



LA ESENCIA EN LA ONTOLOGÍA DE ENRIQUE DE GANTE

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2023.193.03>

Eduarda Brum Marquetto

Mestre em Ciências em Ciências Religiosas e Filosofia pela Universidad Católica del Maule. Financiamento Fondecyt de Iniciación

eduardabrummarquetto@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7969-9165>

Hernán Esteban Guerrero Troncoso

Professor na Towarzystwo Naukowe w Toruniu

herrguerrero@gmail.com

0000-0002-4236-449X

RESUMEN:

Este artículo representa una parte de una tesis de magíster asociada al proyecto Fondecyt de Iniciación nro. 11170810, "Primacía del ser o primacía del ente. Un estudio comparado entre Enrique de Gante y Duns Scotus", que estudia la relación de la noción de universal entre Avicena, Enrique de Gante y Duns Scotus. En este extracto, luego de una breve exposición sobre la vida de Enrique, serán abordados los conceptos de esencia, ser de esencia y ser de existencia, equivalentes a la noción de universal y sus modos de ser en Avicena. A continuación, se presentan las nociones de *res a reor*, *reris* y *res a ritudine*, así como la relación de estas con las esencias. Y por último será analizado el lugar propio de las esencias, junto con la pregunta sobre la posibilidad de cambio de dichas esencias.

PALABRAS CHAVE:

Enrique de Gante; Esencia; Existencia.

ESSENCE IN HENRY OF GHENT'S ONTOLOGY

ABSTRACT:

This article is part of a Masters thesis associated to the Fondecyt research grant for junior scholars nr. 11170810, "Primacy of being or primacy of entity. A comparative study between Henry of Ghent and Duns Scotus". It focuses on the relation between Avicenna's, Henry of Ghent's and Duns Scotus's respective notions of universal. In this section, after a brief account of the life of Henry of Ghent, there is an analysis of the concepts of essence, being of essence and being of existence, and their relation to Avicenna's notion of universal and its modes of being. Later, there is a comparison between the notions of *res a reor, reris* and *res a ratitudine* and their relation to essences. Finally, there is an analysis of the proper place of essences, together with the question about the possibility of such essences.

KEYWORDS:

Henry of Ghent; Essence; Existence.

Introducción

El problema de los universales es más que una cuestión sobre lo que hace con que cada ser pertenezca a una determinada especie. Este es solo el punto de partida a partir del cual se desarrollan otras preguntas que se hacen necesarias contestar. Se puede empezar cuestionando si los universales son algún tipo de ser con existencia propia, independiente de estos seres a quienes ellos determinan cómo de esta o aquella especie, o simplemente son una manera que los seres humanos encontraron para separar lo que conocen del mundo y así estudiarlo con más facilidad. Esta pregunta aparece al principio de la Isagoge de Porfirio, que presenta dos posibilidades acerca de los géneros: "elas são realidade em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto" (1994, p. 50). Aceptando la segunda opción, se reducen los cuestionamientos. Pero al irse por la primera, preguntas sobre qué existencia tienen, cómo se originan, donde se encuentran cuando no están en un individuo, se hacen necesarias contestar.

Enrique de Gante sostiene que los universales sí poseen una existencia propia independiente y a la vez afirma que ellos son necesarios para el pensamiento, dado que no basta con el mero conocimiento exterior. Eso significa que los universales existirían de alguna manera, aunque no tengan lugar en un individuo concreto, por lo que sería lícito pensar en que algo no exista materialmente sólo si este algo existe como un mero universal, que en cuanto tal tiene lugar solamente en el intelecto. El único modo en que es posible decir que algo no existe absolutamente, es que se concluya que no puede existir ni en la materia ni fuera de ella, es decir, en el intelecto, ya sea porque es incompatible con otros seres materiales, o bien porque es contradictorio en sí mismo.

En este contexto algunos conceptos son importantes en la filosofía de Enrique a parte del universal. De esta manera, en este texto¹ se hará una breve exposición sobre la vida de Enrique de Gante, luego se abordarán los conceptos de esencia (que sería equivalente al universal, a pesar de que Enrique no los identifique completamente entre sí), ser de esencia, ser de existencia y la distinción entre “*res a reor, reris*” y “*res a ratitudine*”. Por último, se discutirá si es posible que una esencia cambie y cual su lugar aún cuando no esté concretada en un individuo.

Vida y obra de Enrique de Gante

De acuerdo con Paiva, Enrique de Gante (circa 1240-1293) puede ser visto como el mayor teólogo de la Universidad de París a fines del siglo XIII por la influencia que ha tenido en su tiempo. Esta influencia se puede apreciar en el hecho de que muchos de sus contemporáneos defendieron, pero también se opusieron a sus teorías, entre los cuales Paiva destaca a Duns Scotus como uno de sus principales opositores (PAIVA, 2013, p. 241). En otro texto el autor señala que, a pesar de su importancia, aún en estos momentos el teólogo y filósofo Enrique de Gante no es tan conocido como otros de su época, y tampoco fue objeto de estudio de ningún libro o al menos artículo por parte de Étienne Gilson, el importante estudioso de la filosofía medieval, que le dedicó diversos estudios a los filósofos más relevantes de la Escolástica, como Duns Scotus, Tomás de Aquino, Heloísa y Abelardo, Buenaventura, entre otros (PAIVA, 2014, p. 143). Cabe destacar, sin embargo, que durante el siglo XX hay al menos dos importantes estudios dedicados a Enrique, uno por Jean Paulus (Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique, de 1938) y otro por José Gómez Caffarena (Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante, de 1958), además de una serie de artículos que, desde la aparición de los primeros volúmenes de la edición crítica de sus obras, ha ido en constante aumento.

Pero no solamente la filosofía o la teología de Enrique de Gante no es tan conocida, también se sabe poco sobre su vida. Eso es lo que afirma Perez-Estévez, quien destaca dos fechas ciertas respecto a la vida de Enrique, la de comienzo y fin de su período como profesor en la Universidad de París, los años de 1276 hasta 1292. Sin embargo, tampoco su fecha de nacimiento es cierta, solamente se estima que no habría nacido antes de 1240 en el norte de la actual Bélgica, en la ciudad de la que adoptó su nombre, Gante (CARVALHO, 1993a, p. 9). “Entre esas dos fechas se ubican las dos únicas obras auténticas que han

¹ Este artículo representa una parte de una tesis de magíster asociada al proyecto Fondecyt de Iniciación nro. 11170810, "Primacía del ser o primacía del ente. Un estudio comparado entre Enrique de Gante y Duns Scotus", que estudia la relación de la noción de universal entre Avicena, Enrique de Gante y Duns Scotus. Luego, este trabajo no pretende abordar todos los elementos relacionados a los universales en la filosofía de Enrique de Gante, sino una parte de ellos, por su gran complejidad.

llegado a nuestras manos, y que se reducen a los quince *Quodlibeta* y a la *Summa Quaestionum Ordinariarum*” (PERÉZ-ESTEVEZ, 2001, p. 156). El autor también enfatiza el hecho de que Enrique enseñó en la Universidad de París después de Tomás de Aquino y antes de Duns Scotus, dos de los más conocidos filósofos y teólogos de su tiempo.

Si bien Perez-Estevez escribe que hay solamente dos obras auténticas del filósofo, también se encuentran informaciones acerca de un *Tractatus super facto praelatorum et fratrum* (la última cuestión del *Quodlibet* XII, que Enrique habría elaborado más detalladamente, y que se refiere a la polémica entre los sacerdotes diocesanos y las órdenes mendicantes, de fines del s. XIII), una *Lectura Ordinaria super S. Scripturam*, pero también son posibles obras suyas unas cuestiones de lógica llamadas *Syncategoremata*, las *Quaestiones super VIII libros Physicorum* y dos sermones (CARVALHO, 1991, p. 115). Paiva, por otra parte, más de veinte años después, ya afirma la existencia de tres sermones de autoría de Enrique de Gante producidos durante su vida universitaria, en distintos momentos de su carrera. No obstante el conocimiento de la existencia de dichos trabajos, Paiva comenta que estos textos siguen siendo los menos estudiados del teólogo, aunque posean elementos importante acerca de la doctrina teológica y también filosófica de Enrique (PAIVA, 2015a, p. 134).

En sus obras también es posible hallar indicaciones de lugares y fechas por donde Enrique ha pasado durante su vida. En el *Quodlibet* XIII él se refiere a un sermón escuchado en París entre el fin de 1264 o principios de 1265. En el *Quodlibet* II, Enrique menciona haber sido parte de la comisión de Tempier, responsable por prohibir 219 tesis contrarias a la fe cristiana. Estas condenaciones tendrán impacto en la filosofía y teología desarrollada en los años posteriores. En 1276 él ya era profesor y maestro en teología (CARVALHO, 1993a, p. 10).

La distinción entre “esencia” y “ser de esencia” y su importancia para la metafísica de Enrique de Gante

Durante buena parte del siglo XX, la monografía de Jean Paulus fue fundamental para la interpretación de Enrique, sobre todo su afirmación de que la noción de “cosa”, tal como la expone Avicena al inicio del c. 5 del primer tratado de su *Metafísica*, habría sido el “punto de partida” para la metafísica de Enrique (AERTSEN, 2012, p. 286-297; PICKAVÉ, 2007, p. 183-244; GUERIZOLI, 2007, p. 69-89). En lo que respecta al problema de los universales, se puede decir que esa comprensión se ve reafirmada por la manera en que Enrique de Gante adopta y reformula los términos en que Avicena expone dicha cuestión en

su distinción entre esencia, ser de esencia y ser de existencia². Dicha distinción, a su vez, constituye el fundamento metafísico de los términos en que, según Enrique, tiene lugar la distinción ontológica entre Dios y las criaturas. Así, en primer lugar la esencia consiste en la delimitación quiditativa de todo “algo”, la cual es indiferente o bien anterior a la existencia de dicho “algo”, tal como sostiene Avicena, para quién nada puede existir sin antes poseer una quididad, aunque exista solo en la mente. Sin embargo, Enrique agrega una distinción intermedia entre la simple esencia y la existencia, que denomina “ser de esencia”. En efecto, él entiende la esencia de dos maneras, de acuerdo con dos sentidos en que es posible concebir una cosa (“res”), a saber como “res a reor, reris” y “res a ratitudine”. Dado que estas nociones constituyen el fundamento de la distinción entre esencia y ser de esencia, es necesario exponerlas a continuación.

a. El contexto de la distinción entre “res a reor, reris” y “res a ratitudine” y su relación con el “ser de esencia” y “ser de existencia”

Tal como señala Porro (2011, p. 617-619), Enrique no fue el primero en plantear esta distinción entre los dos sentidos de “cosa”, sino que ya se encuentra, por ejemplo, en los escritos de Buenaventura, Tomás de Aquino y Roger Bacon. De acuerdo con Buenaventura, la “res a reor, reris” consistiría en el sentido más universal (communiter) en que se puede entender “cosa”, pues esta acepción abarcaría todo aquello que puede ser concebido, sea que exista o no. En sentido propio (*proprie*), en cambio, “cosa” consiste en la “res rata”, esto es, “ratificada”, dado que lo que se puede pensar de ella está ratificado por su existencia exterior. Más aún, en el sentido más propio (*magis proprie*), “cosa” es toda “res rata” que es por sí misma y que posee una entidad estable, es decir, las sustancias. Tomás de Aquino, por su parte, plantea una doble diferencia en la comprensión de “cosa”. En primer lugar, cosa es aquello cuyo ser está ratificado y es firme en la naturaleza, en la medida en que posee una esencia o quididad, de acuerdo con lo que sostiene Avicena en el tratado I de su *Metafísica*. Por otra parte, la “res a reor, reris” sería “cosa” en la medida en que es cognoscible por su esencia y poseería una existencia simplemente intelectual, y en ese sentido se puede afirmar que las negaciones y las privaciones son “cosas”, porque solo se encuentran en el intelecto. En el caso de Bacon, se aprecian dos características que lo diferencian de los autores apenas citados. En primer lugar, él no deriva “ratitudo” de “ratus, -a, -um” (una palabra que, como advierte Porro, está vinculada etimológicamente con “reor”), sino de “radix”, raíz, porque así puede afirmar que los principios no son anteriores a toda cosa, entendida como “res a reor, reris”, porque en último término es

² Un concepto importante en esa discusión que no se ha logrado analizar en este trabajo es la intencionalidad. Para profundizar en esa cuestión sugierese la lectura de Porro, 1996, citado en este texto, y la tesis doctoral de Paiva, *O conhecimento abstrativo em Henrique de Gand (a. 1240-1293)*.

la cosa (al menos, aquella que subsiste por sí sola y que no es causada por ninguna otra) el fundamento de los principios. En relación con este último modo de ser de las cosas, “en sí mismas”, Bacon distingue entre las cosas que son en efecto de manera natural, actual y transmutable, y el “ser de esencia”, que puede ser abstraído de la existencia (PORRO 2011, p. 617-619).

En este contexto, es posible exponer de mejor manera la comprensión de Enrique en torno a las diversas maneras en que se puede concebir la cosa.

b. “*Res a reor, reris*” y “*res a ratitudine*” de acuerdo con Enrique de Gante

La comprensión que tiene Enrique de esta distinción se puede apreciar claramente en el siguiente pasaje:

(...) cumpre saber que o mais comum de todos [*omnium communissimum*], que contém todos em um âmbito análogo [*in quodam ambitu analogo*], é *res* ou [*sive*] *aliquid*, considerado tal que nada haja de oposto a ele senão o puro nada [*purum nihil*], que não é, nem é naturalmente apto a ser [*nec natum est esse*], nem em uma *res* fora do intelecto, nem mesmo em um conceito de um intelecto, pois nada é naturalmente apto a mover o intelecto sem que tenha a razão de alguma realidade [*realitas*]. *Res*, porém, ou *aliquid* tomado assim, o mais comumente, não possui a razão de predicamento – assim, de fato, seria um único predicamento contendo o Criador e a criatura – mas se distingue por uma distinção análoga naquilo que é ou é apto a ser somente em um conceito do intelecto ou no próprio intelecto e naquilo que, além disso, é ou é naturalmente apto a ser na *res* fora do intelecto. (Enrique de Gante, *Quodl.* 7, q. 1-2, ad 2, 1991, como se citó en PAIVA, 2015b, p. 26-27³).

“Cosa”, entonces, puede referirse tanto a lo que posee una existencia concreta con independencia de la actividad del intelecto, como a lo existente solamente en este último en virtud de su actividad, o sea, lo que es solamente pensado o imaginado. En ese sentido, “cosa” es totalmente contraria a “nada”, pues la nada, dado que no puede existir ni en el intelecto ni con independencia de su actividad, no solo es de suyo inexistente, sino que asimismo inconcebible. Luego, en lo que respecta a la distinción entre “*res a reor, reris*” y “*res a ratitudine*”, en el primer sentido “cosa” es todo aquello que puede ser pensado, esto es, que no es contradictorio en sí mismo, y que, por ende, existe en el intelecto, incluso si no se puede afirmar que exista con independencia de él. En el segundo sentido, la cosa subsiste en la realidad, en la medida en que se encuentra “ratificada” por su presencia en el intelecto divino, y por el ser de existencia. Así, incluso si

³ Henrique de Gand, *Quodl.* 7, 1. 1-2, ad 2 (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 11, pp. 26-7): “<...> sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est res sive aliquid, sic consideratum ut nihil sit ei oppositum nisi purum nihil, quod nec est nec natum est esse, neque in re extra intellectum, neque etiam in conceptu alicuius intellectus, quia nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis. Res autem, sive ‘aliquid’ sic communissime acceptum, non habet rationem praedicamenti, - sic enim esset tantum unum praedicamentum continens Creatorem et creaturam -, sed distinguitur distinctione analogica in id quod est aut natum est esse tantum in conceptu intellectus sive in ipso intellectu, et in id quod cum hoc aut est aut natum est esse in re extra”.

no tiene lugar en las criaturas actualmente, en sí misma la cosa posee un cierto grado de realidad o subsistencia, simplemente debido a que se encuentra en el intelecto divino, y tal grado de realidad la hace apta para existir si se cumplen las condiciones necesarias para ello. En efecto, si la cosa no existe actualmente en las criaturas, eso se debe a que una causa determinada no le concedió existencia, no al hecho de que, en cuanto tal, no pueda tener lugar con independencia del intelecto.

Sobre estos modos de concebir la cosa, Paiva dice que la “*res a reor, reris*” consiste en la cosa en tanto que está o puede estar en el intelecto, pero no fuera de él; en cambio, la “*res a ratitudine*”, además de tener o poder tener lugar en el intelecto, también es o puede ser con independencia de él, en la realidad. Sin embargo, de acuerdo con Jean Paulus, la “*res a reor, reris*” iría más allá del ser, pues en esta noción estaría contenida, además de las cosas que pueden existir con independencia del intelecto, las que solo están o pueden estar en él. En la “*res a reor, reris*”, entonces, estaría contenida también la “*res a ratitudine*” (PAIVA, 2015b, p. 395). Esta afirmación, que la “*res a reor, reris*” incluye la “*res a ratitudine*” y puede referirse también a lo que está fuera del intelecto, encuentra su confirmación en un pasaje de la *Summa* de Enrique:

De fato, embora *res*, quando é dita a *reor reris*, seja um nome indiferente ao ente e ao não-ente [*ad ens et non ens*], quando aquilo que é concebido por este nome *res* possui uma razão exemplar no primeiro agente, a partir da qual é naturalmente apta, pela potência efetiva dele, a ser produzida em um ser atual, se lhe atribui um ser de essência, pelo qual se diz que a mesma *res* concebida é um ente ou uma essência. De fato, aquilo que não possui uma razão exemplar no primeiro é um puro não-ente. Aquela *res*, porém, que é um ente ou uma natureza e essência por se lhe atribuir um ser pela [*propter*] razão exemplar que possui no primeiro, é ainda indiferente ao ente e ao não-ente na existência atual; a ela se atribui o ser de existência atual, pelo qual se diz que a mesma *res* é existente em ato, por ela ser feita por Deus e ser seu efeito (Enrique de Gante, *Summa*, art. 21, q. 2, como se citó en PAIVA, 2015b, p. 401⁴).

Así, de una cosa, cuyo ejemplar se encuentra en la mente divina, se puede afirmar que posee ser de esencia, mientras que de aquella que no tiene un ejemplar en el intelecto divino no es posible sostener que posea dicho ser de esencia. En este sentido se debe entender que la “*res a reor, reris*” es independiente del ser, puesto que cuando se piensa en algo que no se contradice a sí mismo, (esto es, en términos de un mero “yo opino, tú opinas”, “*reor, reris*”), el hecho de que la cosa pensada pueda existir o no con independencia de la mente de quien la piensa no es relevante, pues solo interesa que, en sí misma, la cosa

⁴ Henrique de Gand, *Summa*, art. 21, q. 2 (ed. Teske, p. 52; ed. 1520, fol. 124vK): “Cum enim ‘res’ ut dicitur a ‘reor, reris’ nomen est indifferens ad ens et non ens, ex hoc quod conceptum hoc nomine quod est res, habet rationem exemplaris in primo agente, ad quam nata est per eius effectivam potentiam produci in esse actuali, attribuitur ei esse essentiae, a quo res ipsa concepta dicitur esse ens aut essentia aliqua. Quod enim in primo rationem exemplarem non habet purum non ens est. Haec autem res quae est ens sive natura et essentia aliqua ex eo quod ei attribuitur esse propter rationem exemplarem quam habet in primo, adhuc est indifferens ad ens et non ens in existentia actuali, cui ex hoc quod facta est a Deo, et eius effectus, attribuitur esse actualies existentiae a quo res ipsa dicitur esse existens in actu”.

no implique una contradicción, pues eso significaría que no es algo, sino más bien nada. Aquí es importante destacar el carácter indiferente de la “*res a reor, reris*”, en el sentido de que su indiferencia no significa que es contraria al ser o incompatible con él, por lo cual parece exagerado decir que es imposible que sea fuera del intelecto. De hecho, Enrique dice que: “*res a reor reris*, que pela [ex] sua intenção não determina um ser de essência ou de existência nem um não ser” (Enrique de Gante, como citado en PAIVA, 2015b, p. 407). Este modo de la cosa no determina el ser de esencia y tampoco el no-ser, o sea, no puede ser igualada al no-ser. Por otra parte, el hecho de estar en la mente divina no garantiza que la cosa reciba necesariamente el ser de existencia, ya que entonces esa cosa sería en sí un ser necesario. En las palabras de Paiva, lo que es “concebido como *res a reor reris* é indiferente a participar ou não de Deus como forma e, ainda que participe de Deus ao ter nele um exemplar, é indiferente a ser efetivado ou não por Deus em uma existência atual” (PAIVA, 2015b, p. 403).

De fato, toda criatura é dita ‘*res*’ absolutamente [absolute], porque de si ela diz ao menos algo sobre o qual algum conceito é naturalmente apto a se formar na alma. Porém, ela é dita uma ‘essência’ e uma ‘natureza’ por possuir no ser divino uma razão de exemplar, segundo a qual é naturalmente apta a ser produzida no ser atual, pelo que convém a ela o ser de essência. Donde, como foi dito acima, aquilo que não possui uma tal razão exemplar em Deus é um puro nada [p^{urum nihil}] na natureza e essência e não é uma *res* de algum predicamento nem é possível que se o faça como efeito [in effect^u], pois Deus não pode fazer como efeito [in effect^u] nada cuja razão exemplar não possua em si tal que seja em alguma criatura (Enrique de Gante, *Summa*, art. 21, q. 4, como se citó en PAIVA, 2015b, p. 404⁵).

Lo que no recibe el ser de esencia puede ser considerado entonces como nada, pero no como una nada absoluta, sino como algo que no posee una naturaleza o una esencia propia. Sin embargo, no queda todavía totalmente clara la diferencia entre esencia y ser de esencia, puesto que ya se dijo que el ser de esencia se refiere a lo que está en el intelecto divino, y también aparece en estos pasajes que al recibir el ser de esencia son llamados esencias. Aún siguiendo a Paiva, esencia y naturaleza se refieren a la posesión de un ser de esencia, pero la “*res a reor, reris*” es indiferente a la esencia. En el *Quodlibet* I, cuestión 9, Enrique discute si la esencia es también el ser de las criaturas, cuestión que será brevemente analizada a continuación.

Conforme ha expuesto Enrique en esta cuestión, en principio parece que la esencia y el ser de la criatura no son lo mismo, puesto que, de acuerdo con el primer argumento, “a criatura é em si algo de

⁵ Henrique de Gand, *Summa*, art. 21, q. 2 (ed. Teske, p. 78-80; ed. 1520, fol. 127rO): "Dicitur enim omnis creatura res absolute ex hoc quod de se dicit aliquid de quo saltem natus est formari conceptus aliqualis in anima. Dicitur autem essentia et natura quaedam ex eo quod habet in divino esse rationem exemplaris, secundum quam nata est produci in actuali esse, a quo convenit ei esse essentiae. Unde, ut dictum est supra, quod talem rationem exemplarem in Deo non habet purum nihil est in natura et essentia, nec est res alicuius praedicamenti nec possibile fieri in effect^u, quia Deus nihil potest facere in effect^u cuius rationem exemplarem in se non habet ut sit in qualibet creatura".

subsistente, se ela fosse o seu ser ela seria um ser subsistente. O ser subsistente é o ser em absoluto, o que só acontece com Deus. Então, a criatura seria Deus”. Sin embargo, ser subsistente sólo es propio del ser increado, como es contestado por Enrique: “isso não se segue a não ser que seja um ser puro e não participado (...). Isto sobre o ser da essência”. Pero “quanto ao ser da existência é correcto, porque a essência não é o próprio existir porque não há distinção real” (Enrique de Gante, *Quodlibet* I, q. 9, como se citó en CARVALHO, 1993b, p. 201). Aquí se muestra la importancia de la distinción entre ser de esencia y ser de existencia, porque si la esencia del ser creado tuviera necesariamente también el ser de existencia, sería subsistente por sí mismo, tal como Dios. Pero en la medida que depende de Dios para tener, además del propio ser de esencia, también el ser de existencia, es evidente que lo creado no es subsistente como Dios, puesto que depende de Él para existir o subsistir.

En el segundo argumento se afirma que “se a criatura não se distinguir realmente do seu ser, uma vez que o ser em si enquanto tal não é limitado, sendo por isso infinito, qualquer criatura será infinita na sua natureza, o que é falso” (Enrique de Gante, *Quodlibet* I, q. 9, como se citó en CARVALHO, 1993b, p. 193). Pero nuevamente el argumento no hace distinción entre ser creado y ser increado, y de esta manera atribuye al ser en general características propias del ser necesario, pero no características propias del ser participado, creado por aquel, por lo cual la respuesta de Enrique al argumento es clara en distinguir el ser necesario del participado:

Igualmente se torna claro que não se segue que a essência seja o seu ser, não limitado, mas infinito, excepto se se sustentar que o ser é o Ser absoluto não participado, o que não é o caso, pois todo o ser que atribuímos à criatura é participado, conforme se disse, e portanto limitado (Enrique, *Quodlibet* I q. 9, como se citó en CARVALHO, 1993b, p. 201).

De esta manera, ser y esencia solamente serán infinitos si se refieren al ser y a la esencia divinos, pero no si se refieren al ser y la esencia de las criaturas. Por su parte, el tercer argumento dice que: “se a criatura não se distinguisse realmente do seu ser, não podendo dessa feita separar-se o ser em si da própria criatura, o ser não poderia ser separado realmente da realidade criada e por isso a criatura seria totalmente incorruptível” (Enrique de Gante, *Quodlibet* I, q. 9, como se citó en CARVALHO, 1993b, p. 193). La respuesta de Enrique a este asunto es un poco más larga:

o ser da existência em virtude de provir de fora da essência da coisa não existente desde logo, posto que ao receber o ser é um efeito do Criador, e pelo facto de, como se disse, ter também um modo accidental, pode ser separado da essência em si; ainda que a essência não exista em acto ela é em si todavia uma certa essência concebida pelo intelecto na medida em que corresponde a uma razão exemplar pela qual tem a possibilidade de se tornar um efeito do Criador. Assim entendida, não é necessário que se conceba ao mesmo tempo a sua existência actual. Eis porque, ainda que a mente conceba de um lado por si a própria essência e do outro, à parte, a existência actual, não pode verdadeiramente compô-la e dizer: esta essência tem uma existência actual, coisa que porém é necessário

verdadeiramente fazer em tudo aquilo que se distingue apenas pela razão. Por este motivo dissemos acima que a essência da coisa e a existência actual não se distinguem apenas racionalmente mas também intencionalmente (Enrique, *Quodlibet* I q. 9, como se citó en CARVALHO, 1993b, p. 201).

Aquí nuevamente aparece la importancia de la distinción entre ser de esencia y ser de existencia. El primero puede ser identificado con la esencia, pero cuando se trata de seres creados, el ser de existencia es concebido por Dios, por lo cual constituye algo separado de la esencia, puesto que el ser de existencia no le pertenece de modo intrínseco a la esencia creada, ya que puede ocurrir que nunca le sea concedida por Dios la existencia a determinadas esencias. Así, por lo tanto, puede haber una identificación entre esencia y ser de esencia sin más, pero no entre ser de esencia y ser de existencia, a menos que se trate del ser subsistente, es decir, de la esencia divina.

Volviendo a los dos modos de *res*, Paiva afirma más adelante que solo la “*res a ratitudine*” puede ser concebida como un ser, y más que eso, solamente ella posee efectivamente una quiddidad, porque tiene una definición específica, una determinación que hace que ella sea eso que es y no otro. Pero, ¿cómo es posible que se piense en algo que no tiene una determinación efectiva, una simple “*res a ‘reor, reris’*”? Paiva afirma que esto es posible solamente a través de la unión de dos o más “*res a ratitudine*”. De esta forma, es posible pensar en un hircocervo, una “*res a ‘reor, reris’*”, porque ya se tiene conocimiento de lo que es un cabro y un ciervo, los cuales son “*res a ratitudine*”. Una vez entendido eso, es necesario definir si aquello que es pensado posee una esencia o no, por lo cual afirma Paiva que: “se pesquisarmos, veremos que não e nosso conhecimento do hircocervo estará fadado a permanecer na imaginação, jamais vindo a se tornar um conceito do intelecto – por este último somente poderemos conhecer as partes compostas na imaginação”, cabro y ciervo (PAIVA, 2015b, p. 412). Sin embargo, no queda claro a qué examen se refiera Paiva, y no parece que sea eso que defiende Enrique:

a razão da *res* dita a *reor* não pode ser concebida pelo intelecto – embora o possa ser pela imaginação – senão sob a razão do ente quidditativo e, no entanto, nada pode possuir a razão do ser sem possuir antes a razão da *res* dita a *reor*, na qual se funda a razão daquele ser (Enrique de Gante, *Summa*, art. 24, q. 3, como se citó en PAIVA, 2015b, p. 411⁶).

La “*res a ‘reor, reris’*”, como dice Enrique, no puede ser concebida sino por la razón del ente quidditativo. Si la cosa necesita de la razón quidditativa para ser concebida, no parece razonable que ella carezca de una quiddidad. De hecho, de acuerdo con Porro, la cosa se constituye en cuanto tal en virtud de una doble relación de participación con Dios, el único ser subsistente, a saber, por su presencia en el

⁶ Henrique de Gand, *Summa*, art. 34, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion Centre, vol. 27, pp. 174-5): “<...> etiam ratio rei a reor dictae non potest concipi ab intellectu - licet possit ab imaginatione – nisi sub ratione entis quidditativi, et tamen rationem esse nihil potest habere, nisi prius habendo rationem rei dictae a reor, in qua fundatur ratio esse illius”.

intelecto divino y por el acto voluntario de su creación (PORRO, 2011, p. 623-625). Así, en el origen de las esencias se distinguen dos momentos: su presencia quiditativa en la mente divina como meras ideas, como este “algo” determinado y, a la vez, su aptitud para tener lugar en la realidad, esto es, para ser creadas y para existir, si se dan las causas necesarias para ello. El segundo momento consiste en el ser de esencia, aquel que posibilita que algo sea, que exista si se dan las condiciones, y establece la serie de actividades que será capaz de realizar dicha esencia una vez que tenga lugar en la realidad. De esta forma, la esencia ya es algo presente en la mente divina, no solamente en cuanto ser de esencia, y también posee una quididad antes de recibir el ser de esencia, porque Dios no tiene ideas de la nada, sino ideas de cosas determinadas a las que dar el ser de esencia y el ser de existencia, si así lo considera conveniente.

Por otra parte, Enrique también se refiere al ser de existencia, que está relacionado con el origen y el despliegue de la esencia en la realidad, y que va más allá del intelecto, pues depende de una causa, la cual, en último término, consiste en la voluntad divina, como también afirma Paiva (2015b, p. 405). La importancia de esta distinción radica en el hecho de que Enrique de Gante se sirve de esta relación de las criaturas con la voluntad divina para explicar cómo puede existir una esencia cuando no hay ningún ser en acto que la reciba, como sucede en el caso de la creación de la nada. Si esa esencia no está actualizada, es decir, si no existe en la realidad, estará presente en el intelecto divino, pero no existirá de modo independiente, a pesar de que, incluso cuando existe en la realidad, todo su ser depende de Dios. Asimismo, si una esencia existió actualmente en algún momento, pero por alguna causa perdió su ser de existencia, seguirá existiendo en el intelecto, sea divino, angélico o humano (PORRO, 1996, p. 241-246).

Además, el ser de existencia posee otro papel fundamental para el conocimiento humano, puesto que el intelecto abstrae el ser de esencia a partir de los individuos, no porque la esencia o el universal dependa de ellos, sino porque solo así es capaz de reconocer que la esencia de dichos individuos está ratificada en la mente divina. En este sentido, no se trata de una limitación o dependencia de las esencias, sino una limitación de la manera como los seres humanos conocen, al menos en esta vida. La “caballidad”, por ejemplo, no existe como tal con independencia de un intelecto (sea éste divino o humano), pues lo que existe son los caballos individuales en la realidad, y la noción universal de caballo, dado que es un producto de la mente que lo abstrae a partir de los individuos, existe en el intelecto (PORRO, 2011, p. 624-625).

Pero quizás el punto más interesante y, posiblemente, más polémico en relación con las esencias, radica en la imposibilidad de que ellas cambien o se destruyan. Enrique entiende que las esencias poseen una cierta necesidad, lo que parece, a primera vista, una afirmación bastante peculiar en un contexto donde Dios es el único ser intrínsecamente necesario. Sin embargo, se puede observar que cuando Enrique sostiene que las esencias son necesarias, no quiere decir que su necesidad sea idéntica a aquella que es propia de

Dios, sino que ellas poseen en sí un orden, una determinación que se refiere tanto a aquello que cada una es (el caballo, que es solamente caballo, el ser humano, que es solamente ser humano, como sostiene Avicena), como a las operaciones, capacidades y afecciones que les son propias, y que se encuentra establecida de manera definitiva, que no se puede cambiar. El carácter necesario de las criaturas, por ende, se refiere en este caso a la inmutabilidad de sus esencias, es decir, a que un caballo no puede dejar de ser caballo para pasar a ser una gallina u otra cosa. Eso ocurre porque no le corresponde a Dios deshacer el orden que Él mismo ha creado eternamente. Tal imposibilidad encuentra su explicación en el hecho de que, si Dios introdujera una nueva esencia en algún momento o lugar del universo, destruiría, de manera irremediable, el orden del universo (PORRO, 1996, p. 251-252, en referencia a Enrique de Gante, Quodlibet XI, q. 2, ed. Badius, f. 440rC-D. 440vH).

A partir de lo anterior se puede concluir, entonces, que Enrique entiende la necesidad en un doble sentido. Por una parte, afirma que hay una necesidad de orden esencial, que expresa la permanencia de ciertos elementos que determinan a cada esencia en particular y la constituyen siempre como esa esencia y no otra. Por otra parte, sostiene que hay una necesidad de orden existencial, la cual tiene lugar exclusivamente en Dios, el único ser cuya esencia existe de modo necesario en y por sí mismo. A partir de esta distinción, la necesidad a la que se refiere Enrique al hablar de las esencias de las criaturas consiste en que estas últimas poseen un cierto grado de realidad, ya que no se aniquilan o desaparecen del intelecto por la falta de una causa que les otorgue una existencia concreta en la realidad, como se señaló anteriormente. Asimismo, tampoco pueden ser destruidas ni modificadas de ninguna manera, porque ellas constituyen el mundo tal como es y, como ya se dijo, un cambio en las esencias, implicaría también un cambio en todo el sistema existente.

Adicionalmente, el lugar que ocupan las esencias es relevante, ya que la distinción entre esencia y existencia también se puede pensar como un doble orden de las criaturas. En ese sentido, hay que recordar que Enrique entiende que las esencias de las cosas que pueden ser creadas están en la mente divina, mientras que las criaturas, en la medida en que existen, además de que sus esencias están ratificadas porque se encuentran en el intelecto divino, existen porque Dios las quiso crear. Al tratarse de una acción voluntaria de Dios, que crea las cosas en el tiempo a partir de la nada, las criaturas obviamente no pueden ser eternas, al contrario de quién las crea. (CARVALHO, 1991, p. 123). Esta discusión fue muy importante en la Escolástica, dado que Aristóteles se negaba a admitir la posibilidad de que Dios pudiera pensar en las criaturas, en el sentido de que el único objeto de la mente divina es ella misma (ARISTÓTELES, 2002, p. 574-579 [Metaph. XII c. 9, 1074b 15-1075a 10]). El hecho de que el intelecto divino no piense en nada más que no sea él mismo se justifica porque, si tomara conocimiento de las criaturas, llevaría a cabo un

movimiento hacia ellas y, por lo tanto, Dios ya no sería inmutable. Por otra parte, si Dios pudiera pensar en las cosas creadas, Él podría pensar en cosas viles (SMITH, 2018, p. 479-490). Por su parte, sobre el lugar en que existen los universales, Gómez Caffarena afirma que:

Aristóteles prefirió ver esos principios de la ciencia como internos a las mismas cosas sensibles, abstraíbles por el entendimiento de los singulares mutables en los que tienen existencia. Aristóteles atribuía a su maestro el haber dado a las formas ideales una subsistencia propia. Pero en realidad cabía otra interpretación más benigna de Platón. Esta es la que dió S. Agustín, en su esfuerzo por asimilar en todo lo posible su Filosofía. Y así, puso las ideas en el entendimiento divino (GÓMEZ CAFFARENA, 1958, p. 14).

Y sigue el mismo autor indicando que Enrique prefiere la interpretación agustiniana de la cuestión. Es importante notar dónde se encuentran las ideas, o sea, el intelecto divino, pues esto sugiere que ellas están en una relación de dependencia con Dios, lo cual reafirma la idea de que ser necesario no implica necesariamente ser tal como Dios es, a saber, que no implica una existencia necesaria. Continúa Gómez Caffarena:

Se ve claro que no hay que pensar en una existencia separada: toda existencia será en los singulares o en el alma; y si en ninguno de estos modos, “y ni siquiera en el entendimiento divino”, no tendría ser de ninguna manera... Pero precisamente por el Entendimiento divino reciben eternamente su ser de esencia sin peligro de que les falle. (...) como por su dependencia de la acción eficiente de Dios tienen las creaturas su ser de existencia, así el ser de esencia lo tienen por dependencia de Dios ejemplar (GÓMEZ CAFFARENA, 1958, p. 28).

La comprensión de Enrique, sin embargo, plantea la siguiente pregunta: si las esencias están en la mente divina, y su ser es independiente de su existencia actual, ¿poseen entonces un principio, o sea, son creadas en algún momento por Dios, o bien han existido y existen desde la eternidad en el intelecto divino, dado que este último no está sometido a las limitaciones temporales de las creaturas? Si Dios es eterno, no tiene inicio ni fin, es posible argumentar que lo que Él piensa es eterno, porque no está bajo los cambios temporales. En ese sentido, las esencias adquieren cierta eternidad, o se puede hablar de eternidad de las esencias, porque por sí mismas, sin un ser de existencia, ellas siempre existen en la mente divina. Pero es importante no confundir eternidad con necesidad, y por lo tanto no entender las esencias como algo que es igual, o posee las mismas determinaciones de Dios, puesto que aunque las esencias sean eternas en la medida que están en la mente divina, y por ende fuera del tiempo, eso no significa que ellas existan por sí mismas, o existan eternamente porque existen por sí mismas. Las esencias, de hecho, dependen de Dios para existir en cuanto solamente esencias, y para existir en cuanto ser de existencia, o sea, en los individuos.

Conclusiones

Queda evidente que las esencias poseen una importancia central en el mundo de acuerdo con Enrique de Gante. Esto porque no es posible que cualquier cosa exista sin una esencia, sea los seres que componen el mundo o las simples ideas que están en la mente de una persona, todos tienen una esencia que está en el intelecto divino sea que se concrete en la materialidad o no. Esto garantiza una estabilidad a las esencias, puesto que si dejan de existir en los individuos, esto no significa su fin para siempre. Estando en la mente divina siempre tendrían la posibilidad de recibir un ser de existencia nuevamente. Dicha estabilidad también es garantizada por el hecho de que las esencias no pueden sufrir ningún tipo de cambio, ni siquiera Dios podría hacerlo. En ese sentido, Dios no puede destruir o crear nuevas esencias, puesto que, de acuerdo con Enrique, esto representaría una alteración en el orden ya establecido del mundo.

En esta comprensión sobre las esencias se puede apreciar la influencia de Avicena a partir de la idea de que un ser sin esencia no puede ser siquiera pensado, o sea, fuera de la esencia, a excepción de Dios, está el puro nada. También se percibe tal influencia en la distinción entre esencia, ser de esencia y ser de existencia, en la cuál Enrique profundiza un poco más, puesto que Avicena hace una diferenciación entre universal, independiente del individuo, y universal constituido, o sea, el universal que fue concretado en un individuo. Aunque se haya logrado encontrar estos elementos en común entre los dos filósofos, aún queda un largo análisis por hacer para determinar si hay otras características encontradas en Enrique que también están en Avicena, por lo cuál este es un trabajo que no tiene la intención de agotar el tema, sino servir como un apoyo a los trabajos futuros.

Referências

AERTSEN, Jan. Medieval philosophy as transcendental thought. In: **Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez**. Leiden – Boston, Brill, 2012.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edições Loyola, 2002.

GÓMEZ CAFFARENA, José. Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante. **Series Facultatis Philosophicae, vol. XCIII. Analecta Gregoriana**, 1958.

CARVALHO, Mário Santiago de. Henrique de Gand (1293): a propósito da edição dos seus «Opera Omnia». **Humanística E Teologia**, v. 12, n. 1, p. 113-138, 1991.

_____. Henrique de Gand, 1293-1993. **Mediaevalia**, v. 3, 1993a.

_____. Sentido e Alcance do Pensamento de Henrique de Gan. Explicação da Nona Questão do Quodlibet 1: A Relação Essência /Existência. **Mediaevalia** v. 3, p. 161-205, 1993b.

ENRIQUE DE GANTE. Henry of Ghent's Summa. **The Questions on God's Existence and Essence (Articles 21-24)**. Transl. J. Decorte † – R. J. Teske, latin text, introduction and notes by R. J. Teske, Paris – Leuven – Dudley MA, Peeters, 2005.

_____. **Quodlibet VII**. Ed. G. A. Wilson. Ancient and Medieval Philosophy series 2, vol. 11. Leuven, Leuven University Press, 1991.

GUERIZOLI, Rodrigo. Au-dela de la scientia transcendens? Le cas Henri de Gand. En: R. H. Pich (ed.), New essays on metaphysics as *scientia transcendens*. Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre I Brazil, 15-18 August 2006, Louvain-la-Neuve, Brepols, p. 69-89, 2007.

PAIVA, Gustavo Barreto Vilhena de. A discussão acerca da possibilidade do conhecimento humano em Henrique de Gand e João Duns Escoto. **GT de História da Filosofia Medieval e a Recepção de Filosofia Antiga**, p. 241-258, 2013.

_____. Étienne Gilson leitor de Henrique de Gand. Revista Sofia - **Semana de Orientação Filosófica e Acadêmica/UNIFESP**, p. 143-151, 2014.

_____. Por uma ética do conhecimento: Henrique de Gand e seu Sermão para a festa de Sta. Catarina. **Anais do Seminário dos Estudantes de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar**, 2015a.

_____. 'Res a reor reris' e 'res a ratitudine' na metafísica de Henrique de Gand. **Filosofia Medieval, Coleção XVI Encontro ANPOF**, p. 392-417, 2015b.

PAULUS, Jean. Henri de Gand. **Essai sur les tendances de sa métaphysique**. Paris, Vrin, 1938.

PÉREZ-ESTEVEZ, Antonio. La materia en Enrique de Gante. **Revista española de filosofía medieval**, v. 8, p. 155-176, 2001.

PICKAVÉ, Martin. **Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts**. Leiden – Boston, Brill, 2007.

PORRO, Pasquale. "Possibilità ed *esse essentiae* in Enrico di Gand", en Vanhamel, W. (ed.) **Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)**, Leuven: Leuven University Press, p. 211-253, 1996.

_____. "Res a reor, reris / Res a ratitudine. Autour d'Henri de Gand". En Atucha et al., **Mots Médiévaux offerts à Ruedi Imbach**, Porto, FIDEM, p. 617-628, 2011.

PORFIRIO. **Isagoge: introdução às categorias de Aristóteles**. Guimarães Editores, Lisboa, 1994.

SMITH, Garrett. *Esse consecutive cognitum*: A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas. En R. H. Pich – A. Speer (eds.) **Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought. A tribute to Kent Emery, Jr.** Boston: Brill, p. 477-527, 2018.

Recebido em: 22/06/2023

Aceito em: 31/08/2023