

*Juan Duns Escoto: El intento de fundamentación univocista de la Metafísica**

ARCE CARRASCOSO, JOSÉ LUIS

1. Metafísica, Teología, Revelación.

No hay duda de que la polémica abierta por Averroes en contra de Avicena, acerca del objeto de la Metafísica, era algo conocido, e incluso familiar para Duns Escoto, tanto como para sus contemporáneos. Así queda expresada con toda nitidez ya en el título de la primera de las cuestiones que este pensador lleva a cabo en la redacción de su obra: "El objeto de la Metafísica es el ser en cuanto ser, tal como defendía Avicena, o bien Dios y las Inteligencias, tal como entendía el Comentador, Averroes". A pesar de las apariencias, no debe suponerse que se tratara de un mero problema académico. Por el contrario era el enfrentamiento entre dos concepciones difícilmente conciliables, que sobrepasaban los límites de las disputas escolares. Para Averroes, tanto Dios como las sustancias separadas forman parte del universo. La divinidad es causa metafísica del orden físico, y, en consecuencia, es inevitable que la ciencia física haya de demostrar la existencia de Dios y el resto de las realidades divinas que son el objeto propio de la Metafísica. En contraposición, el universo aviceniano es radicalmente diferente. Dios no se instituye aquí como la primera de las inteligencias motrices que mueven el universo. El Dios de Avicena es radicalmente trascendente, y se sitúa más allá de toda inteligencia motriz.

A estas dos concepciones del mundo, corresponden, como no puede ser de otra forma, dos concepciones muy diferentes de la Metafísica y de su objeto. Si, tal como defiende Averroes, Dios es la inteligencia motriz

* Nos permitimos sacar a la luz hoy este trabajo que tuvo sus inicios y su primera redacción hace ya bastante tiempo, en unas circunstancias harto distintas de las actuales. Hemos dudado antes de presentarlo entre proceder a transformarlo profundamente, o dejarlo tal como estaba. Hemos optado por esta última alternativa, a pesar de que en la actualidad, quizá hubiera sido muy distinto. Por otra parte, a la vista de nuestras ocupaciones actuales, caso de haber sido modificado, quizá no hubiera podido ser concluido a tiempo para su entrega a la secretaría de "Anales", dentro de los plazos previstos.

de la primera esfera, la prueba de la existencia de un motor inmóvil, tal como la que lleva a cabo Aristóteles en el libro octavo de la Física es una prueba de la existencia de Dios. Pero si, por el contrario, tal como mantiene Avicena, Dios es trascendente, con respecto a dicha primera inteligencia, la prueba de su existencia no puede ser entendida como prueba acerca de la existencia divina. En Averroes, las pruebas sobre la existencia divina son de carácter físico, mientras que en Avicena, ya que la Física no puede alcanzar más que el primer motor inmóvil, es necesaria una ciencia superior, es decir, la Metafísica, para alcanzar el nivel existencial de la divinidad. Tanto Avicena, como Averroes, coinciden en admitir que ninguna ciencia es capaz de probar la existencia de su objeto, lo que también será propio en el núcleo del pensamiento de Duns Escoto, debiéndose contar con una ciencia anterior y superior que sea la encargada de realizar esa prueba con éxito. Consiguientemente, para Averroes la Metafísica es la ciencia absolutamente primera y suprema, teniendo por temática el objeto supremo cuya existencia ha dado demostrada por la Física. Se puede decir, pues, de forma indiferente que la Metafísica es la ciencia teológica, y que la Teología es Metafísica, y, en todo caso, cuando el metafísico ha terminado de hablar acerca de Dios, nadie tendrá nada más que decir acerca de él. Ahora bien, no es esto, precisamente, lo que ocurre en la doctrina de Avicena, donde el físico prueba simplemente la existencia de una inteligencia motora, dejando para el metafísico la ardua tarea de tener que demostrar la existencia de Dios. Sin embargo, no se alcanza en este empeño la perfección. Por encima del conocimiento metafísico está la revelación e, incluso, la mística. Por ello, cabe concluir que la Metafísica de Avicena, tal como él mismo la entiende es la ciencia del ser en cuanto ser, pero más allá de ella puede haber lugar para otros modos de conocer a Dios¹.

Pues bien, la elección que lleva a cabo la metafísica del Doctor sutil es clara y radical, inclinándose decididamente por Avicena:

“dico quod Avicenna —cui contradixit Commentator— bene dixit, et Commentator male”².

E. Gilson, acerca de estas cuestiones, ha llevado a cabo una adecuada y muy acertada descripción de la opción escotista. Es relevante, tal como se deja ver, el siguiente juicio: “Duns Escoto toma partido por una metafísica en la que el ser se concibe de tal manera que comprenderlo y alcanzarlo no significa alcanzar a Dios de forma inmediata, pero que permite llegar a Dios, a partir del ser en cuanto ser”³.

¹ Vid. sobre esta temática el artículo de E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scoto*, en “Arch. d'histoire doct. et litt. du moyen âge” II, 1927.

² *Op. Ox.*, Prol, pars III, q. 1-3, num. 136. Ed. Vat. vol. I, pág. 93. Vid. también de la misma parte el núm. 194. Vol I, pág. 130.

³ GILSON, E., *J. Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales*, Lib. Phil. J.Vrin, París, 1952, pág. 79.

Pero veamos cuál es el proceso que conduce a esta decisión, y, sobre todo, cuál es el estatuto filosófico de la metafísica resultante. Desde el comienzo del prólogo del *Opus Oxoniense*, Escoto, siguiendo los dictados de su preocupación cristiana, no puede por menos de plantearse la cuestión fundamentalísima acerca de si la Filosofía es suficiente para proveer al hombre de los conocimientos necesarios para su salvación. La respuesta es negativa, pero ello no significa que se menosprecie el valor del saber filosófico. De lo que se trata es de aclarar su insuficiencia con respecto a la salvación del hombre. Lo que se pretende demostrar no es la inutilidad de la Filosofía, sino la necesidad de la revelación⁴. De ahí su actitud ante Avicena, más compleja, sin duda alguna, de lo que pudiera sospecharse tras lo que hemos dejado expuesto anteriormente. Viene a reprocharle, siguiendo ahora a Averroes, el haber llevado a cabo en el seno de la Filosofía una amalgama con una diversidad de elementos tomados de sus creencias religiosas. Pero ello lo hace, precisamente porque Avicena, siendo filósofo auténtico, tanto en su intención como en su profesión, no estaba en una disposición adecuada para ello. Escoto da, acerca de este punto, la razón al "Comentador", quien, decidido a no ser más que filósofo, viene a autoprohibirse ciertas conclusiones, quizá verdaderas en sí mismas, pero que no pueden ser justificadas por ninguna demostración de corte exclusivamente racional. Averroes y su maestro Aristóteles, encarnaban, para Duns Escoto, las dificultades y las insuficiencias a las que están sometidos los puros filósofos, cada vez que se enfrentan con cuestiones que han de repercutir en el tema de la "salvación". Avicena es, para él, un caso más complejo, y difícil de conceptualizar con exactitud. Él, que creía demostrar por la pura razón que el hombre es capaz de alcanzar cierto grado de santidad y beatitud, no dejaba de ser un filósofo que, sin saberlo, utilizaba los recursos propios de la Teología. Creía saber, por un conocimiento estrictamente metafísico, que el entendimiento humano es *capax totius entis*, y se engañaba al creer saberlo sin la ayuda de ninguna religión, aunque evidentemente, no por ello puede concluirse que su proposición sea incierta. El teólogo tiene el derecho y el deber de cumplimentar aquello que queda vedado al campo de la filosofía, por ser extraño a su propio método. El filósofo, en cuanto tal, no puede intentar ninguna síntesis entre el campo de la Filosofía y el de la Teología, o el de la Sagrada Escritura. Sin embargo ello es factible para el teólogo, sobre todo cuando la filosofía goza de nivel metafísico. De ahí que sea muy adecuado hablar en Duns Escoto de una cierta "insatisfacción filosófica de un teólogo"⁵, y de ahí que lo que haya de metafísico en la obra de este pensador sólo puede resultar adecuadamente inteligible desde el punto de vista de un teólogo. Aristóteles y Averroes habían sido excelentes filósofos, y Avicena, por su parte, sólo fue mejor y más excelso que ellos cuan-

⁴ Vid. PÉREZ DE TUDELA, J., *Identidad, forma y diferencia en la obra de J. Duns Scotus*, Estudios del Sem. de Metafísica, núm. 1. Univ. Complutense, Madrid, 1981, págs. 31 y ss.

⁵ *O. c.*, pg. 31.

do se comportó como un teólogo, aun cuando ello lo hiciese sin saberlo.

En virtud de una exigencia racionalista y causalista se había defendido por ciertos filósofos, lo cual habría de ser condenado en la lista de los *errores philosophorum* de 1277, que la causa primera obraba por necesidad de naturaleza, y que esta necesidad se propagaba gradualmente a partir de la primera inteligencia hasta nuestro mundo sublunar. A pesar de la presencia de una cierta materia venía a introducir en este mundo profundamente determinado una cierta accidentalidad y un grado de azar, sin embargo, a niveles generales, quedaba excluida toda la libertad y toda la contingencia que ella lleva consigo. Ahora bien, para Duns Escoto, por el contrario, era preciso, desde una exigencia estrictamente teológica, concebir a Dios como un ser infinitamente libre. El *Ens infinitum* es el objeto propio de la Teología, y, por tanto, es imposible hablar de él sin adoptar la posición propia del teólogo. Todo cuanto puede decirse del ser infinito es propiamente teológico. Por el contrario, se puede defender la idea de que los “filósofos” jamás han logrado hablar de él. El objeto de su ciencia no es el ser infinito, sino el ser en cuanto ser, no pudiéndose identificar uno y otro. El primero es singular, y el segundo el ser común. En consecuencia, resulta imposible alcanzar el primero mediante una simple profundización desde el segundo. No se trata, además, de objetos de la misma “esencia” o “naturaleza”, ni situados en el mismo estrato ontológico, debiéndose defender una radical distinción entre ambos.

Si la infinitud del primero es el fundamento inmediato de su propia libertad⁶, toda conclusión que quede fundada y establecida en la libertad divina, también habrá de ser teológica. Los “filósofos”, por el contrario, han sometido siempre la acción divina a la necesidad. Si hubieran hablado de lo absolutamente primero como realmente infinito en el ser, siendo libre en su mismo actuar, no hubieran hablado como “filósofos”, sino, por el contrario, como teólogos⁷. Ahora bien, no se piense que estos “filósofos” que Duns Escoto opone a los teólogos son malos filósofos, puesto que se está refiriendo, precisamente a Aristóteles y a Averroes, siendo ellos los más admirados. Estos hombres han llegado hasta donde era posible en el exclusivo campo del saber filosófico. Han llegado a demostrar la existencia de un algo primero en el orden ontológico, estableciéndolo como causa primera y como potencia infinita. Pero para no cometer ningún error filosófico hubieran debido decir únicamente que lo “primero” es la causa eficiente de todo lo que es y existe, siendo, a su vez, infinitamente potente, pero nada más, porque éste es su propio límite. Por lo tanto, la prueba de la existencia de un ser infinito, libre, rigurosamente

⁶ GILSON, E., *O. c.*, pág. 366 y ss. Vid. también VIGNAUX, P., *Infini, liberté et histoire du Salut*, en “*Studia Scholastico-scolastica*” (Acta congressus scotistici internationalis Vindebonae, 28 sep. 1970). Roma, 1972, págs. 495-507.

⁷ “Aux yeus de Scot lui-même, les “philosophes” son certainement des intellectualistes et, inversement, le “théologien” est un défenseur de la liberté et de la volonté” GILSON, E., *O. c.*, pág. 647.

divino, corresponde al teólogo, lo cual, por otro lado, no quiere decir que tales verdades no puedan ser demostrables de forma racional:

“multa non posuerunt philosophi quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem et multa ponunt quae non possunt demonstrari”⁸.

De este modo se llega a la conclusión, en cierto modo sorprendente, de que existen verdades que siendo racionalmente demostrables, son desconocidas para los filósofos, pero que, sin embargo, pueden ser establecidas metafísicamente por los teólogos. Duns Escoto, en esta línea de argumentación, intenta probar la existencia del ser infinito desde la razón natural. Ahora bien, se trata de una conclusión de corte teológico que quedaba oculta para los filósofos, quienes de haberla conocido hubieran sabido que Dios es libre. En realidad, los filósofos no han podido concluir de forma natural que Dios puede causar desde su estricta y pura libertad, de forma “contingente”, es decir, no necesaria.

“Philosophi non potuerunt per rationem naturalem concludere Deum posse contingenter causare”⁹.

Ahora bien, ello no impide que el teólogo pueda encontrar esa conclusión. Se trata, en definitiva, de una situación realmente compleja. Un cúmulo de preguntas se imponen desde ella: ¿Por qué estas verdades puramente racionales han sido descubiertas por los teólogos cristianos? ¿Por qué, siendo naturalmente cognoscibles, son, sin embargo, la clave de la Teología? Y, ¿cómo es posible, si la existencia de un ser divino es racionalmente demostrable, que los filósofos no hayan reparado en ella, y que, por otra parte, la hayan probado los teólogos, a pesar de que en la Sagrada Escritura sea francamente difícil encontrar un texto en el que Dios sea calificado de infinito en cuanto a su ser?

Intentemos dar un paso más en la profundización sobre el planteamiento y pensamiento de Duns Escoto. Para él, constituye un claro hecho de experiencia que el alma en su actual unión con el cuerpo, no llega a conocer más que gracias a los conceptos que se abstraen desde la sensibilidad. Pero por otro lado parece que la misma naturaleza del intelecto se exige y se explica la posibilidad real de intuiciones directas de lo inteligible. Ahora bien, ¿cómo es posible que, a pesar de que por derecho el intelecto sea capaz de intuiciones intelectuales, de hecho no las tenga? Duns Escoto sugiere y propone diversas respuestas complementarias, y de carácter alternativo que se encaminan a explicar este “estado” disminuído del conocimiento humano. Ahora bien, sea cual sea la explicación,

⁸ *Rep. par.*, I, II, d. 1, q. 3 num. 11.

⁹ *Op. Ox.*, I, d. 42, q. un. num. 11, Ed. Vat. vol. VI, págs. 344-345.

siempre va a subsistir el hecho de que nuestro conocimiento natural está mutilado¹⁰. Toda la concepción escotista de la Metafísica es inseparable de esta idea, de que en la situación presente, ciertos poderes del intelecto humano están muy limitados y reducidos, mientras que el hombre es capaz de un estado más perfecto del que se encuentra. Duns Escoto puede hacer tales afirmaciones ya que, como cristiano, sabe que el hombre fue libremente llamado por Dios a un estado en el que la intuición de lo inteligible le será totalmente necesaria. Haya ejercido o no esta intuición, no cabe duda de que, según Duns Escoto, el hombre la ejercerá algún día, y si ello ha de ser así, es preciso que esta aptitud esté inscrita desde ahora en su naturaleza. Así pues, el teólogo conoce esta cuestión, pero el problema está en si es posible que lo sepa un estricto filósofo. Duns Escoto, responde afirmativamente, porque es suficiente considerar que el intelecto en cuanto intelecto es *capax totius entis*, para concluir en la posibilidad de una intuición intelectual de lo inteligible. Aristóteles hubiera podido darse cuenta que el intelecto humano, en cuanto intelecto, no puede tener un objeto más restringido que el de los entendimientos separados. Pero ello no llegó a verlo, aunque sus continuadores y comentaristas sí podían haberlo alcanzado, tal como Avicena, porque mezcló su metafísica con su religión. Pretendiendo que el hombre ha de ser capaz de una contemplación inteligible después de su muerte corporal, este último captó a la perfección que para ello se requería que el entendimiento fuera esencialmente capaz del ser en toda su extensión, tanto sensible como inteligible. El problema se reduce, pues, a una cuestión perteneciente al saber racional pero que no se concretiza más que en el pensamiento de un teólogo cuando hace Teología. Es, dicho con E. Gilson, "el esfuerzo de un teólogo cuya razón no rehusa la ayuda de la fe, ni se extraña de ver mejor a su luz"¹¹.

Acerca de esta cuestión y temática, el estudio de M. Oromi viene a simplificar un tanto las cosas, cuando afirma que "ya no se trata de una filosofía accidentalmente cristiana, sino radicalmente, por ser el mismo concepto de ser el que debe ser iluminado por la revelación cristiana para ser completo; lo que significa que la Filosofía, para ser completa ha de ser cristiana, sin que por ello pase a ser Teología, sino simplemente Metafísica"¹². Mediante este tratamiento de la cuestión se produce, quizá, el olvido de lo que Duns Escoto consideraba en otro plano. De acuerdo con su noción de la Teología, concebida como una ciencia esencialmente práctica, es la situación concreta del filósofo o del teólogo lo que le interesa. Y lo que ve, desde tal punto de vista, es la situación privilegiada, incluso en materia de razón, de la Teología, con respecto a la Filosofía.

¹⁰ Cfr. GILSON, E., *O. c.*, pág. 62 y ss, donde aparece una larga discusión sobre este tema.

¹¹ GILSON, E., *O. c.*, pág. 654.

¹² OROMI, M., *Introducción a 'Dios, uno y trino' de Duns Escoto*, B.A.C., Madrid, 1960. pág. 30.

Como se dice en un texto muy aclaratorio, a pesar de pertenecer a un escrito apócrifo:

“Ex puris naturalibus multi catholici doctores perfectiorem conceptum habuerunt de Deo quam aliquis philosophus”¹³.

2. El objeto de la Metafísica.

Hemos concluído, pues, en el hecho de que Duns Escoto parte de una perspectiva teológica para la construcción de su Metafísica. Es preciso, ahora, ver el modo de utilización de dicha panorámica. Para ello, vamos a partir una vez más de Avicena, lo que va a permitirnos una mayor claridad y un más alto grado de comprensión. Para este autor, la esencia, objeto de la Metafísica, puede ser considerada en la misma cosa, o en el entendimiento, revestida ya de las terminaciones de universalidad o de singularidad que le concede la predicación lógica, pero que de hecho le son accidentales, ya que, en sí misma, la esencia no es ni singular ni universal. Pues bien, es en este último aspecto en el que hay que reparar, porque es el que más va a influir de forma decisiva en el pensamiento de Duns Escoto.

La esencia en sí misma se caracteriza por su neutralidad respecto de todas las determinaciones. Su carácter distintivo es el de permitir un objeto distinto de pensamiento. Tomemos con el autor un ejemplo: “*Animal* es, en sí, algo que permanece igual tanto si se trata del animal sensible como del animal intelectualmente conocido. Ahora bien, tomado en sí, no es ni universal ni singular. En efecto, si fuese en sí universal, de tal manera que la animalidad fuese universal en tanto que animalidad, ningún animal podría ser singular, y todo animal sería universal. Si por el contrario, *animal* fuese singular en tanto que animal, sería imposible que hubiese más que un único singular, precisamente aquél al que la animalidad pertenecería por derecho, y sería imposible que cualquier otro singular fuese animal”¹⁴. Así pues, *animal* es en sí algo que el pensamiento concibe como animal y, en este sentido, no es nada más que animal (*non est nisi animal tantum*). Pero si, además de eso, se lo concibe como universal o singular, o como cualquier otra cosa, entonces se concibe además de eso mismo que es *animal*, otra cosa que le sobreviene a la animalidad como un accidente.

Puede decirse, de forma muy general, que esta división tripartita de la esencia aviceniana prefigura los tres estados del ser según Escoto: la esencia en lo real singular, configurando el estado físico, la esencia concebida como universal por el pensamiento, y constituída en su estado lógi-

¹³ *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus*, q. V., num. 34 Apud, GILSON, E., *O. c.*, pág. 654, nota 1.

¹⁴ AVICENA, *Lógica*, pars III, ed. de 1508, Minerva, Frankfurt am Main., Unveränderter Nachdruck, 1961, folio 12.

co, y la esencia tomada en sí misma, sin ninguna otra determinación, constituyendo su estado metafísico.

Resulta absolutamente necesario para comprender adecuadamente a Duns Escoto, delimitar los caracteres de este "ser esencial en estado metafísico", es decir, la esencia o "naturaleza común", frente a los otros dos estados. La esencia que constituye el objeto de la Metafísica es, por otra parte, abstracta, es decir, captada mediante una abstracción total, general y común, y, por otra, real, es decir, no se trata únicamente de un ser de razón. Su generalidad no es la generalidad propia de los entes lógicos, sino que posee una realidad propia, que por así decirlo se sitúa a medio camino entre la proporcionada por el entendimiento y la de lo concreto existente¹⁵.

La Metafísica es, pues, a la vez, un conocimiento real y abstracto. Es un conocimiento general que se desarrolla mediante conceptos, siendo, precisamente, así una ciencia. Solamente la intuición capta lo real como existente. Y, en su estado actual, el hombre no goza más que de la posibilidad de intuiciones sensibles; las intelectuales del ser inmaterial, por el momento no las tiene. De ahí se sigue que nuestro conocer abstracto trata tanto de lo que existe como de lo que no existe¹⁶, hasta el punto de que, incluso si su objeto existe, no nos lo presenta como existente. Toda ciencia, según Escoto, trata de un objeto, sin que requiera su existir. Por el contrario "prescinde" de la existencia. La existencia misma, aunque sea una noción o "ratio" cognoscible en el objeto, no es, sin embargo, requerible necesariamente como perteneciente actualmente al objeto, en tanto que objeto cognoscible. Dicho con palabras de Escoto:

"Existentia non est per se ratio obiecti, ut scibile est"¹⁷.

La Metafísica sólo trata de la esencia en cuanto *es*, no en cuanto *existe*. Antes de la existencia, debe darse la posibilidad intrínseca del existir de una cosa, tanto si existe como si, de hecho, no existe. Esta posibilidad interna es lo que constituye la esencia de una cosa, y de ella se ocupa la Metafísica. El hecho existencial no es objeto de ciencia alguna¹⁸.

¹⁵ Captada por una abstracción total o 'última'. "Quando aliquid est abstractum ultimata abstractione, ita quod est abstractum ab omni eo quod est extra ratione eius..." (*Op. Ox.*, I, d. 5., pars I. q. un., nu. 24, Ed. Vat. vol IV, pág. 22. Vid. también *Op. Ox.*, I. d. 5., pars I. q1. un. nums. 19-22, vol. IV, págs. 18-21). Es decir algo abstraído de todo aquello que no forme parte de su simple noción. De la esencia "tout ce qu'on en peut dire est qu'elle est juste ce qu'elle est", (GILSON, E., *O. c.*, pág. 85). Y de ningún modo puede ser considerada a nivel de la *quidditas rei materialis*, porque entonces tendríamos una Física. Hay que dar un paso más, el decisivo, en la abstracción, y él es, precisamente, el que la revelación facilita al teólogo (Cfr. OROMI, M., *O. c.*, págs. 25 y ss.).

¹⁶ Recuérdese el tema fundamental de la contingencia existencial, que comienza a aparecer enfrentado a una cierta necesidad esencial.

¹⁷ *Quodlibet.* VII 8-9.

¹⁸ Posibilidad que, como es notorio, se reduce a la no contradicción. Entre ella y la contra-

Veamos esta misma cuestión acudiendo al panorama que se impone desde una nueva perspectiva de carácter complementario. Cabe mantener que la Metafísica escotista presenta una importante orientación lingüística. En esta nueva vertiente no es desacertado interpretar que la esencia de la que venimos hablando puede equipararse al sentido de una expresión¹⁹. El mismo autor utiliza la expresión *res ut intelligitur* para referirse tanto a la *significatio* como a la *essentia*. Tal como lo entiende Gilles Deleuze, en todos los casos se trata de un contenido que no tiene existencia fuera de la expresión o del concepto, y que, por lo tanto, remite a un entendimiento que lo capta objetiva e idealmente. Pero se dice de la cosa, y no de la expresión o del concepto mismo. El entendimiento lo refiere al objeto designado o inteligido, como la esencia de ese objeto²⁰.

Martin Heidegger, en su investigación sobre el universo intelectual de Escoto, se propone, desde este punto de vista del análisis del sentido²¹, clarificar, precisamente, la cuestión que venimos tratando, es decir, ver cuál es el ámbito de realidad de las esencias o significaciones²². Éstas, tienen, al menos en la mayor parte de los casos, al lado de su contenido, un "qué" hacia el que apuntan. Y, por poner un ejemplo, supongamos que este objeto sea una realidad existente, un árbol. Si pierde su existencia, entonces parece que también la significación ha de desaparecer en la nada, ya que, si no existe aquello en lo que apoyarse, entonces la significación misma ha de convertirse en ilusión. Su realidad se mantiene o se cae con la del objeto²³. Ahora bien, ¿puede mantenerse esta argumentación, considerándola como correcta y adecuada?²⁴.

dicción misma pasa la línea que separa lo real de la nada. Con Escoto comienza la línea modal que culminará en Leibniz (Cfr. DEKU, H., *Possibile Logicum*, en "Phil. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" num. 64, 1.950, págs. 1-21).

¹⁹ Ha habido una famosa confusión terminológica, sobre todo en el ámbito de la Filosofía del lenguaje. En nuestro tema, ESCOTO habla de *significatio*, DELEUZE de *l'exprimé et sens*, y HEIDEGGER, invariablemente de *Bedeutung*. Por nuestra parte respetamos la terminología propia de cada autor y caso.

²⁰ Hemos casi traducido y parafraseado un párrafo de la obra de Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Ed. Minuit, Paris, 1968, pág. 53, en el que se relaciona y conecta a ESCOTO con ESPINOSA. Dice el texto: "L'exprimé est comme le sens qui n'existe pas hors de l'expression; il renvoie donc à un entendement qui le saisit objectivement, c'est-à-dire, idéalement. Mais il se dit de la chose, et non de l'expression elle-même; l'entendement le rapporte à l'objet désigné, comme l'essence de cet objet"

²¹ Tal como hemos dicho, en su terminología *Bedeutung*. Cfr. HEIDEGGER, M., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en "Frühe Schriften", V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972, pág. 242.

²² "Welchem Wirklichkeitsbereich das Phänomen 'Bedeutung' einzuordnen ist" *Ibid.*

²³ "Gegenstand und Bedeutung gehören somit demselben Wirklichkeitsbereich an" L. c., pág. 243.

²⁴ "Duns Scotus gibt zu bedenken, inwiefern sich denn die Bedeutung auf den Gegenstand bezieht. Sie sagt nicht etwas über ihn aus, sondern stellt ihn nur vor, enthält nur, was ein Baum ist, nicht dass er ist (existiert). Die Bedeutung gibt sich sonach als losgelöst von Realitäten; Existenzfragen bezüglich der bedeuteten Gegenstände sind etwas der Lehre von den Bedeutungen transzendenten. Existenz kann nur ausgesagt werden im Urteil. Ausgesagt wird immer etwas

Tanto si el objeto existe, como si se modifica o desaparece, la significación no puede quedar afectada por tales cambios. Si en realidad estuviera ligada al objeto, necesariamente habría de cambiar con él. Duns Escoto reconoce explícitamente que a la esencia, o significación, le es indiferente la existencia:

“Res ut intelligitur, cui extraneum est existere... secundum quod significatur”²⁵.

Así pues, en consecuencia, parece que lo que Escoto viene a sostener es, dicho con la expresión de Martin Heidegger, la independencia y libertad de la esfera de la significación con respecto a la existencia²⁶. Ahora bien, con todo es preciso precaverse contra la conclusión de que tales significaciones u objetos metafísicos, no sean más que puros entes de razón. A pesar de que esta conclusión pudiera ser válida dentro de otros sistemas, no lo es en el caso de Escoto, porque la *quidditas* tomada en cuanto tal, no se concibe ni como incluida en la experiencia sensible, ni como un mero universal lógico que se redujera en su generalidad a la predicabilidad. Pero, con todo, para que Duns Escoto pudiera concebir la quiddidad como real, es preciso que hubiera concebido una cierta comunidad distinta de la del orden lógico, o dicho con otros términos, que las esencias o significaciones puedan, a la vez que ser comunes y generales, ser también reales. Por ello, precisamente, es importante distinguir la generalidad propiamente dicha del concepto, y la comunidad real de la esencia. Todo lo que es metafísicamente “común” es universalmente predicable, pero no todo lo universalmente predicable es metafísicamente y realmente común²⁷. Lo metafísicamente común es, en verdad, un “ser de la razón”, ya que la Metafísica no lo considera bajo este aspecto, sino como un objeto real. Lo metafísicamente común es lo que hay de actualmente común en la realidad. Se trata, pues, de una comunidad real, captada por un acto del entendimiento.

Para comprender exactamente esta realidad metafísica es preciso preguntarse por el elemento que le confiere su unidad y de qué tipo es esa unidad que posee. Este “común” posee en la cosa misma una unidad real que le pertenece “fuera de toda operación del entendimiento”. Por esto es por lo que el universal metafísico se distingue de modo inmediato y directo del universal lógico, cuya universalidad, estrictamente hablando,

von einem anderen, d. h., es ist bei jeder Aussage eine Relation gegeben, wogegen dieser Charakter der Bedeutung fehlt; sie stellt nur etwas vor. Es fehlt im Aktcharakter der Bedeutungsverleihung der spezifische Leistungssinn der Stellungnahme” *Ibid.*

²⁵ *Quaest. in lib. periherm.* I, q. III, 545 y ss.

²⁶ “Die Existenzfreiheit des Bedeutungsbereiches” *Ibid.*

²⁷ Desde una panorámica lógico-lingüística, el universal vendría a ser la dimensión “extensional”, y lo común metafísico, la “intensional” de los términos o conceptos generales. Cfr. OROMI, M., *O. c.*, págs. 32 y ss.

aunque fundada en la realidad, es obra del intelecto. "Intellectus es qui facit universalitatem in rebus", dice la famosa fórmula de Averroes. Y ello es válido, sin duda alguna, para la Lógica e, incluso, para la Metafísica averroista, pero no para Duns Escoto, donde lo primero que hay que comprender, por cuanto a su objeto se refiere, es que, si el entendimiento le confiere su universalidad lógica, no es él quien proporciona la unidad real²⁸. Esta comunidad está en las cosas, y el intelecto lo encuentra en ellas, sin producirla, ni constituirla. Este "algo" coincide, en definitiva, con la noción aviceniana de "naturaleza común", tomada en su indiferencia esencial a la universalidad y a la singularidad. El mismo Escoto se refiere a este último pensador para apoyar su propia tesis:

"Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aequali videri per dictum Avicennae V Metaph. ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis"²⁹.

La "natura" no es un ser singular, dotado de unidad numérica, pero tampoco es un universal sin otra unidad que la de su predicabilidad lógica. Por el contrario, es un intermedio que no se confunde ni con un extremo ni con el otro. No se trata de una entidad existente aparte como el singular, pero tampoco es un mero ente de razón como el universal lógico. Es una entidad, realidad, o como dice el propio autor, una "formalidad"³⁰.

Para Duns Escoto, entre la unidad concreta de la entidad sensible, y la unidad universal inteligible de la predicación lógica, se encuentra la unidad común y específica de la esencia (la *natura communis*) que de por sí es neutra e indiferente por parte del objeto inteligible, y que precisamente es inteligible por ser una unidad común, antes de que el entendimiento agente produzca en el entendimiento posible la intelección, que consiste en relacionar una esencia con otra, un universal con otro, un universal con un singular. Para que el entendimiento pueda llevar a cabo estas funciones y actividad debe haber algo común que se erija en fundamento de la relación³¹, y que, al mismo tiempo, sea neutro e indiferente

²⁸ *Op. Ox.*, II, d. 3, pars 1., q. 1, nums. 37-38, Ed. Vat. vol. VII págs. 406-407. Vid. ANDRÉS, T. de, *La natura communis de Duns Escoto*, en "Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo". Ed. de la Asociación española de Fia. Medieval, Inst. "Luis Vives", Madrid, 1968, págs. 35-55.

²⁹ *Op. Ox.*, II, d. 3, pars 1, q. 1. num. 31. Ed. Vat. vol. II, págs. 402-403.

³⁰ La historia de esta noción que aparece en el *ens rationis cum fundamento in re*, muy anterior a Escoto, es de las más complejas en el pensamiento escolástico e implica una multitud de temas entre las que destaca el de las «relaciones trascendentales» Cfr. MARTIN, G., *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, W. de Gryter, Berlín, 1949, págs. 155 y ss. Vid. también págs. 214-215.

³¹ Precisamente era éste uno de los ámbitos en los que se planteaba más agudamente la cuestión de las relaciones trascendentales, Cfr. la obra y pasaje de G. Martín, últimamente aludida.

a ser universal o singular, sensible o inteligible. La universalidad y la intelección son obra del entendimiento que discurre de una cosa a otra, y la singularidad existencial es obra del Creador. Por ello, es preciso que previamente a la lógica de los conceptos deba darse la Metafísica de los conceptos que se atiende a su contenido, es decir, a las esencias en sí mismas. Podríamos decir que la Lógica considera la inteligibilidad de los conceptos desde una panorámica extensional de sentido horizontal, mientras que la Metafísica adopta el punto de vista de la intencionalidad vertical³². Por lo mismo, para Escoto, toda la realidad de los conceptos universales es pura y estrictamente mental o predicativa, mientras que la realidad extramental metafísica sólo puede quedar apresada en los conceptos en cuanto que expresan una esencia, una realidad común. Hemos tenido ocasión de afirmar ya que a la naturaleza común corresponde en lo físico o en lo existencial un sentido real, y no una entidad física o matemática.

3. La univocidad del ser

Tal como puede concluirse ya, la perspectiva lógica y metafísica coinciden en un punto fundamentalísimo: En cuanto a la lógica, en que el concepto neutro es idéntico y común, y que, por lo mismo, no es un concepto equívoco o análogo, sino, simplemente, unívoco:

“Et ne fiat contentio de nomine univocacionis, conceptum univocum dico qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem: sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unitas in medio sic uno fallacia aequivocacionis concludantur inter se uniri”³³.

Ahora bien, el concepto lógico presupone el metafísico, la esencia metafísica. Por consiguiente, en cuanto a la Metafísica, el concepto neutro o la esencia neutra que expresa el concepto, es en sí misma, idéntica y común, es decir, no es una esencia equívoca o análoga, sino unívoca³⁴. Tomado en cuanto tal, es decir, como lo que cae en primer lugar bajo el alcance del entendimiento, el ser es anterior a todas las determinaciones concebibles y lo más común. Ahora bien, ello sólo puede decirse del ser, porque ninguno de los diez géneros supremos es lo absolutamente más común, ya que cada uno de ellos no es predicable de ningún otro género. Por tanto, es posible un concepto común y unívoco del ser³⁵. El ser es el

³²OROMI, M., *O. c.*, págs. 54-55.

³³ *Op. Ox.*, I, d. 3, pars I. q. 1-2, num. 26. Ed. Vat. vol. III, pág. 18.

³⁴ A pesar de que la univocidad lógica presuponga la metafísica, sin embargo, la univocidad, en absoluto, corresponde, más bien, al concepto en su uso predicativo, que a la esencia simplemente. Para D. Escoto, la univocidad completa exige ‘similitudo in forma et in modo essendi formae’. *Op. Ox.*, Prol. pars. 5, q. 1-2, num. 366. Ed. Vat. vol. I, págs. 236-237.

³⁵ “...quae prima sunt ad intelligendum, sunt communissima, quia semper communius prius

primer objeto del entender, porque siendo el más común, e incluso, el único absolutamente común de todos, conocemos todo lo demás por él y en él. Es el gran apriori determinante del conocer marcando el horizonte último de inteligibilidad. *Primum obiectum est ens ut commune omnibus*³⁶, constituyéndose así en el fundamento del sentido total de la esfera de lo objetivo en absoluto³⁷. El *ens* está dado en todo objeto del intelecto, en tanto que objeto inteligido. Igual que todo objeto del sentido de la vista, sea blanco, negro o multicolor, es, de todos modos, coloreado, de la misma manera que todo objeto, en absoluto, sea lo que sea en cuanto a su contenido, es un *ens*:

“Concedendum est quod primum obiectum intellectus non potest esse aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili, sicut primum obiectum visus non est aliquid, nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se visibili, ut color in albo et in nigro. Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile, et nihil possit in quocumque essentialiter includit nisi ens, sequitur quod primum obiectum intellectus erit ens”³⁸.

Este *ens* pertenece a los *maxime scibilia*. Ahora bien, esto puede entenderse de dos formas. Un *maxime scibile* es lo originariamente sabido, pero esto no hay que entenderlo de una manera genética y temporal, sino mas bien en un sentido lógico, e incluso, trascendental. El *maxime* contiene aquí una idea valorativa de tipo lógico y teórico, caracterizando el elemento original y originario de lo objetivo, a la misma objetividad. El *ens*, concebido como *maxime scibile*, según esta lectura, no es otra cosa sino una “condición de posibilidad del conocimiento de objetos en general”³⁹.

Tal es el ser en cuanto ser, objeto de la Metafísica, y ciencia primera por ser también un saber acerca del primer cognoscible. Lo propio del ser

intelligitur et non est processus in infinitum in intelligibilibus; ergo illud quos est primum intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter. Sed nullum est tale nisi ens, quia nullum decem generum est communissimum simpliciter, quia nullum praedicatur de alio genere; ens ergo potest habere unum conceptum communem” *Quaest. in Metaph.* I, IV, q. 1. num. 5.

³⁶ *Quaest. in Metaph.* I, IV, q. 1, num. 8 Cfr. HEIDEGGER, M., *O. c.*, pg. 156, cita también este texto y añade “In jedem Erkenntnisgegenstand ist dieses *Ens* gegeben, sofern er eben Gegenstand ist... so ist jeder Gegenstand *überhaupt*, mag er inhaltlich was immer darstellen, ein *Ens*”.

³⁷ Vid. HEIDEGGER, M., *O. c.*, págs. 156-157.

³⁸ *Quaest. in Metaph.* I, VI, q. 3, num. 5.

³⁹ “Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt” HEIDEGGER, *O. c.*, pg. 157. en la página siguiente puede leerse: “Das ist auch die *eigentliche philosophische Bedeutung der Gegenstandsbestimmungen*, die der Scholastik unter dem Namen “Trascendentia” bekannt sind. Ein Trascendens ist, was keine Gattung mehr über sich hat, in der es enthalten sein könnte; es kann von ihm nichts mehr ausgesagt werden; dieser Letzheitscharakter des *Ens* als Gegenständigkeit überhaupt ist das Wesentliche eines Trascendens. Dass es nun vielen einzelnen... Gegenständen zukommt, von ihnen ausgesagt wird, is ihm *accidentell*” *O. c.* pag. 158.

así entendido es que es *unius rationis*⁴⁰, lo que, por su parte, también había sido reconocido por Avicena al afirmar en su *Metaphysica*⁴¹ que el ser se dice en un solo y único sentido de todo aquello de lo cual se dice (*Ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur*). Así pues, por decirlo con las mismas palabras que utiliza Gilles Deleuze, “la univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice; aquello de lo cual se dice no es en absoluto lo mismo, pero él es lo mismo para todo aquello de lo cual se dice. Sucede, pues, algo así como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas; *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disyuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción”⁴².

Ahora bien, si el ser se presenta como el objeto-primero del entendimiento humano, éste debe, naturalmente, ser capaz de conocer todo lo que es, al menos bajo la forma de ser. Y para que un objeto tal sea real, se requiere además que sea “uno”, es decir, que sea siempre el mismo objeto el que el entendimiento concibe siempre en cualquier ser. Pero decir que el intelecto concibe siempre el mismo objeto cuando piensa el ser, equivale a afirmar que la existencia de un objeto primero, propio y adecuado, del intelecto exige que nuestro conocimiento del ser sea unívoco⁴³. Ahora bien, y esta es una tesis central dentro del planteamiento metafísico de Duns Escoto, resulta que no puede dudarse de que se posea con efectividad tal concepto:

“Experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens non concipiendo hoc ens in se vel in alio, quia dubitatio est, quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio, sicut patet de lumine, utrum sit forma substantialis per se subsistens vel accidentalis subsistens in alio sicut forma; ergo primo aliquid indifferens concipimus ad utrumque illorum, et utrumque illorum postea invenimus ita primo, quod in isto salvatur primus conceptus, quod sit ens”⁴⁴.

La entidad o la esencia metafísica expresada en ese concepto es común, más aún, comunísima, y, por consiguiente, no puede ser otra cosa que unívoca. Efectivamente, es unívoca y comunísima en sí misma como esencia metafísica, que prescinde de toda realidad existencial. Por la misma razón es fundamentalmente neutra o indiferente a realizarse de forma existencial de una u otra manera. Sin esta comunidad esencial de la propia entidad, carecería de sentido la misma analogía existencial de todo lo existente, desde Dios a la última creatura. “La univocidad del ser se con-

⁴⁰ *Quaest. in Metaph.* I, II, q. 3, num. 22.

⁴¹ AVICENA, *Metaphysica*, I, cap. 2 y 6, ed. cit. fols 70 y 71.

⁴² Vid. DELEUZE, G., *La lógica del sentido*, Barral, Barcelona 1970, pág. 229.

⁴³ Cfr. GILSON, E., *O. c.*, pág. 94.

⁴⁴ *Quaest. in Metaph.* I, IV, q. 1, num. 6.

funde con el uso opositivo de la síntesis disyuntiva, la afirmación más suprema, el eterno retorno en persona... un solo ser para todo lo que existe, un solo fantasma para todos los vivos, una sola voz para todo rumor, y todas las rutas del mar. El error sería confundir la univocidad del ser, en tanto que se dice, con una pseudounivocidad de aquello de lo cual se dice. Pero, al mismo tiempo, si el ser no se dice sin acontecer, si el ser es el único acontecimiento en el que se comunican todos los acontecimientos, la univocidad entonces remite a lo que acontece y a lo que se dice, de una sola vez; la univocidad significa que lo que acontece y se dice es una misma cosa... la univocidad significa la identidad del atributo noemático y del expresado lingüístico, acontecimiento y sentido... el ser unívoco insiste en el lenguaje y sobreviene a las cosas, mide la relación interior del lenguaje con la relación exterior del ser. Ni activo ni pasivo, el ser unívoco es neutro, él mismo es extra-ser, es decir, este *mínimo de ser común* a lo real y a lo posible⁴⁵. El concepto de ser, que únicamente contiene la entidad, es el requisito y la condición fundamental e indispensable para que toda cosa pueda ser inteligible. Las mismas cosas sensibles sólo pueden ser inteligibles gracias a la entidad. Incluso los puros conceptos de razón son inteligibles por su entidad, aunque ella sólo sea mental. Si nosotros podemos entender algo del mundo espiritual y del mismo Dios, no cabe duda de que es gracias al concepto de ser en cuanto que sólo contiene la entidad. Sin la entidad nada puede ser inteligible, y, en cambio, todo es inteligible sabiendo que es y lo que es, sin necesidad de tener en cuenta la existencia. La entidad es la esencialidad primera, la primera inteligibilidad de todo lo que es, y por la que todo lo que es, es inteligible. El concepto de ser, por lo tanto, en cuanto que expresa la entidad, es un concepto metafísicamente unívoco. La entidad en sí misma es una esencialidad real idéntica, única, con el mismo sentido real. La univocidad del concepto de ser se extiende absolutamente a todo lo que puede llamarse ser de una manera verdadera, es decir, inteligible. Y como todo lo que es inteligible lo es por incluir el ser, resulta que la univocidad del concepto de ser, a diferencia de la de todos los demás conceptos es absoluta⁴⁶.

4. Los límites de la univocidad⁴⁷.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que esta inclusión del ser en todo lo que es inteligible no puede darse siempre del mismo modo. La univocidad del ser se extiende absolutamente a todo lo que es, en cualquier sentido en que se le pueda atribuir al ser, pero no a todo del mismo

⁴⁵ DELEUZE, G., *O. c.*, pág. 229-230.

⁴⁶ OROMI, M., *O. c.*, pág. 64.

⁴⁷ En este apartado seguiremos las líneas argumentativas de E. GILSON y M. OROMI, en las dos obras citadas, que, por otro lado, vienen a coincidir, casi exactamente, en el tratamiento de la cuestión.

modo. En efecto, todo lo que es inteligible incluye al ser, pero puede incluirlo, en principio, de dos maneras diferentes, o bien directamente, por inclusión directa de la entidad en virtud de la "primacía de comunidad" del ser, o bien, indirectamente, en los casos en que la inclusión de la entidad se dé de forma indirecta o virtual, es decir, gracias a la "primacía de virtualidad" del ser. Con ello, decimos que el ser es primero no sólo en relación a todo aquello a lo que es común, sino también a todo lo que él implica. El ser es común a todo lo que es, en cualquier grado o sentido, en tanto que ello es, precisamente, ser: a los individuos, a las especies y a los géneros. Cuando se les atribuye el ser, se les atribuye *in quid*, es decir, como formando parte de su esencia. Pero, por otra parte, hay unas denominaciones del ser que, tomadas en sí mismas, *no son*, sino que *lo cualifican*, en el sentido de que lo que es implica necesariamente la una o la otra de ellas. Así, por ejemplo, acto o potencia, no son seres, pero todo ser es necesariamente lo uno o lo otro.

Las determinaciones de este tipo comprenden, por una parte, las diferencias últimas del ser (*differentiae ultimae*) como las que acabamos de mencionar, y sus propiedades últimas (*propriae passionis entis*) a las que se atribuye el nombre más habitual de "trascendentales". El ser es unívoco a todo lo inteligible de una u otra de las maneras, pero la univocidad de comunidad solamente se da con respecto a todo aquello de lo que el ser se predica *in quid*. Por lo que respecta a las diferencias últimas y a los trascendentales, que determinan la esencia del ser, cualificándola, el ser no les es unívoco más que por una primacía de virtualidad, porque los implica, aunque ellos mismos, tomados precisamente en tanto que tales, no "son":

"Quantum ad primum dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec propriis passionibus entis"⁴⁸.

El ser no es unívocamente predicable de sus diferencias últimas porque, si lo fuese, no podrían ser sus diferencias. Esto es algo evidente. El ser en cuanto ser no puede diferenciar al ser en cuanto ser. Si las diferencias últimas del ser fuesen ellas mismas esencialmente ser, sería preciso añadirles determinaciones ulteriores que, no siendo ellas mismas ser, pudieran servir para diferenciarlo. Ahora bien, a menos de llegar así hasta el infinito, lo cual equivaldría a negar toda determinación última del ser, sin poder predicar, en consecuencia, cualquier cosa de él, es preciso, por lo tanto, admitir que hay algo inteligible que no es directamente "ser", sino su cualificación o determinación, aunque la inteligibilidad de ello se deba al mismo ser al que cualifica o determina.

Por otra parte, si el ser no tuviera diferencias que en sí mismas no son

⁴⁸ *Op. Ox.*, I, d. 3, pars 1, q. 3, num. 131, Ed. Vat. Vol. III, pag. 81.

ser, sino cualificaciones del ser, no se podrían afirmar nada del ser, sino simplemente proceder a una repetición de la fórmula parmenídea de que el “ser es”, terminando en ese mismo momento todo el posible desarrollo de la Metafísica. Es lo que indica Escoto haciendo observar que, para ser unívocas al ser, las diferencias tendrían que ser al mismo tiempo diferentes e idénticas con el ser, y, entonces, se tendrían diversos seres idénticos, lo cual es, claro está, un absurdo⁴⁹. El ser es un concepto absolutamente simple (*simpliciter simplex*) que expresa la realidad simplicísima o entidad. Si a este concepto no podemos añadirle otro que no sea simplemente ser, y, al mismo tiempo determine al ser, no podemos salir de ahí. Si es simplemente ser, no puede determinar al ser, y si determina al ser, eso significa que no es simplemente ser⁵⁰.

La neutralidad plena y la total indiferencia del ser, en tanto que sentido y en tanto que “expresada”, nos conduce, pues, a una difícil situación. O se renuncia a la univocidad, o la Metafísica queda abocada a la más absoluta esterilidad, a la simple afirmación, abstracta y formal de que el “ser es”, y nada más. Pero, sin embargo, va a ser esa neutralidad, esa indiferencia total del concepto de ser la que proporcione la solución a este callejón sin salida aparente. El ser, como la inteligibilidad de todas las cosas es absolutamente neutro con respecto a toda determinación y diferencia, ya que cualquiera de ellas es siempre determinación de la designación o de la significación, pero nunca del sentido⁵¹, cuya paradoja radica en su mismo estatuto formal: lo expresado, el sentido, no “es” fuera de la expresión, pero a pesar de ello, no tiene semejanza con ella, sino que está esencialmente referido a lo que se expresa, como distinto de la expresión misma⁵². Sentido, inteligibilidad, entidad, a medio camino entre el entendimiento y el objeto, entre la expresión y lo que se expresa, superan todas las oposiciones, todas las determinaciones que son, simplemente, modos

⁴⁹ “Si differentiae includant ens univoce dictum de eis et non sunt omnino idem, ergo sunt diversa idem entia” *Op. Ox.*, I, d. 3. q. 1. num. 132, Ed. Vat. vol. III, pág. 81.

⁵⁰ “Mit dem Ens als dem Etwas überhaupt ist nun anscheidend nichts weiter mehr anzufangen. Als bei einem Letzten hört bei ihm alles auf. Oder haben wir am Enden seinen Bedeutungsgehalt doch noch nicht ausgeschöpft? Aber über dem Gegenstand schleichthin kann es doch kein Gegenständliches mehr geben, das von ihm generell ausgesagt werden soll. Das Generell verliert hier allen Sinn. Und doch kann von dem Ens noch des Mehreren prädiziert werden; nur darf man die Prädikation nicht unberechtigt auf Subsumption einschränken. Wir kommen allerdings mit den weiteren Prädikationen in jene... Kreisbewegung des Denkens” HEIDEGGER, M., *O. c.*, pág. 159. Esas “predicaciones no reductibles a la subsunción” de las que habla HEIDEGGER son, precisamente, lo que a continuación estudiaremos, como solución a este problema del ser unívoco en Escoto, si bien el análisis heideggeriano, debido, quizá a que su objetivo es muy otro, deja en este punto aspectos oscuros y sin desarrollar coherentemente. Por otra parte, destaca el “Moment der Relation” que produce la diferenciación del ser neutro, de la objetividad indiferente, por medio de los “Gegensätze” (Cfr. *L. c.*, págs. 161 y ss.)

⁵¹ “Significación” se emplea aquí más bien como “referencia”, y no como sinónimo de la “Bedeutung” heideggeriana, que es, precisamente el sentido. Esta “significación” de ahora sería para HEIDEGGER la *Erfüllungsrichtung*.

⁵² Cfr. DELEUZE, G., *Spinoza... ed. cit.*, pág. 310.

de la expresión en cuanto se refiere a lo que se expresa, de la intelección en cuanto se dirige hacia lo que se entiende. Sentido, inteligibilidad, entidad son, sin embargo, tanto más ambiguos, "cuanto lo son todo a la vez"⁵³.

Y aquí radica su impenetrable carácter. Más allá de todas las diferencias, el sentido y el ser lo son todo: la expresión y lo que se expresa. La univocidad es una toma de partido por la explicación, por el revelar, comportando una lógica de la afirmación y de la positividad⁵⁴. Efectivamente, Escoto es un claro y decidido defensor de la lógica de la afirmación, lo mismo que, desde otro nivel, también habrá de ser paladín de la teología positiva. Pero recordemos ya que, precisamente, en esta defensa de la afirmación, tanto como de un efectivo conocimiento de carácter positivo acerca de la divinidad, es donde va a radicar la razón más importante que le habría de conducir a la idea de la univocidad del ser. Ahora bien, al mismo tiempo, Escoto no puede admitir, desde su panorama creacionista y cristiano⁵⁵ que el ser unívoco se extralimite y aproxime peligrosamente lo finito y lo infinito, lo creado y lo eterno, debiendo defender a ultranza esa neutralidad, ese aislamiento del ser-sentido, y su indiferencia radical con respecto a todas las determinaciones.

Pero veamos ya cómo esa misma indiferencia le permite a Escoto el punto de arranque para solucionar la aporía acerca de la esterilidad radical del ser unívoco. Ese ser, siendo en sí, tal como hemos apreciado, totalmente neutro e indiferente, carece de toda determinación y de toda diferencia. Su concepto viene a expresar única y exclusivamente la entidad y su inteligibilidad. Por ello, se trata de algo absolutamente determinable, en potencia⁵⁶ de toda determinación. Y, para que este puro determinable deje de ser tal, es necesario componerlo con puros determinantes que sean, de forma inmediata, acto, del mismo modo que él mismo es potencia. Naturalmente, habrán de ser conceptos que se limiten a expresar la pura determinación, y ninguna otra cosa. Y así, en el orden de los conceptos, todo concepto que no sea absolutamente simple (*simpliciter simplex*), pero sí *uno*, por sí, y no accidentalmente, debe dar como resultado del análisis un concepto determinable y uno determinante. Este análisis habrá de desembocar, pues, en conceptos absolutamente simples, uno estrictamente determinable sin que contenga nada determinante, y otro a la inversa. El ser es el primero de ellos, y el segundo las *differentiae primae*. Ambos serán, pues, inmediatamente diversos (*primo diversa*), de tal modo que el uno no incluya nada del otro⁵⁶. Con palabras del propio Duns Escoto,

⁵³ Cfr. DELEUZE, G., *La lógica del sentido*, ed. cit., pág. 52. Véase también la pág. 164. Sobre este tema de la ambigüedad de la esencia escotista vid. PÉREZ DE TUDELA, J., *O. c.* págs. 195 y ss.

⁵⁴ DELEUZE, G., *Spinoza...* Ed. cit., pág. 51.

⁵⁵ Vid. apartado num. cinco.

⁵⁶ *Op. Ox.*, I, d. 3., pars 1, q. 3. num. 133, Ed. Vat. Vol. III, pág. 82.

“Nulla differentia simpliciter ultima includit ens quidditative, quia est simpliciter simples”⁵⁷.

Ambas simplicidades, efectivamente, de signo diverso entre ellas, son las que posibilitan el comienzo de una misma diferenciación. Ahora bien, ver cuáles han de ser estas diferencias, esto es algo que, ni Duns Escoto, ni sus sucesores, llegaron a sistematizar, ni de forma suficiente ni rigurosa. A pesar de todo, creemos que nosotros por nuestra parte debemos, al menos brevemente, pasar revista a la situación. Hemos hablado de las *passiones convertibiles simplices*, es decir, de los trascendentales clásicos, como diferencias del ser, cuya univocidad les afecta sólo virtualmente. Hay además, las *passiones disjunctae*, igualmente trascendentales, por trascender a toda categorialidad, y a todos los géneros. Ahora nos encontramos con estas diferencias puramente determinantes, sin otro contenido que la simple determinación. ¿Dónde colocarlas? Según nuestra opinión, y, claro está, aunque el tema exige más detenimiento y una mayor proyección de claridad, creemos que podrían ser incluidas entre los “modos intrínsecos” del ser, que no se distinguen de él más que por una simple distinción de razón, y no real o formal. Ello podría explicar la causa de que Escoto utilice él mismo las nociones de “acto” y de “potencia”, en el problemático sentido que acabamos de ver. Tratándose de una simple distinción de razón, ya no presenta tanto problema la “potencialidad” del ser. Una razón que podría avalar esta opinión es que el mismo Duns Escoto considera más simple el concepto de “ser” que el mismo concepto cualificado por un trascendental, tal como “bonum” o “verum”⁵⁸.

Por otro lado, esa “modalización” del ser se anuncia como anterior a la cualificación que realizan las *passiones disjunctae*, tales como causado/ incausado, necesario/ contingente, etc. Estas últimas “no están esencialmente incluidas en el ser común, pero todas están esencialmente incluidas en algún ámbito del ‘ser modalizado intrínsecamente’: necesario en el ser infinito, contingente en el finito, etc.” Estas propiedades disyuntivas se dicen, pues, esencialmente de toda cosa de la que también se diga el ser del mismo modo”⁵⁹. Por lo que se refiere a los trascendentales, como *Unum* o *Verum*, aunque no se predique esencialmente de nada, y ellos mismos no sean ser, sin embargo, son propiedades del ser, y, er tanto que tales, están virtualmente incluidos bajo él. Así, dice Duns Escoto, “todo aquello a lo que el ser no es esencialmente unívoco, está incluido en aquello a lo que el ser es esencialmente unívoco”⁶⁰.

Esta restricción de la comunidad esencial del ser unívoco a todo lo inteligible, admitiendo que hay inteligibles a los que el ser no es “común”,

⁵⁷ *Op. Ox.*, I, d. 3., pars 1, q. 3. num. 159, Ed. Vat. Vol. III, pág. 98.

⁵⁸ Cfr. *Op. Ox.*, I, d. 3., pars 1, q. 1-2. num. 58, Ed. Vat. Vol. III, pág. 40.

⁵⁹ *Op. Ox.*, I, d. 3., pars 1, q. 3. num. 137, Ed. Vat. Vol. III, pág. 85.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*

sino que sólo implica, es decir, que están incluidos en él sólo “virtualmente”, salva los dos escollos que amenazaban con destruir la metafísica escotista en su mismo origen. Por una parte, la caracterización radicalmente abstracta y formal de la noción neutra e indiferente del ser, de la que se salva mediante esos conceptos disyuntivos puramente determinantes que son los que ponen en marcha la Metafísica, e incluso constituyen la base para las pruebas de la existencia de Dios⁶¹, tal como manifiesta M. Oromi. Y, por otra parte, el peligro de desaparición de un objeto primero y adecuado del intelecto, condición indispensable para la existencia misma de la Metafísica⁶², y de la Teología. La univocidad es, para Escoto, condición básica de ese objeto de la Metafísica, y se conserva, aunque debilitada, con la distinción entre la univocidad por la “primacía de comunidad” y la univocidad “por primacía de virtualidad”. El ser se dice *in quid* de todas las entidades, pero no de todo lo inteligible, ya que sus diferencias no son ser, no tienen entidad. El ser se dice sólo “virtualmente” de esas diferencias.

5. Univocidad y analogía

Es ya el momento preciso para intentar una síntesis general de todas las líneas que hemos ido trazando hasta ahora, para mostrar el panorama comprensivo del auténtico sentido de la idea escotista de la univocidad del ser⁶³.

El ser, objeto primero de nuestro entendimiento, debe ser algo más que la simple *quidditas rei materialis*, ya que, de no ser así, el teólogo habría de confesar que la visión beatífica es imposible. Además, el filósofo dispondría, entonces, de una Física, pero en modo alguno de una auténtica y genuina ciencia metafísica. Sin un primer cognoscible no puede haber ciencia primera. El objeto propio que interesa al físico es, efectivamente, esa quiddidad del ente sensible y material, pero convertirla también en el objeto del saber metafísico equivaldría indiscutiblemente a decir que la Metafísica carece de objeto propio. Un recurso frecuente ante esta situación, es recurrir a la idea de la analogía, pero ello lleva consigo, en el sentir de Duns Escoto, la aceptación de todas sus consecuencias, siendo la primera de ellas, el hecho de que la Metafísica habría de tratar de un objeto que el intelecto humano es incapaz de alcanzar. De ahí surgiría un radical agnosticismo metafísico, ya que una ciencia tal enseña

⁶¹ Cfr. OROMI, M., *O. c.*, págs. 71 y ss.

⁶² ESCOTO reprocha a la analogía la carencia de un objeto tal, lo que desemboca necesariamente en la equivocidad, y por lo tanto, en la devaluación total de todos sus conocimientos. Si no hay un primer cognoscible, tampoco habrá ciencia primera, sino, como máximo, una Física.

⁶³ Para ESCOTO la analogía tomista no es otra cosa que un equivocismo enmascarado que conduce a la Teología negativa de E. de Gante. Por otro lado, también queremos señalar que la univocidad de ESCOTO no significa una inserción de la “inmanencia” sino una “inmanencia de la trascendencia”. La univocidad responde a la necesidad de otorgar a la analogía el fundamento formal que, según ESCOTO, le faltaba a Santo Tomás.

que la Metafísica trata del *ens qua ens*, y, siendo el ser de lo sensible el único accesible a nuestro entendimiento, ella no alcanzaría nunca lo Primero en sí mismo, debiéndose contentar con hablar de él por mera analogía, lo cual, en definitiva, no es otra cosa que un proceder insuficiente e insatisfactorio. Esta es la razón de que Duns Escoto se opusiera tenazmente contra tal actitud, preconizando un saber positivo de Dios, y criticando tanto la eminencia negativa de los neoplatónicos, como la vía de los tomistas⁶⁴. Podría decirse que ningún pensador medieval ha realizado un esfuerzo más valiente y denodado por asegurar al entendimiento humano un conocimiento, natural y positivo, de la esencia divina.

Ello no significa que Escoto haya atribuido al *intellectus viator* un conocimiento de Dios excepcionalmente amplio. Por el contrario, desde un principio es consciente y cuenta con un planteamiento en el que se ponen límites estrictos a dicho conocimiento. El primero, y más radical, es que, en el estado actual, sólo podemos conocer a Dios en cuanto que es ser. En este punto coinciden tanto el filósofo como el teólogo, ya que, si la Metafísica es la ciencia del ser, el filósofo no poseerá una Metafísica a no ser que tenga un concepto claro del ser en cuanto ser. Y el teólogo ha de cumplir esa misma condición para construir una ciencia del ser infinito. Es necesario conocer el ser para poder conocer a Dios. Ahora bien, el problema está en ver si es posible tener un efectivo conocimiento del "ser".

"Un entendimiento que esté cierto de un concepto y dude de otros, posee un concepto de aquello de lo que está cierto distinto de aquéllos de los que duda"⁶⁵. Lo que no está inmediatamente incluido en la certeza que se tiene del contenido de un concepto, no pertenece a ese concepto. El intelecto humano, incluso en su estado presente y actual, puede estar cierto de lo que quiere significarse con el término "ser", aunque le quede la duda de si el ser en cuestión es finito o infinito, creado o increado. Así pues, en virtud de la regla establecida por Escoto, el concepto de ser es autónomo, distinto de estos últimos, aunque esté incluido tanto en uno como en otro. Pero, por sí mismo, no es ninguno de ellos. Es neutro con respecto a ellos, les es unívoco.

Intentaremos, aunque sea lo más brevemente posible, distribuyendo la temática en cuatro apartados, clarificar un poco el nudo problemático de estas cuestiones. Es necesario, efectivamente, repasar por separado cada uno de los aspectos de la oposición entre la analogía y la univocidad: ontológico, lógico, lingüístico y teológico.

A) En primer lugar, el ser de Escoto viene a coincidir, tal como hemos dicho, con las esencias de las que afirmaba Avicena que, tomadas en sí mismas, no son más que lo que son. El ser, tomado precisamente en tanto

⁶⁴ *Op. Ox.*, I, d. 3., pars 1. q. 1-2. num. 10, Ed. Vat. Vol. III, pág. 5.

⁶⁵ "Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis habet conceptum de quo est certus, alius a conceptibus de quibus est dubius" *Op. Ox.*, I, d. 3., pars 1. q. 1-2. num. 27, Ed. Vat. Vol. III, pág. 18.

que ser, no es ni universal ni singular, ni finito ni infinito, ni primero ni segundo, ni perfecto ni imperfecto. El ser no posee ninguna de estas determinaciones accidentales a su esencia que lo definen como tal o tal ser. La quiddidad pura, este ser, es la realidad propia de la que trata la Metafísica. Que el ser de la esencia encarnada en diversos singulares sea y no pueda ser más que análogo, es algo que Escoto no discute. Es decir, de alguna manera, la univocidad escotista no contradice la analogía de Santo Tomás de Aquino. Tal como lo concibieron aristotélicos y tomistas, el ser es, efectivamente, análogo, y lo sigue siendo para Escoto, al menos siempre que este ser sea aquél del que habla el físico. El verdadero problema, sin embargo, será el saber si, además de su estado físico de analogía, el ser no comporta también un estado metafísico de univocidad, del que se pueda decir lo mismo que Avicena decía de la *equinitas*: *ipsum ens non est aliquid nisi ens tantum*. El problema se plantea, pues, en un terreno que ya no es ni el de Aristóteles ni el de Santo Tomás, ya que para entrar en él es necesario previamente salir del dilema que imponía el aristotelismo entre lo singular y lo universal, escapar al mismo tiempo de la necesidad de elegir entre lo análogo y lo unívoco. Esto sólo se puede realizar aislando una noción de ser "metafísicamente pura de toda determinación"⁶⁶. Ontológicamente, el problema básico planteado es el de la tensión unidad-multiplicidad. Sólo por medio de un ser trascendental entendido como lo entiende Escoto, un ser que no incluye sus modos intrínsecos⁶⁷ se pueden hacer ontológicamente compatibles la unidad y la multiplicidad.

B) El aspecto lógico, segunda cuestión, ha merecido la atención de E. Gilson, quien le estudia de un modo original⁶⁸. La doctrina tomista de la analogía es, ante todo, una doctrina del juicio por analogía. En efecto, es el juicio de proporción el que puede hacer, sin alterar su naturaleza, un uso del concepto tanto equívoco, como analógico o unívoco. En una lógica tal, donde el concepto es inseparable de la experiencia sensible, no hay esperanza de que ninguna manipulación le haga "representar" el ser inteligible. El uso tomista de tales conceptos en el juicio no apunta, pues, a producir una analogía que consistiese en una semejanza de imagen a objeto. El juicio de analogía intenta establecer, a partir de lo sensible, que nos es representable, relaciones correspondientes entre inteligibles, que no nos son representables.

Por el contrario, la analogía en la que piensa Duns Escoto cuando

⁶⁶ BARTH, T., *Zum Problem der Eindeutigkeit...*, en "Philos. Jahrbuch, LV, 1942, págs. 300-321. Este autor ha visto el problema desde su genuino fondo. "Mientras que Aristóteles y la escolástica influida por él consideraban siempre el ser bajo el aspecto de la multiplicidad, y de la particularidad, ESCOTO ha intentado, al menos parcialmente, elaborar un concepto puro del ser, el concepto de lo puramente ser (*den Begriff des reinen Soseins*). En el primer caso, el ser incluye en sí sus modos concretos, pero no en el segundo... El ser, tomado sin sus modos, como puramente ser, es unívoco, el ser con sus modos es análogo" *O. c.*, pág. 131.

⁶⁷ El tema presenta una estrecha relación y conexión con el de las relaciones trascendentales, como puede fácilmente comprenderse.

⁶⁸ GILSON, E., *O. c.*, pág. 300 y ss.

crítica al tomismo, es más bien una analogía del concepto. Ahora bien, en el plano del concepto y de la representación la analogía se confunde prácticamente con la semejanza. Entonces ya no se trata de saber si dos términos representan un papel análogo en el juicio de proporción, sino si el concepto designado por un término es o no es el mismo que el concepto designado por el otro. Lo que Escoto cree demostrar en la polémica es que un concepto de ser que fuese simplemente análogo al que tenemos es una noción imposible, ya que sería otro concepto. Si no podemos captar el ser más que en este concepto extraído de lo sensible, ¿cómo podríamos formar otro concepto del ser análogo al primero, y que se aplicase al ser de Dios? Es notorio que los dos pensadores hablan de cosas diferentes. Santo Tomás se refiere a los usos analógicos de un mismo concepto, que es el único que tenemos del ser, en tanto que nuestra alma está unida al cuerpo. Escoto, por el contrario, exige de él que constituya un segundo concepto antes de declararlo análogo al primero. Empieza a aclararse, pues, el camino y la dirección de la cuestión. La Lógica aristotélico-tomista ha de centrarse, preferentemente, en la predicabilidad, en la designación y en el juicio. Por el contrario, Escoto hereda una tradición lógica de signo y tendencia diferente: una lógica intencional, en la que el concepto es, ante todo, intensión y no predicabilidad.

C) Pero veamos esto mismo desde un ángulo diferente. Utilizando las palabras de G. Deleuze, podríamos decir que “el concepto de expresión procedía de dos fuentes, la una de carácter ontológico, que concierne a la expresión de Dios, y que nace al abrigo de las tradiciones emanatistas y creacionistas, aunque las contesta de forma profunda; la otra, lógica, concierne a lo expresado en las proposiciones, y que nace arropada por la lógica aristotélica, a pesar de que se oponga a ella y la trastueque. Las dos convergen en los problemas de los nombres divinos, del *Lógos*, y del Verbo”⁶⁹. Veamos, por el momento, sólo la segunda de las fuentes de este concepto de expresión. Fue la lógica estoica la que introdujo el concepto de “lo expresado”, o el “sentido”, tal como se sabe. En la filosofía aristotélica sobre el lenguaje, no existe esta noción, ambigua e intermedia, pero tan fecunda, como es la de “expresado”, “sentido”. De ahí, surge un conjunto de consecuencias importantes que ya podemos exponer sin que sea preciso ningún preámbulo, ni más explicitación. No hay sentido y, por lo tanto, no hay nada en común entre la expresión y lo que expresa. No puede haber un ser-sentido, un ser-inteligibilidad que sea común a lo que expresa, Dios y sus atributos, y a la expresión, los conceptos objetivos a partir de las creaturas.

D) Pero veamos ahora el otro origen de la cuestión, la problemática

⁶⁹ “Le concept d’expression avait comme deux sources: l’un ontologique, qui concerne l’expression de Dieu, qui naît à l’abri des traditions de l’émanation et de la création mais qui les conteste profondément; l’autre, logique, qui concerne l’exprimé des propositions, qui naît à l’abri de la logique aristotélicienne mais la conteste et la bouleverse. Toutes deux se rejoignent dans les problèmes... Des Noms Divins, du *Lógos*, et du Verbe” DELEUZE, G., *O. c.*, pág. 300 y ss

de los nombres y de los atributos divinos. En Escoto, la univocidad se extiende también a los atributos divinos. El concepto de un atributo que pueda ser elevado al infinito es común a Dios y a las creaturas, a condición de ser tomado en su razón formal o en su quiddidad, ya que la infinitud no suprime en modo alguno la razón formal de aquello a lo que se añade⁷⁰. Los atributos son auténticas expresiones y, como tales, remiten a lo expresado, a lo común que, al mismo tiempo, conecta y pone en tensión, sintetizando los dos extremos, lo que se expresa y la expresión.

Este concepto de "expresión", con toda su riqueza terminológica afín, tal como *explicatio/implicatio, speculum...*, que comienza a ser, en la baja Edad Media, patrimonio de la época, entra en conflicto inmediato con la noción cristiana de creación. Por ello, Escoto no puede llegar al final de la ruta abierta por los condicionamientos y exigencias de la "expresión". No puede dejarse arrastrar por las consecuencias a las que habría de llevarle la univocidad. Y, por ello, su ser unívoco ha de ser, necesariamente, indiferente, inerte y neutro. El ser no puede incluir sus diferencias, que tendrán que convertirse en relaciones trascendentales, que determinen al ser desde "fuera" de él. De lo contrario; acecha el peligro del panteísmo. Habrá que esperar a Espinosa para que se lleve a cabo un desarrollo hasta las últimas consecuencias de la lógica de la afirmación. En este último pensador, el ser unívoco está perfectamente determinado, en su mismo concepto, como lo que se dice en un mismo sentido de la sustancia que es en sí y de los modos que son en otra cosa. Con Espinosa, la univocidad se convierte en objeto de afirmación pura y simple. Y es la idea de causa inmanente la que la libera de la indiferencia y de la neutralidad en que la mantenía la teoría de la creación divina. En la inmanencia encontrará la univocidad su formulación plenamente espinosista: "Dios se dice que es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que se dice que es causa de sí"⁷¹.

La univocidad, pues, tal como la concibe Duns Escoto, presenta una clara duplicidad de niveles funcionales. Ontológicamente se trata de hacer compatibles la unidad y la multiplicidad. Teológicamente, de defender una Teología de carácter positivo, sin asomarse al abismo del panteísmo.

6. Univocidad y simplicidad divina. Distinción formal.

La doctrina de la univocidad del ser de Escoto no está, sin embargo, completa, si no aludimos a un problema cuya solución hará surgir uno de los elementos más genuinos de Escoto, y que se determinaría como el auténtico complemento de su teoría de la univocidad. Se trata de la cues-

⁷⁰ Vid. *Op. Ox.*, I, d. 8. pars 1, q. 4. num. 185, Ed. Vat. Vol. IV, pág. 253.

⁷¹ DELEUZE, G., *O. c.*, pág. 58. En la *Ética* de ESPINOSA puede leerse: "et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est, quod..." I, prop. XXV, Schol. Ed. J. V. Vloten, vol. I, pág. 58.

tión acerca de la compatibilidad entre la simplicidad divina y la univocidad del ser. El problema, en realidad, es doble. En primer lugar, se plantea con respecto a la propia univocidad del ser, pero, en segundo lugar, ha de ser referido a la distinción de los atributos esenciales de Dios.

A) Si Dios es simple en sí, y radicalmente diferente de todo lo demás, ¿cómo se puede encontrar en él algo común con la creatura? La objeción que, en parte, fue recogida por el propio Escoto, parece que ataca a la raíz misma de la univocidad y a su misma posibilidad. Para Escoto, sin embargo, no se trata más que de un malentendido, producido por la misma resistencia espontánea del pensamiento al esfuerzo de abstracción suprema, o *abstractio ultimata*, que exige la Metafísica de la *natura communis*. Concebir *naturae* como tales es, en efecto, concebir razones formales puras y tomadas en sí mismas, mientras que el pensamiento, por el contrario, siempre tiende a concebirlas en los individuos en los que existen. Cuando Escoto afirma, por ejemplo, que el concepto de ser es formalmente neutro y, por lo tanto, indiferente a los conceptos de creado o increado, se le objeta que el ser mismo no es neutro, ya que es, necesariamente, o creado o increado. Ahora bien, sin necesidad de insistir más en ella, eso es precisamente lo que admite el propio Escoto:

“Ad confirmationem ‘de neutro’ dicho quod conceptus etiam communis duobus, est neuter formaliter, et ita concedo conclusionem quod conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati; si autem intelligatur quod iste conceptus est ita neuter quod neutrum contradictorium dicatur de eo, falsum est. Ita est enim de rationali et irrationali, quod conceptus animales est respectu eorum neuter formaliter, et tamen illud quod concipitur non est neutrum, sed vere est alterum istorum. Alterum enim contradictorium dicitur de quolibet, et tamen non oportet quemlibet conceptum esse formaliter alterum conceptum contradictorium”⁷².

Así pues, los conceptos comunes al creador y a la creatura no son incompatibles con la perfecta simplicidad de Dios, ya que, aunque éste y la creatura sean irreductiblemente diferentes, hasta el punto de que la realidad del uno no tiene nada de común con la del otro, sin embargo, ello no impide al concepto de “ser” designar una razón formal común a ambos:

“Conceptus communis sine convenientia in revel in realitate”⁷³.

Esto suscita, precisamente, sin embargo, una posterior objeción. En efecto, aunque para los teólogos cristianos del siglo trece, ya era una tesis

⁷² *Op. Ox.*, I, d. 8, pars 1, q. 3. num. 81. Ed. Vat. Vol. IV, pág. 190.

⁷³ *Idem*, num. 82, pág. 190.

clásica la afirmación de que el ser no es un género, sin embargo, la doctrina de la univocidad del ser parece atraer irresistiblemente la objeción acerca de ¿cómo es posible que el ser no sea un género común, en una doctrina en la que se dice en el mismo sentido de todo lo que es?

Sin embargo, una vez más nos encontramos en el terreno propio del mismo malentendido. Esta objeción confunde el concepto común de ser con los sujetos reales de los que se predica. Esto es lo que el mismo Escoto sugiere al decir que el concepto del ser unívoco no puede designar un género, porque es "excesiva y demasiado común" para ello. El ser, en virtud de su comunidad total, está más allá. Es anterior al orden de "este" ser particular, que está en el género, y del que, por lo tanto, se puede predicar un género. En el momento en que el metafísico concibe el "ser" todavía ignora si hay géneros o no.

Pero hay todavía otro elemento del pensamiento de Duns Escoto que se enfrenta a esta objeción. Es imposible que el ser sea un género, porque es susceptible de infinitud. De igual forma que el *esse* tomista, la *infinitas* de Escoto tiende a cumplirse en la esencia divina. En Dios toda la realidad esencial es formalmente infinita. Y, por ello, dado que en Él ninguna realidad está en potencia con respecto a otra, no es posible ninguna composición, ni siquiera la de potencia y acto, que es la menor de todas y que por sí misma bastaría para fundamentar una composición de género y especie. No queda lugar alguno para el género en una esencia cuya singularidad misma se apoya en su infinitud.

Hemos visto la solución escotista con respecto a la atribución del ser, pero queda todavía la cuestión de los predicados esenciales del ser divino. ¿Tampoco son éstos géneros? Efectivamente, y por la misma razón. Dado que todos los géneros están incluidos en el ser finito, el ser se divide en finito e infinito antes de incardinarse en la división de los géneros. Todo lo que se dice del ser anteriormente a la primera de sus divisiones, le conviene en tanto que es indiferente a la finitud y la infinitud. Por consiguiente, le conviene como "trascendente", como "más allá de todo género". Es común a Dios y a la creatura todo lo que conviene al ser en tanto que indiferente a lo finito y lo infinito. Los atributos o predicados tales como "bondad", "sabiduría", etc., son de este orden. En tanto que convienen a los seres creados son finitos, y en tanto que convienen a Dios son infinitos. Así pues, convienen al ser anteriormente a su división en géneros. En ello vemos muy claramente tanto la positividad, como las limitaciones de la Teología de Duns Escoto. Por ello, no está de más intentar una breve caracterización de conjunto. La univocidad de un concepto se basa en su comunidad, la cual tiene a su vez, su fundamento en su imperfección. La posibilidad misma de un conocimiento positivo de Dios está, en consecuencia, ligada, *pro statu isto*, a la misma imperfección fecunda del concepto inicial de "ser". Por ello, la existencia de conceptos comunes a Dios y a los seres creados no implica necesariamente que haya en Dios y en la creatura una realidad del mismo género, designada por este concepto. El concepto aplicado a Dios no se distingue del mismo.

concepto aplicado a la creatura por la adición de una diferencia específica, sino como el concepto de una misma realidad tomada bajo un modo más o menos perfecto.

B) Y pasando ya a la segunda parte del problema, los atributos, predicados esenciales de Dios, poseen la misma univocidad que el ser, son neutros y no son géneros. Por lo tanto, se dicen formal y positivamente de Dios. Ahora bien, ¿cómo es que no introducen en él una pluralidad correspondiente a sus razones formales, a sus quiddidades distintas?⁷⁴

A este problema, precisamente, es al que Escoto aplica el concepto de distinción formal. El punto de partida es la aprehensión de quiddidades distintas que, sin embargo, no por ello dejan de pertenecer a un mismo sujeto. Evidentemente, la distinción formal hace referencia a un acto del entendimiento, aunque “precede a todos los actos del entendimiento”, y, por lo tanto, tienen que ser una distinción real. Y, efectivamente, es una distinción real, aunque la más pequeña de las distinciones de este género: *minima in sou ordine id est inter omnes quae praecedunt intellectionem*. Escoto no encuentra en la tradición ningún tipo de distinción cuyo nombre se aplique directamente a la que él aquí quiere definir. Se la podría llamar distinción real, pero no real “propiamente dicha”, ya que ésta supone, habitualmente, que, al menos, uno de sus términos designe un ser actualmente existente aparte de lo que designa el otro. Se la podría llamar distinción de razón, con tal de que aquí *ratio* designe la quiddidad misma de la cosa. Ahora bien, en este caso, se trataría más bien de una distinción de “razones”. Escoto opta, en su análisis, por partir de los diversos tipos de unidad, para caracterizar las distinciones correspondientes. En la cúspide de las unidades, más allá incluso de la *unitas simpliciter*, se encuentra la “identidad formal” donde lo idéntico incluye a lo idéntico en su razón formal misma, es decir, inmediatamente por sí:

“Voco autem identitatem formales, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem in ratione sua formali et per consequens per se primo modo”⁷⁵.

⁷⁴ Cfr. para todo este problema E. GILSON, *O. c.*, págs. 244 y ss., que hace, a nuestro juicio, una interpretación muy equilibrada de la realidad de la distinción formal, al contrario que G. MARIN, en su obra citada que se inclina, casi de forma irresistible por presentar una interpretación excesivamente kantiana.

⁷⁵ *Op. Ox.*, I, d. 2., pars 2, q. 1-4, num. 403, Ed. Vat. Vol. II, págs. 356-357. Sobre el tema de la distinción formal y las identidades formales resulta importantísimo el trabajo de M. TRAFNA, *Il fondamento metafisico de la distinzione formale ex natura rei in Scoto*, Acta Congressus Internat. Scotistici Oxonii et Edimburgi, Sept. 1966, Roma, 1968, vol. II, págs. 143-175. En cuanto a la obra clásica de M. GRAJEWSKI, *The formal distinction of D. Scotus*, Washington, 1944, hay que reconocer que ha quedado desfasada por utilizar ampliamente un escrito hoy día considerado apócrifo como es *Quaest. misc. de formalitatibus*. Vid. también WENGERT, R. C., *The development of the doctrine of the formal distinction in the Lectura Prima of J. D. Scotus*, en “The Monist”, 1965, págs. 571-587.

Es suficiente con dar la vuelta a la definición para obtener la distinción formal. Esta se da siempre que existen dos quiddades cuyas razones formales son irreducibles entre sí.

Pero volvamos al punto de partida, es decir, a la problemática acerca de la simplicidad divina. El entendimiento no se contenta aquí con expresar una misma realidad bajo dos aspectos que podrían existir aparte en otros sujetos, o una misma cosa en diversos grados de abstracción, ni con la expresión analógica de una cosa en relación a otras realidades. Por el contrario, aprehende objetivamente formas actualmente distintas pero que, como tales, componen un solo y mismo sujeto. Entre animal y racional no hay solamente una distinción de razón, como entre *homo* y *humanistas*. Es necesario que la cosa misma esté ya estructurada según la diversidad pensable del género y de la especie⁷⁶. La distinción formal es, tal como hemos dicho, una distinción real, porque expresa las diferentes capas de realidades que forman o constituyen un ser. En este sentido, se la denomina *formalis a parte rei*, o incluso, *actualis ex natura rei*. Pero, tal como también hemos tenido ocasión de apreciar, es un mínimo de distinción real, porque las dos quiddades realmente distintas se coordinan y componen en un ser uno. Real y, sin embargo, no numérica. Este es el estatuto de la distinción formal. Por otra parte, en lo finito, hay que reconocer que dos quiddades, como “animal” y “racional”, no comunican directamente entre sí, sino a través de un tercer término, con el cual se identifican ambas. Pero no sucede lo mismo en lo infinito. Dos atributos elevados al infinito seguirán siendo formalmente distintos, aún siendo ontológicamente idénticos (naturalmente, no con “identidad formal”, sino con *unitas simpliciter*). Como dice E. Gilson, “porque es una modalidad del ser, y no un atributo, lo infinito puede ser común a razones formales quidditativamente irreducibles, y conferirles la identidad en el ser, sin suprimir su distinción en la formalidad”⁷⁷.

Dos atributos divinos, por ejemplo “justicia” y “bondad” son, pues, dos nombres divinos que “designan” un Dios absolutamente uno, aunque “signifiquen” quiddades realmente distintas. Hay aquí una especie de dos órdenes, el de la razón formal y el del ser. La pluralidad del uno se concilia perfectamente con la simplicidad del otro⁷⁸.

La distinción formal es, pues, la auténtica clave para la puesta en marcha de una lógica de la afirmación. Los atributos son afirmaciones, pero la afirmación en su esencia, es siempre formal, actual y unívoca. En este sentido, precisamente, es expresiva. La distinción formal es la que

⁷⁶ Cfr. DELEUZE, G., *O. c.*, pág. 55.

⁷⁷ GILSON, E. *O. c.*, pág. 251.

⁷⁸ Es claro el paralelismo, por ejemplo, con la “pluralidad de sentidos con una única referencia” de que habla G. FREGE, (Cfr. *Sinn un Bedeutung*, Vandenhoeck, Stuttgart, 1969). La comparación, no obstante, ha de ser precavida. Mientras que FREGE pone el acento en la “pluralidad de perspectivas”, ESCOTO, más bien, concibe una “pluralidad de capas entitativas”. Hay una diferencia de seis siglos entre ambas posiciones.

da un concepto absolutamente coherente de la unidad del ser y de la pluralidad de los atributos. Los términos distinguidos conservan toda su positividad respectiva, en lugar de definirse el uno por oposición al otro. Se anuncia aquí una nueva concepción de lo negativo, sin oposición ni privación, pero también una nueva concepción de la afirmación, con eminencia, pero sin analogía.