



Las críticas de Olivi y de Escoto a la tesis de la idea divina como imitabilidad (Ord. I, d.35, 12 y 25)

Ignacio Miguel Anchepe*

El plano del laberinto

El presente capítulo se propone analizar ciertas afinidades conceptuales que emparentan las doctrinas de Pedro de Juan Olivi y Juan Duns Escoto en cuanto al tema de las ideas divinas, y más específicamente, analizará en detalle la crítica (que ambos esgrimieron) a la tesis de que las ideas divinas consisten en “imitabilidades”. Estas páginas se enmarcan en una investigación de mayor alcance –y todavía en curso– que busca poner en diálogo las filosofías de los dos franciscanos. En un trabajo anterior (aun inédito) estudié el *De imagine* de Escoto a fin de subrayar las coincidencias entre ambos a propósito del intelecto como potencia activa. Según pude concluir entonces, si bien Escoto, al tratar el problema de la causa de la *notitia* intelectual, se esfuerza por presentar su propia posición como una tercera vía que se diferencia tanto de Olivi como de Godofredo de Fontaines, sin embargo, el disenso entre los franciscanos es superficial. Las posiciones de ambos –demostré– contribuyen al proyecto noético común de construir para el intelecto una dependencia exenta de pasividad. Dicho de otra manera, ambos convienen en que la intelección debe ser sobre un objeto (en este sentido, el intelecto depende del objeto, que le es imprescindible; incluso según Olivi) sin que ello requiera que sea causada por este. Asimismo, al momento de tipificar causalmente el papel del objeto en la intelección, ambos rechazan las cuatro causas tradicionales, y se empeñan en construir nuevas alternativas teóricas por fuera de la “ortodoxia” aristotélica (Olivi inventa una causalidad “terminativa” y Escoto, una causalidad “concurrente”). Estas conclusiones se muestran compatibles con una

*Universidad de Buenos Aires / ignacio_anchepe@yahoo.com.ar

observación de Richard Cross (2014, p. 124): ambos franciscanos están de acuerdo “en negar que el ‘ser sobre’ un objeto requiera el ‘ser causado’ por ese objeto”. Diversos interrogantes hermenéuticos movilizan la investigación general. Si leemos entre líneas la noética de Escoto, ¿esta es más afín a Olivi de lo que su literalidad admite explícitamente? ¿Por qué Escoto disimuló esta afinidad? ¿Acaso estaba particularmente interesado en componer un “gran relato” enciclopédico en el cual cada *opinio* ocupara un propio lugar, forzosamente diferente al de la solución definitiva? ¿Acaso por prudencia se esforzó por exagerar las diferencias que lo distanciaban de su predecesor disidente?

A propósito de la doctrina oliviana acerca de las ideas divinas, hay una circunstancia filológica que amerita una explicación. En el año 2020, Sylvain Piron publicó la edición crítica de dos textos olivianos hasta entonces desconocidos: la *Quaestio de divino velle et scire* y la *Quaestio de ideis* (Olivi, 2020). Según resume el estudioso francés, en la segunda de estas cuestiones, Olivi se propone “deconstruir un elemento central de la teología franciscana contemporánea, tomada de San Agustín; según Buenaventura y sus discípulos, Dios creó el mundo según ideas arquetípicas que poseía en sí mismo” (Olivi, 2020, p. 1). Esta posición resultaba incompatible con la teoría del conocimiento oliviana, según la cual la intelección es el acto de un sujeto cognoscente que alcanza su objeto sin depender de ninguna mediación (Anchepe, 2015, pp. 240ss.). La novedad de esta fuente recientemente editada acrecienta la necesidad de reconsiderar la posición de Olivi acerca del tema de las ideas divinas y su relación conceptual con la doctrina elaborada por Duns Escoto en la distinción 35 de *Ordinatio* I.

El tema de este capítulo tiene un cariz evidentemente teológico. Sin embargo, espero demostrar que, en estos textos, la dimensión “teológica” es de alguna manera accidental. Al hablar de ideas “divinas”, Olivi y Escoto (y los otros teólogos escolásticos) reconsideraron filosóficamente la noción de “idea”, es decir, se esforzaron por indagar el fundamento metafísico de la totalidad de lo real. Según se probará, ambos franciscanos, al desarrollar sus posiciones, socavaron la superioridad metafísica que diversas tradiciones filosóficas le habían atribuido a la noción de idea desde Platón.

Al igual que Vivian Boland (1996) en su monografía sobre las ideas divinas en Tomás de Aquino, comenzaré con una cita de *Otro poema de los dones*, de Borges:

Gracias quiero dar al divino
laberinto de los efectos y de las causas
por la diversidad de las criaturas
que forman este singular universo,
por la razón, que no cesará de soñar
con un plano del laberinto...

Y quiero detenerme en este último verso: *no cesar de soñar con un plano del laberinto*. Al utilizar este texto como epígrafe de su libro, Boland invita a sus lectores a una metáfora insospechadamente afín al planteo de Olivi y Escoto. Las ideas dejan de ser un arquetipo, para convertirse en un humilde plano.

Imitabilidad y representación

Lo que aquí está en discusión es el problema filosófico de la idea. Más específicamente, si es válido pensar la noción de idea como fundamento de lo real, esto es, como su arquetipo increado (y, añadamos, si es válido pensarla como el fundamento epistemológico último del acceso del ser humano a la verdad, lo cual también es impugnado por Olivi y Escoto al tratar el tema de la “iluminación”, problema que no examinaremos, pero que está conectado profundamente con los conceptos que se estudiarán en este capítulo). Quien adhiera a esta tesis debe admitir, además, que la estructura del mundo consiste en la imitación. Los seres creados imitan una determinada perfección contenida eminentemente en Dios, y este, a su vez, conoce a sus criaturas contemplándose a sí mismo como imitable. Duns Escoto, y Olivi antes que él, rechazaron este planteo. Según ellos, es errónea la opinión de que Dios conoce a las criaturas conociéndose a sí mismo como imitable. En *Ordinatio* I, distinción 35, § 25 se lee lo siguiente:

[D]eus prius naturaliter est imitabilis a creatura quam intelligatur imitabilis: quia enim est imitabilis, ideo vere comparatur ut imitabilis a creaturis, ut videtur, et non e converso; ergo ante illam comparisonem factam per intellectum, essentiae ut imitabilis, est in essentia imitabilitas. Sed secundum aliquos istius viae relatio aptitudinalis est eadem cum actuali (propter quam identitatem in Deo dicunt non esse aliquam

relationem novam nec antiquam, aliam, creativi et creantis); ergo istae relationes in essentia ut in obiecto comparato, non erunt primae ad extra, sed erunt aliae priores et reales, ut videtur, quia ante omnem actum intellectus comparantis. (Escoto, 1963, p. 254-5).¹

La relación de imitación solo podría funcionar como medio para conocer al imitante, si este último existiese con anterioridad a que se constata la relación de imitación. El inconveniente es que los contemporáneos de Escoto y Olivi, mediante la noción de imitación, pretendían explicar la emergencia de la totalidad de los seres. El universo no podía preexistir a la relación de imitación, sino que debía brotar de ella. En cambio, para Escoto, la única forma de admitir la noción de idea/imitación en Dios es a título de una constatación reflexiva, posterior a un acto de expresión del intelecto. Primero, el intelecto expresa dentro de sí el objeto, y luego constata –retroactivamente digamos– que él mismo es imitable, que, de hecho, es imitado, y que el objeto es su imitante.

Con todo, la *imitatio* había sido central en la concepción de las ideas divinas de Tomás, de Buenaventura y, sobre todo, de Enrique de Gand. Es importante advertir que, sobre todo en Enrique, pensar las ideas divinas como “imitabilidades” suscita el representacionalismo dentro de la esencia divina (como explicaba Piron, este es uno de los motivos de que Olivi haya rechazado esta tesis). Dios –pensaba Enrique– se conoce a sí mismo en un sentido absoluto o bien en un sentido relacional, y conocerse en este segundo sentido significa saberse imitable y conocer las creaturas como imitaciones de la esencia divina.

Illa autem ratio in divina essentia, secundum quam sua essentia est ratio qua cognoscit alia a se, nihil aliud est quam imitabilitas qua ab aliis imitetur, quam vocamus ideam. Quae est talis ratio sive respectus in divina essentia,

1 Este pasaje es parte de la respuesta de Escoto a la *secunda opinio* (§§12-13), que según los editores corresponde a Enrique de Gand. Para comprenderlo es imprescindible tener en cuenta lo dicho en §12: “Aliter ponitur quod istae relationes sunt in essentia divina ut est obiectum cognitum omnino primum: intelligitur quidem <intellectione omnino prima> ut penitus indistincta, sed ad hoc ut intelligatur creatura, prius intellectus comparat ipsam –primo cognitam– ad creaturam, sub ratione imitabilis, et tunc intelligendo essentiam ut imitabilem, intelligit creaturam per illud obiectum primum, sic sub tali relatione rationis consideratum” (Escoto, 1963, p. 248).

non ex se ut essentia est secundum se et absolute, nisi in virtute et quasi in potentia, sed ut est iam cognita et obiectum primum divini intellectus secundum actum. Et per hoc secundum actum habet ratio illa esse in essentia ex consideratione intellectus circa eam, in comprehendendo eam sub ratione imitabilis. Ut secundum hoc idea nihil aliud sit de ratione sua formali quam respectus imitabilis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia. (Enrique de Gand, *Quodl.* IX, q.2; 1983, pp. 27-28).

Según Enrique, hay ideas en Dios “por el hecho de que la esencia divina es imitable de alguna manera por las esencias creaturales” (Porro, 2011, p. 468). La esencia divina deviene idea cuando comienza a funcionar como una representación, y como cualquier representación, es medio legítimo de conocimiento en virtud de la semejanza y la causalidad. Sin embargo, en el caso de Dios, se da una inversión. Mientras que en el cognoscente finito, la causalidad es ejercida por el objeto y la semejanza es predicada de la representación (piénsese en el ejemplo de la cera y el anillo), en el cognoscente infinito, la idea divina ejerce causalidad y es imitable, mientras que lo semejante es la creatura. Esta reversibilidad de las relaciones entre representación e intelecto ya había sido enunciada por Averroes en su comentario a *Metafísica* XII:

Et ideo hoc nomen scientia equiuoce dicitur de scientia sua et nostra. sua enim scientia est causa entis, ens autem est causa nostrae scientiae. (Averroes, 1562, f. 337rB).

Releamos con atención. Hay tres ítems en juego: el ente, nuestra *scientia* y la *scientia* de Dios; sin embargo, solo hay necesidad de explicar el surgimiento de dos de ellos: nuestra *scientia* es causada por el ente y este por la *scientia* de Dios. La *scientia* de Dios pareciera algo dado por naturaleza, cuyo origen sería ridículo indagar.

Entender es expresar

Quienes postulan que las ideas son “imitabilidades” introducen representaciones dentro del intelecto divino y, junto con ellas, la pasividad y la dependencia. Al criticar este modo de concebir las ideas divinas, Olivi acude a los mismos argumentos que utiliza para rechazar las especies cognitivas

o ciertas concepciones del verbo mental (Anchepe, 2015, pp. 386 y ss.). Los defensores de las “imitabiliades”

ab istis in Deo ponuntur, ut divino intellectui representent res, ita quod se habeant ad ipsum sicut rationes representative. Et ideo ponitur quod ipse actus dependeat ab eis tanquam a rationibus representativis, et etiam tanquam a principiis eius aliquo modo effectivus, quia semper tales rationes comparantur ad actum sicut quedam cooperancia ad eius productionem. Unde et videntur tenere rationem principii formalis seu originalis ipsius actus. Si enim divinus intellectus non eas aspiciat prius naturaliter quam actu res intelligat, de nichilo serviret ipsi actui earum representatio (Olivi, 2020, § 19).

La *imitabilitas* supone un doble error. Por un lado, que la intelección consiste en una representación de esencias, y por el otro, que el intelecto divino depende de las ideas para realizar su acto. Por el contrario, todo intelecto –sea divino o humano– es de una naturaleza completamente activa. Entender no consiste en representarse algo sino en expresarlo; el pensamiento no es de naturaleza pictórica sino lingüística. “El divino inteligir” –sostiene Olivi– “en cuanto está inteligiendo en acto las cosas, es lo que las expresa perfectamente [*perfecte exprimens eas*], puesto que este es, en cuanto tal, la actualísima expresión en acto de los objetos, y su representación, y su diferenciación o discernimiento” (Olivi, 2020, § 10). *Actu actualissima obiectorum expressio* dice la recargada prosa de Olivi. El inteligir de Dios –reafirma un poco más abajo– no es otra cosa que “la expresión actual de cada objeto según su propia *ratio*” (Olivi, 2020, § 19). El pensador occitano replica en el intelecto divino la misma tesis que sostiene acerca de la intelección humana. Según sintetiza Pasnau (1997, p. 168), su noética se basa en la “atención virtual”: el cognoscente no consigue información sobre el mundo externo por medio de representaciones recibidas pasivamente sino extendiendo activamente la atención virtual del alma.

Con todo, a pesar de su ferviente rechazo de Aristóteles, Olivi se figura el intelecto divino acudiendo a las dos operaciones definidas en *De anima* III,6, y otorgándole una inusual importancia a la segunda. Utiliza nociones del propio Aristóteles para impugnar la tradición aristotélica. Opina el franciscano que es lícito distinguir en el intelecto divino un pla-

no aprehensivo y un plano judicativo. Si es válido hablar en términos de representación, solo lo es a nivel de la primera operación, en ella tanto el intelecto divino como el humano, operan *per quandam seu cum quadam representatione earum* (Olivi, 2020, § 20). Sin embargo, esta instancia es la menos importante, ya que todo intelecto, y sobre todo el divino, consiste más bien en el ejercicio del discernimiento o incluso se identifica con él. En cuanto el intelecto divino “afirma una cosa de la otra, es decir, en cuanto ve la *verificatio* o afirmación verdadera de algo respecto de otro, es más bien la *diiudicatio* de estas cosas, es decir, su discernimiento judicativo” (Olivi, 2020, § 20).

Que el intelecto divino consista en una *diiudicatio* o *discretio rerum* es la traducción en términos aristotélicos que elige Olivi para conceptualizar la *actu actualissima obiectorum expressio* a la que aludí más arriba. Ahora bien, creo que esta tesis oliviana puede ser interpretada como precursora del segundo instante de naturaleza de la distinción 35 de Duns Escoto. La relación primordial del intelecto divino con las creaturas no está capturada *ab eterno* por la imitación de la idea, sino que consiste en una producción o expresión inteligible.

En *Ord.* 1, dist. 35,32, la teoría escotista sobre las ideas divinas es sintetizada en un conocido proceso de cuatro instantes (Escoto, 1963, p. 258). Allí se recurre a la “metáfora” de los instantes “para escapar a la confusión sobre la aparente multiplicidad de estados del conocimiento divino”; instantes que representan “una sucesión sin separación o intervalo a fin de indicar cómo el conocimiento diverso de todas las creaturas [...] puede coexistir en un único ser perfecto” (Ross & Bates, 2003, p. 216). En el primero de esos instantes, el intelecto divino se conoce a sí mismo de manera “absoluta”, es decir, en total autonomía y sin referencia a ninguna creatura. En el segundo, el intelecto divino “produce la piedra en su ser inteligible [*in esse intelligibili*] e inteligible la piedra”. El tercero es comparativo, en él el intelecto divino “compara su intelección con cualquier inteligible” y “comparándose a sí mismo con la piedra inteligida, puede causar en sí mismo una relación de razón”. Notemos que recién aquí, en el tercer instante, aparece la *imitatio*, que surge gracias a la *comparatio*, una vez que el objeto inteligible ya fue producido en el momento anterior. Finalmente, el cuarto ya es decididamente reflexivo. El intelecto divino “puede como volverse [*reflecti*] sobre esta relación causada en el tercer instante, y es allí cuando aquella relación de razón será conocida”. Dios conoce las cosas

produciendo objetos en su existencia inteligible, y Escoto está convencido de que esto es una perfección (Cross, 1999, p. 51). No es difícil ver en la *expressio* enfatizada por Olivi un precedente.²

Producir en el ser inteligible

El intelecto divino cumple con un proceso de cuatro instantes: conocimiento de sí, producción inteligible de la creatura, relación comparativa, reflexión. Luego de presentarlos, Escoto explicita la conexión de estos con el tema general de la distinción: [N]on est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem –tamquam prior lapide– ut obiectum, immo ipsa ‘ut causata’ est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa ‘ut cognita’, quia in quarto instanti (Duns Escoto, 1963, p. 258).

No olvidemos que Escoto no está hablando de la creación de los seres sino de una instancia “previa”, que es la producción de las ideas divinas. Volviendo a los versos de Borges, no está hablando de la construcción del laberinto sino de la invención del plano. La novedad metafísica de su planteo consiste en diluir la eminencia metafísica de la idea convirtiéndola en algo producido, y en contradecir con ello una tradición metafísica de siglos. Con todo, su refinamiento conceptual sabe conciliar novedad con tradición. Como observa Irene Zavattero (2018: XVII), no deja de afirmar con la tradición que la relación de imitabilidad es característica de las ideas divinas; sin embargo, también insiste en que esta relación de imitabilidad es lógicamente posterior al conocimiento directo que Dios tiene de la creatura.

Olivi sostuvo una posición análoga y supo resumirla en una fórmula contundente: para Dios, ver es afirmar.

Quicquid enim Deus videt in re et de re quando est actu, videt ab eterno. Ergo eius esse, non solum nominaliter sed verbaliter acceptum, et realem affirmationem ipsius esse de re quam presentialem ita re esse videt quando res est, vidit ab eterno, et penitus omnem modum quam videt in ea quando est et omni modo quo tunc videt eam, vidit et videbit eam semper. Sed hoc Dei videre est eius affirmare. Videre enim rem actu esse, est Deum affirmare rem actu esse (Olivi, 2020, § 70).

2 Sobre los *instantes naturae* cfr. los capítulos 3, 7 y 8.

De alguna manera, en este notable pasaje, Olivi declara la inutilidad del paradigma metafísico “visual” y lo sustituye por un paradigma “lingüístico”. Como sabemos, el término “idea” contiene una alusión visual, ya que está emparentado con otros términos griegos que tienen esta connotación (*éidos*, *idéin*, *éidolon*), todos los cuales se remontan a una raíz indoeuropea *weid-, que remite a la acción de “ver”; la identificación de visión y conocimiento, luz y verdad u oscuridad e ignorancia atravesó y condicionó toda la filosofía occidental. Sin embargo, Olivi rechaza este paradigma. La metáfora más adecuada para pensar la relación del intelecto con la realidad no es de orden visual, sino lingüística. Porque la visión presupone la preexistencia de lo visto y, si concebimos lo visto a la manera de un medio o representación que debe remitir a algo distinto, entonces la idea se convierte en un velo (Anchepe, 2019), que interfiere en el contacto directo con la cosa. Por el contrario, la metáfora lingüística convierte la inteligencia en una forma de expresión. Ver para Dios es afirmar.

Para Olivi las ideas no son otra cosa que el conocimiento actual que Dios tiene *ab aeterno* de las infinitas cosas que han sido o serán creadas en el curso de los tiempos. Según una atinada observación de Sylvain Piron (Piron, 2020), el franciscano aprovecha su comentario al prólogo del Evangelio de Juan –la base textual primordial del neoplatonismo cristiano– para anular cualquier entidad intermedia entre Dios y su creación. Según Olivi, en el versículo *in ipso vita erat* se cifra la tesis filosófica de que las cosas no existen en Dios según sus propias esencias sino al modo cómo existe lo conocido en el cognoscente. Sin embargo –aclara el franciscano– este *modus essendi* de las cosas en Dios no añade nada realmente por sobre el acto mismo de conocer salvo

solam exemplarem similitudinem et cognitionem et voluntatem et activam potentiam ipsius cognoscentis et exemplatis, quia nec divinum scire et velle non solum sunt actus vite sicut in nobis, ymo etiam sunt totum esse et vivere Dei, et tota essentia et vita ipsius. (Olivi, *Lectura super Iohannem*, 1, 4, Firenze, Bibl. Laur., Plut. X dext. 8, fol. 6vb, citado por Piron, 2020)

Si ahora volvemos a Escoto, notaremos que el segundo instante de naturaleza, aquel en el cual se producen las cosas en el ser inteligible, es afín con esta doctrina oliviana, sobre todo si se adopta una interpretación re-

duccionista de la producción *in esse intelligibile*. Si para el dios oliviano ver se reduce a afirmar, para el dios escotista el objeto inteligible del segundo momento no posee una realidad diferente a la del acto mismo de intelección, de modo que corresponde interpretar el planteo más a nivel semántico que metafísico. En definitiva, el objeto del intelecto se identifica de alguna manera con la intelección misma (al igual que en Olivi no cabe introducir diferencia entre el objeto contenido en la afirmación y el acto mismo de afirmar), y al hablar de él –del objeto del intelecto del segundo momento escotista– no denotamos sino la estructura específica de este acto (Mayocchi 2020, p. 157; Pini, 2015, p. 21). Si para el intelecto divino, ver es afirmar, si su acto es de naturaleza expresiva, entonces, el objeto de esa actividad solo puede ser considerado como un término inmanente, en el sentido de un *esse deminutum*, que comparece *praesentialissime* ante la potencia cognitiva de la cual emerge.³

Impugnar una larga tradición

Para la tradición filosófica que va desde Platón hasta Agustín de Hipona, las ideas son entidades que trascienden la inestabilidad de los seres del mundo sublunar. Se caracterizan por su infalible firmeza, por ser inmunes al cambio, y por desconocer cualquier clase de nacimiento o muerte. Es importante observar que en un tema como este, que a priori supondríamos muy sensible para una “filosofía cristiana”, el pensamiento de Agustín de Hipona está casi calcado de Cicerón.

Según Agustín –*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46– las ideas son:

- (i) “formas o razones principales de las cosas”,
- (ii) “estables e inalterables”, que “no fueron formadas y, por esto, son eternas y se hallan siempre del mismo modo”,
- (iii) que “no nacen ni mueren”, motivo por el cual “decimos que de acuerdo con ellas es formado todo lo que puede nacer y morir”, y

3 Sobre la noción de *ens deminutum*, cfr. los análisis de Salinas Leal (cap. 2) y Castello Dubra (cap. 7).

(iv) que “son contenidas por la divina inteligencia” [*divina intelligentia continentur*] (Agustín de Hipona, 1975).

Y para Cicerón –*Orator*, III,10– las ideas son:

(i) “formas de las cosas”,

(ii) de las que Platón afirma que “siempre son”,

(iii) y niega que “sean engendradas”, a diferencia de las restantes cosas que “nacen, mueren, fluyen, decaen y no son por mucho tiempo en un solo y mismo estado”, y

(iv) “están contenidas por la razón y la inteligencia” [*ratione et intelligentia contineri*]. (Cicerón, 1911).

Dicho de otra manera, en lo concerniente al tema de las ideas, cristianizar el platonismo presente en esta página ciceroniana, para Agustín, fue tan dificultoso como agregar un adjetivo. Las ideas, que antes estaban contenidas *ratione et intelligentia*, pasaron a estar contenidas *intelligentia divina*. Por otra parte, en la persistencia del verbo *contineri* se resume toda una noética. El *intellectus* no se caracteriza por producir ideas sino porque las abarca o las incluye, es decir, por ser el *tópos* que las atesora estáticamente.

También es instructivo el contraste con Séneca, que en su epístola 58 (§§ 18-19) le dedica algunos párrafos a la noción de idea. A partir de ellas, afirma el romano, “se producen todas cuantas cosas vemos, y a cuya imagen todas sin excepción se modelan; ellas son inmortales, inmutables, invulnerables; la idea es el modelo eterno [*exemplar aeternum*] de todo cuanto produce la naturaleza”. Y luego de esta definición –que es prácticamente la misma de Cicerón y Agustín– Séneca le proporciona a Lucilio un ejemplo a fin de que pueda comprender más fácilmente la ardua metafísica platónica. Supongamos, le dice Séneca a su discípulo, “que me propongo hacer tu retrato; a vos te tengo como *exemplar* de la pintura, de quien mi mente toma cierto rasgo para imponérselo a su obra; así, esa *facies* que me enseña y me instruye, de la que saco *imitatio*, es la idea” (*Ad Luc.* VI,58,19; 1925, p. 157). En este ejemplo, ya se encuentran en pleno funcionamiento

todos los componentes teóricos que reencontraremos en la propensión gandiana al representacionalismo.

Al comienzo del capítulo afirmé que lo teológico en el debate sobre las ideas divinas es una dimensión accidental, que la significación de este tema es netamente filosófica, ya que en él se problematiza el fundamento metafísico de la totalidad de lo real. Creo que a la vista de los textos que hemos analizado –incluidos estos últimos textos de Agustín, Cicerón y Séneca– puede comprenderse mejor mi posición. Sería un error imperdonable reducir las teorías de Olivi y Escoto a un mero ítem de una extensa lista de opiniones en el reporte erudito de un lejano debate medieval, sería sencillamente una lectura antifilosófica de estas fuentes. En definitiva, al repensar el problema de las ideas divinas, ambos franciscanos señalaron con sus teorías el momento en el cual el arquetipo del laberinto devino mero plano. En otras palabras, el momento en el cual se descubre cuán ilusorio es suponer que los conceptos son eternos, ya que, en realidad, el pensamiento no es tanto una contemplación extática cuanto un acto análogo al habla, cuyo sentido proviene de un objeto que se produce en la inmanencia de ese mismo acto.