirmaban que no sólo en Dios, sino también en las cosas creadas se dan muchas razones reales sin diferencia alguna».⁴⁰

Estas pocas palabras ponen ya de manifiesto toda la profundidad de la cuestión. Nos hallamos ante una explicación del ser de las cosas creadas, pero en una estrecha dependencia de lo que se habrá afirmado respecto de Dios. Según esto, la constitución del ser creado debe aparecer a la luz de lo mantenido respecto de Dios, en la extensión más amplia posible. Y como nos revelará la discusión posterior, el límite es la afirmación de las propiedades personales en Dios.

De momento, en su breve aclaración, Olivi se limita a definir el concepto de razones reales. Primero, describiendo las «razones que se basan simplemente en los modos de conocimiento».⁴¹ Después, describe el término de “razones reales” y da algunos ejemplos:

³⁸ «Idcirco qui vult istum modum plenius videre, oportet eum in speciali attendere ad omnes materias praedictas; unde et ego sparsim in qualibet istarum materiarum aliquid de isto modo tetigi seu recitavi. Et quamvis in nullo praedictorum locorum ipsum asseram aut asserere intendam, sed solum occasionem dare animadvertendi an iste modus possit aliquid valere ad defensionem et explicationem subtilitatum nostre fidei: non est tamen inutile recitare aliquas ratiunculas quae videntur facere pro ipso», *Ibid.* I, p. 137.

³⁹ «Quilibet igitur eligat quod sibi utilius pro fide videtur», *Ibid.* I, p. 146.

⁴⁰ «Dicebant quod non solum in Deo, sed etiam in rebus creatis videntur esse plures rationes reales absque omni differentia», *Ibid.* I, p. 134.

⁴¹ «Vocant autem rationem realem ad differentiam rationum quae in solis modis intelligendi consistunt, sicut est ratio universalitatis quam intellectus attribuit naturis rerum absque earum individuatione apprehensis et sicut sunt relationes secundum dici quae in neutro extremorum aut saltem in altero eorum nihil ponunt, ut laudari et amari passive accepta nihil ponunt in ipso laudato et amato», *Ibid.* I, p. 134s.

«A diferencia de éstas, llaman razones reales a aquellas cuya verdad se da plenamente en la cosa, de forma que se atribuyen a las cosas no según el modo diverso de conocimiento, sino más bien por su naturaleza misma y por su verdad real. Es el caso, por ejemplo, del (ser) racional que tiene la razón de ente y la razón de forma, y la razón de tal forma, por la que se distingue del irracional, y tiene en sí la razón de verdadero y de bueno, y la razón de parte. Todas estas razones le competen esencialmente y quedan naturalmente constituidas en su mismo ser».⁴²

A este enunciado siguen de inmediato los párrafos, ya mencionados, sobre las cuestiones en que puede ser útil recurrir a esta teoría.

A continuación, Olivi pasa a exponer con notable amplitud siete argumentos en contra de la teoría. Sus fundamentos básicos pueden resumirse así:

1. La necesaria inclusión de todas las razones en un mismo acto creador. La multiplicidad de razones, por el contrario, supondría que en el origen de las cosas podrían darse por separado tales razones, en contra de lo que enseña la evidencia.

2. La simplicidad de su mutua implicación. La diversidad, por contra, exigiría que las razones se unieran por composición, presentando un elemento común y otro diverso, que a su vez remitiría a una anterior composición.

3. La indeterminación de su universalidad. Ahora bien, si se entiende la diversidad de razones como diversidad de esencias, debería afirmarse la realidad de cada una de ellas como universal. Se debería hablar de «una primera forma y una primera substancia común», «una esencia de cantidad», etc.

4. La contigüidad natural de las razones. La afirmación de su diversidad esencial, por el contrario, exigiría la afirmación de una relación mutua en términos de causalidad.

5. La constitución finita de las cosas. La diversidad esencial de razones implicaría que cada una de ellas fuera constituida como esencia a partir de otras razones diversas, y así al infinito. Extremo especialmente grave por lo que se refiere a la relación, puesto que el término de relación debería retrotraerse al infinito.

6. Por su mutua relación de inteligibilidad. La afirmación de la diversidad contradice el hecho evidente de que la aprehensión de una razón supone inseparablemente la aprehensión de las otras de una forma parcial, pero consubstancial.

7. Por la dudosa fecundidad de la teoría. Junto a las anteriores objeciones generales deberán tenerse en cuenta aquellas que surgen en los diferentes temas a los que se quiere

⁴² «Ad differentiam igitur istarum vocant rationes reales illas quarum veritas plenarie est in re, ita quod ex modo intelligendi vario non attribuuntur rebus, sed potius ex ipsa natura et veritate reali, ut verbi gratia rationale habet rationem entis et rationem formae et rationem talis formae per quam differt ab irrationali et habet in se rationem veri et boni et rationem partis; et omnes hae rationes essentialiter sibi competunt et in ipso esse naturaliter consistunt», *Ibid.* I, p. 135.

aplicar la teoría. «Quien quiera estudiarlas, que repase lo que expuse en cada materia en especial», dice Olivi.

Las siete objeciones presentadas parecen girar en torno a un único presupuesto: la afirmación de la diversidad real de razones es sinónimo de la afirmación de estas razones como esencias diversas. Si las razones no fueran esencias, la teoría carecería de sentido. Y si se afirma que las razones son esencias diversas, muchos principios fundamentales de la metafísica se vienen abajo.

La defensa de la teoría debería deshacer este presupuesto de sus objetores. En la cuestión que analizamos, esta explicación no tiene lugar. El texto continua resumiendo las soluciones que la teoría de la diversidad de razones reales puede presentar a los argumentos iniciales en contra de la tesis. Sin embargo, en la respuesta se esconde un argumento fundamental que contribuye a hacer luz sobre los términos exactos en que se formula la teoría.

Dicho argumento toma cuerpo a través de tres momentos de la exposición de las respuestas.

La respuesta al primer argumento en contra de la tesis constituye una llamada a entender la teoría de la diversidad de razones reales a partir de las afirmaciones que se hacen sobre Dios.

«A lo dicho en primer lugar, [los defensores de la teoría] afirman que, de la misma forma como en Dios se da una diversidad de razones, sin que se de su pluralidad o que se deban entender como plurales, lo mismo debe afirmarse en la tesis propuesta. Por tanto, no debe afirmarse que la distinción y diversidad de tales razones se de realmente en las cosas mismas, sino solamente [que se dan] tales razones o su verdad».⁴³

La respuesta a la tercera objeción aclara en que sentido las razones expresan la esencia de la cosa. «Cada una de ellas - dicen - expresa la misma esencia, no en toda la extensión de la esencia, sino en cuanto la esencia contiene esta o aquella razón».⁴⁴ Por eso, con las razones reales no se afirma en realidad la diversidad en la esencia, sino que se viene únicamente a afirmar una «equivalencia» de las diversas razones respecto de la esencia. Es un recurso, por otra parte, que se muestra fructífero en cuanto a la exposición y argumentación de los diversos temas.⁴⁵

⁴³ «Ad primum enim dicunt quod sicut in Deo est veritas plurium rationum, non tamen est ibi pluralitas earum seu non sunt ibi sub pluralitate, sic est in proposito; unde non debet dici quod distinctio et diversitas huiusmodi rationum sit realiter in ipsis rebus, sed solum ipsae rationes seu veritas earum», *Ibid.* I, pp. 142-3.

⁴⁴ «Ad tertium dicunt quod istae rationes in quantum tales dicunt aliquid, quia unaquaqueque dicit eandem essentiam, non tamen secundum totam plenitudinem essentiae, sed solum secundum quod est contentiva huius vel illius rationis», *Ibid.* p. 143.

⁴⁵ «... respondent quod verum esset, si per nomen diversitatis intenderent significare diversitatem realem, nunc autem per hoc non intendunt significare nisi solum aequivalentiam seu praevalentiam diversitatis

El sexto argumento en contra mencionó explícitamente que la afirmación de la tesis en las criaturas incluiría su equiparación con Dios.⁴⁶ Consecuentemente, la respuesta precisa con cierta amplitud los términos de la comparación:

«Al sexto argumento responden que la criatura conviene con el creador en múltiples aspectos, sin que por ello la criatura se adecue con el creador, incluso en aquellos en que conviene con Dios. La criatura conviene con el creador en la entidad, la verdad, la bondad y similares; ahora bien, al carecer de una entidad simple, infinita, imparticipada, independiente e invariable, más que de equivalencia, debe hablarse de analogación. Lo mismo sucede en el presente caso, donde por dos razones puede mostrarse que, aunque se da conveniencia con Dios, no por ello se da una equivalencia. En primer lugar, porque aquellas razones, tal como se dan en la criatura, van acompañadas de condiciones defectivas, que no se dan sino en las criaturas, como es el hecho de ser aniquilables y de ser hechas de la nada, y ser finitas, sin que, por tanto, se pueda constituir algo infinito a partir de ellas. Lo mismo vale para otras condiciones defectivas.

En segundo lugar, [no se da una adecuación] porque las razones que en la criatura pueden ser las mismas [que en Dios], no son tales que por sí mismas puedan existir en acto, puesto que por sí mismas, sin las restantes razones, no suponen una entidad suficientemente actual como para que puedan existir en acto sin las otras. Consideradas en su conjunto, [las razones] no suponen si no una íntegra actualidad necesaria de la esencia de la criatura para que pueda existir en acto. En Dios, sin embargo, además de eso, se da la realidad de unas perfecciones nobilísimas y actualísimas, como son la sabiduría perfectísima y el entendimiento, la voluntad perfectísima y el amor, así como las propiedades personales perfectísimas, siendo en él, con todo, una misma cosa».⁴⁷

realis; intendunt etiam per hoc significare quod una ratio non significat essentiam totaliter, unde ipsa secundum quod significatur per unam, non significatur per aliam; et hoc solum volumus (*sic*) significare per modum diversitatis, quia per hoc ita pariunt diversos intellectus et diversas consequentias sicut si essent realiter diversae», *Ibid.*

⁴⁶ «Si essentia creata potest habere realiter plures rationes absque omni differentia, aequabitur in hoc simplicitati et unitati divinae essentiae, cum hoc videatur solius divinae essentiae proprium», *Ibid.* p. 134.

⁴⁷ «Ad sextum dicunt quod in multis convenit creatura cum creatore, et tamen non propter hoc aequatur ipsa creatori, etiam in iis in quibus convenit cum Deo. Convenit enim ipsa cum creatore in entitate, veritate, bonitate et consimilibus; quia tamen non habet entitatem simplicem et infinitam et imparticipatam et independentem et invariabilem, non aequatur ei sed potius analogatur. Sic autem est in proposito; duplici enim ex causa potest patere quod licet in hoc conveniat cum Deo, non tamen in hoc ei aequatur: primo, quia huiusmodi rationes, prout sunt in creatura, habent condiciones defectivas et tales quae non possunt competere nisi creaturae, sunt enim annihilabiles et de nihilo factae et sunt finitae; et sic de aliis conditionibus defectivis.

En estas respuestas, transmitidas por Olivi, aparte de la oscuridad de las últimas palabras, se apunta el tema de mayor interés para nuestra lectura: la conexión de la pluralidad de razones no sólo con el hecho general de la similitud de las criaturas con el creador, sino con una referencia directa a la trinidad en Dios. Antes de ampliar este tema, podemos resumir la información que nos transmite Olivi en su cuestión séptima.

En síntesis, Olivi nos informa de la existencia de cierto número de teólogos que ven en la tesis de la pluralidad de razones reales un instrumento útil para la explicación de una considerable cantidad de cuestiones teológicas. La información de Olivi se centra, a continuación, en los argumentos de los adversarios de esta teoría, basados principalmente en la afirmación de que la pluralidad de razones conlleva la pluralidad de esencias. En tercer lugar, Olivi resume los argumentos con que los sostenedores de la teoría resuelven las objeciones generales contra la tesis (pero, sin darnos a conocer las respuestas a sus objetores). Como importante legitimación de la teoría, parece apuntar una razón teológica de relieve: con la teoría propuesta, la consideración de la constitución del ser creado resulta más claramente determinada por la definición de Dios.

En referencia a este último tema, cabe retener dos puntos. En primer lugar, como términos de comparación, es decir “razones” en las criaturas y en Dios, se mencionan «entidad, verdad, bondad y similares». En segundo lugar, la razón principal de la no «ecuación» es la condición defectiva de las razones en las criaturas, derivada del hecho de que éstas fueron creadas de la nada.

Imagen de la Trinidad

La propuesta distinción de razones reales se muestra fructífera en un momento posiblemente más crucial para la teología de Olivi: la fundamentación del carácter dinámico del ser. También ahí, en una cuestión del todo innovadora, la referencia a la Trinidad avala la legitimidad del intento explicativo.

El tema es introducido en la cuestión novena, al preguntarse si el ser de las cosas creadas es sucesivo⁴⁸. En el título mismo se advierte que la intención de la cuestión se refiere en particular a los seres espirituales. La primera respuesta establece una distinción entre las cosas que no son susceptibles de movimiento, para las que se afirma la simultaneidad de todo el ser a lo largo de su duración, y las que se hallan sometidas al movimiento, en cuyo caso se debe considerar el ser como sometido a la temporalidad innovativa de la sucesión.

Secundo, quia rationes illae quae in creatura possunt esse idem non sunt tales quae per se possint esse in actu, non enim per se sine aliis rationibus dicunt entitatem sufficienter actuaalem ad hoc ut per se sine aliis possint actu existere; unde omnes insimul acceptae non dicunt plus quam unam integram actualitatem necessariam essentiae creaturae ad hoc ut possit existere actu; in Deo autem est ultra hoc dare veritatem quarundam nobilissimarum et actualissimarum perfectionum, ut est perfectissima sapientia et intellectus et perfectissima voluntas et amor et ut sunt perfectissimae proprietates personales, et tamen istae sunt in eo omnino idipsum», *Ibid.* pp. 144-145.

⁴⁸ Ed. c. pp. 159-187.

Otros, en cambio, y por cierto «no menos católicos», afirman «que el ser de todas las cosas creadas es sucesivo o sometido a la sucesión». Ahora bien, de entre los seres creados, en unos la sucesión se da manteniendo la integridad del ser en cada momento sucesivo, mientras en otros hay que hablar de la presencia de «partes del ser» diferentes en los diferentes momentos.

Olivi juzga que debe aceptarse esta explicación, en especial si se quiere alcanzar una adecuada comprensión de los seres considerados eviternos. Argumenta su opción con el análisis de la duración de estos seres desde diversos aspectos: la posibilidad de su creación no simultánea, su dependencia de Dios, sus operaciones intelectuales...⁴⁹

En los argumentos aparece un concepto, que después es ampliado en la parte de respuestas a las objeciones que abrieron la cuestión, el de *iteratio*. Con este término Olivi quiere expresar el aspecto de diversidad que debe afirmarse aun cuando se trata de un ser que permanece invariado a lo largo de su duración.⁵⁰ Se trata, por tanto, de romper la ecuación diversidad-variación. O, lo que es lo mismo, se debe poder afirmar una diversidad en la inmutabilidad. Para hacerlo, Olivi cambia el plano de consideración, retrotrayendo la causa de la variación a la consideración del ser en sí mismo. La variación que se da en los seres inmutables, explica, deriva de su misma naturaleza, «del hecho que su *esse* y su *essentia* se hallan en continuo hacerse»⁵¹. No es una «pasión», ni siquiera de las que son causadas por el mismo sujeto; es decir, no es un movimiento por el que el sujeto adquiere (o pierde) algo, mutando así su identidad. La causa de la variación es anterior a todo esto. Es la permanencia misma la que conlleva ya la variación, pues el ser permanece por la reiterada posición de sí mismo, por su continuo «sumarse».⁵²

Para explicar esta "iteración" del mismo, Olivi recurre a las razones reales. Es en base a la diversidad de estas estas razones, y no a la identidad de la esencia, que se puede hablar de diversidad o variación.⁵³ Es el mismo tema que ocupó las páginas de la cuestión séptima.

⁴⁹ A final de esta exposición, Olivi hace referencia a la concepción «de los filósofos paganos» acerca de las inteligencias, de las que «se vieron obligados a afirmar la duración simple, considerando que procedían de Dios necesaria y eternamente». Por lo mismo, «afirmaron en ellas operaciones intrínsecas invariables y eternas, más aún, consubstanciales».

⁵⁰ «Cum enim ratio durationis, quando idem durat invariatur, dicat eiusdem permansionem et hoc sit idem quod dicere eiusdem esse iterationem seu continuationem, continuatio autem et iteratio necessario includant aliquam diversitatem - licet enim id quod iteratur et manet semper sit idem, ipsa tamen iteratio est alia et alia et continuatio varias partes habet ex quibus componitur, licet ipsum esse quod per talem durationem durat et permanet semper sit idem...», *Qq* q. 9 ; I, p. 174.

⁵¹ «Causa autem suae variationis praeter causam suam efficientem est natura eius, quia scilicet eius esse et essentia est in continuo fieri seu continuo transitu», *Ibid.* p. 176.

⁵² «Additio autem seu iteratio sui ipsius ad se ipsum quae magis proprie dicitur continuatio non dicit in se ipso acquisitionem alicuius alterius a se, sed solum acquisitionem, ut ita dicam, sui ipsius, cum ratione tamen prioris et posterioris», *Ibid.* p. 177.

⁵³ «...ipsum esse, in quantum est suum existere et in quantum est suum fieri sive in quantum existit et fit, est diversum a se ipso, in quantum alia vice existit et fit, non autem secundum absolutam rationem suae

Algo de ello se recuerda ahora, al insistir en que estas razones no deben ser pensadas como formas de la esencia, ni como «razones correlativas»,⁵⁴ ni como algo que conlleva la variación del sujeto.

Y de modo semejante, surge de nuevo la objeción: ¿No se está reproduciendo en el ámbito criatural algo que pertenece exclusivamente al ser divino? ¿No se están equiparando las «razones reales» de las criaturas a las «condiciones divinas»?

La respuesta da, en primer lugar, dos razones para la negativa: en Dios se da la identidad de las condiciones, mientras en la criatura no se da identidad entre las razones, y, segundo, en la criatura las razones desaparecen desplazadas por otras, mientras en Dios no hay ninguna contrariedad entre sus condiciones. Por eso, se debe responder que nos hallamos ante una *miranda similitudo et imago personalis distinctionis divinarum personarum*. Olivi se expresa en estos términos:

«Que sean una bella imagen de la producción personal, que existe en Dios, radica en que estas razones se refieren al hacerse y al existir, de forma que pueden ser denominadas, de algún modo, hacerse en plural y existir en plural, o también plurales facetas o existencias, sin diversidad en la esencia. Tal como, a su manera, se dan en Dios plurales producciones y existencias en la suma identidad de la esencia y tal como entonces, de alguna manera, la producción es razón del darse existencias en plural, más bien que de lo contrario, así sucede en el caso propuesto. Sin embargo, la deficiencia de esta imagen respecto del ejemplar eterno se pone de manifiesto en que en éste existencias y producciones son incredas, independientes, iguales y consubstanciales con el que produce, en modo alguno partes de un todo ni, por supuesto, de un todo continuo, sino personas completas y plurales, sin deficiencia alguna en absoluto y sin que se de alguna sucesión entre ellas. Las razones de que hablamos, en cambio, son creadas, dependientes, en deficiencia continua y apareciendo una después de otra, partes de una existencia continuada y de un hacerse continuo, razones diversas de una misma persona. De todo lo cual queda patente, decía, que las razones no son

essentiae seu suae entitatis. Et eodem modo ipsae existentiae et ipsa fieri, in quantum sunt idem quod ipsa essentia et esse angeli, sic semper manent quemadmodum et ipse angelus; secundum tamen rationes suas diversificantur et geminantur, praetereunt et sequuntur, ita quod sunt partes unius continuae existentiae et unius continui fieri», *Ibid.* p. 183.

⁵⁴ La permanencia de la esencia resultaría incompatible con la variación de las razones: «Si etiam dicerent rationes correlativas aut tales quod intellectus et existentia unius dependeret ab intellectu et existentia alterius, non posset una ratio tolli absque altera», *Ibid.* p. 185.

las condiciones divinas, sino solamente una imagen de las divinas condiciones, de cuya nobleza carecen infinitamente».⁵⁵

En estas últimas palabras, Olivi sigue recordándonos que se está haciendo eco de una teoría que considera procedente, útil para explicar la realidad desde la verdad teológica, pero que no la asume como propia. Su procedimiento, podemos conjeturar nosotros, se debe o bien a que la considera aún incompleta, o bien al hecho de que, como teólogo, puede soslayar la decisión acerca de una tesis filosófica, dando por supuesto que ésta no contradiga la fe.

Sea lo que fuere, pienso que los textos analizados nos dan pie para hablar de una teoría de amplio alcance, lo suficientemente conocida como para que merezca una atención sobresaliente por parte de Olivi. Que se trata de una teoría de amplio alcance, nos lo dice el índice de temas en los que puede hacer acto de presencia, según el testimonio de Olivi, pero, sobre todo, lo subraya el hecho de que se proponga como explicación de la constitución ontológica misma de los seres. Y ello de un modo tan absoluto que alcanza a la razón de ejemplaridad; es decir, al principio de similitud (debajo del cual se halla la ejemplaridad), que funda el lenguaje de analogía y permite la propiedad de unos mismos términos y estructuras ontológicas referidas a Dios y a las criaturas.

Posiblemente, el arranque de la tesis, su interés, radica en ofrecer una fundamentación metafísica a la necesidad de subrayar la temporalidad. Ante todo, la temporalidad necesaria para estimular un obrar virtuoso que pueda sentirse seguro de que la virtud, o las virtudes, son susceptibles de un crecimiento real. La virtud, en este sentido, se halla necesariamente sometida no al cambio, pero sí a la «reiteración», al «irse haciendo», como condición de su misma permanencia. Esta condición, por otra parte, expone de veras la virtud a la libertad, pues, el paso al "ponerse sucesivo" de la misma virtud, deja abierta la hipótesis no sólo de un acto contrario a la virtud, sino de una no reiteración del acto electivo.

5. Conclusión

Queda fuera del interés prioritario de esta nota la discusión expositiva de la tesis presentada por Olivi. Lo era, en cambio, el aportar un elemento histórico para el contexto

⁵⁵ «In hoc autem est pulchra imago personalis productionis in Deo existentis, quod istae rationes spectant ad fieri et ad existere, ita quod possunt dici aliquo modo plura fieri et plura existere seu plures factiones et existentiae absque diversitate essentiae; sicut suo modo in divinis sunt plures productiones et existentiae cum summa identitate essentiae et sicut ibi quodammodo productio est ratio plurificationis existentiae potius quam e contrario, sic est in proposito. - Deficit tamen haec imago ab exemplari aeterno, quoniam illae existentiae et productiones sunt increatae, independentes, producenti coaequales et consubstantiales, nullius totius partes et maxime totius continui, immo personae completae et plures et omnino indeficientes nec aliquam successionem inter se habentes; istae vero sunt creatae, dependentes, continue deficientes et sibi succedentes et unius continuae existentiae et continuae factionis partes et unius personae rationes diversae. Et ex hiis manifestum esse dicebat quod non sunt divinae condiciones, sed solum quaedam imago divinarum conditionum, ab illarum tamen nobilitate in infinitum deficientes», *Ibid.* p. 186.

temático de la obra de Ramon Llull. En este sentido, pueden subrayarse, en resumen, los siguientes puntos:

1. En su significado metafísico, la teoría aporta elementos para considerar la estructura del ser como algo dinámico en sí mismo. Esta dinámica se pone de manifiesto principalmente (¿exclusivamente?) en la duración, a través de aspectos que, más que interactuar entre sí, se suceden uno a otro.

2. En su corolario antropológico, la teoría sirve para fundamentar la primacía de la voluntad y para dotar al obrar virtuoso de una nueva dinamicidad.

3. En su proyección teológica, la teoría profundiza, en primer lugar, la razón de ejemplaridad que une las criaturas con Dios, en particular, con el ser trinitario. En segundo lugar, postula (apunta, por lo menos) una definición de Dios en la que tienen cierta relevancia sus propiedades («condiciones»). En tercer lugar, relaciona esta definición con el ser trinitario de Dios.

Hay cierto aire de novedad en estos aspectos. Lo han puesto de manifiesto los estudios que se han ocupado de estos textos de Olivi. Y desde la perspectiva de las tesis del *Ars* de Llull, hay cierto aire de familiaridad. Bastaría, como habrá ya intuido el lector, que en lugar de "razones reales" se hablara de "correlativos". No es posible, evidentemente, asimilar ambos conceptos. Lo que percibimos como idéntico - usando una vieja terminología - es el lugar estructural que ambos conceptos ocupan en las respectivas teorías, próximas, a su vez, por la intención explicativa que las mueve. A partir de ahí, las lecturas comparativas suelen resultar provechosas.