

## JUAN DUNS ESCOTO: CONCEPTOS Y DOCTRINAS FUNDAMENTALES DE SU FILOSOFÍA<sup>1</sup>

Antonio Pérez-Estévez

### Resumen

Este trabajo pretende ser una iniciación al pensamiento filosófico de Duns Escoto a través de sus conceptos y doctrina fundamental. Está dividido en tres partes: Teoría del conocimiento, Metafísica y Psicología. En la Teoría del conocimiento se presenta al 'ente' como objeto propio y adecuado para el entendimiento y se explica cómo la univocidad se dice del concepto de 'ente'; se expone la doctrina escotista sobre el conocimiento de la realidad sensible o abstracción. En la Metafísica se explica la composición de las sustancias finitas o creadas, es decir, la naturaleza común con sus elementos materia y forma y la heceidad; se destaca la indiferencia de la naturaleza común. La Psicología trata de las potencias –entendimiento y voluntad- como formalidades del alma y se señala la importancia de la libre voluntad como causa eficiente de actos y objetos contingentes. Finalmente se hace referencia a la influencia de Escoto sobre Heidegger.

*Palabras clave:* Duns Escoto, univocidad, abstracción, naturaleza común, heceidad, voluntarismo.

### Abstract

This paper tries to be an introduction to Duns Scotus' philosophical thought by means of his fundamental doctrine and concepts. It is divided in three parts: Theory of knowledge, Metaphysics and Psychology. The main points of Theory of Knowledge are: being as proper and adequate object of human intellect, the univocity of being as concept and Scotus' doctrine of abstraction. Metaphysics deals with the components of finite beings, that is, common nature –its elements matter and form- and haecceity. The indifference of common nature is underlined. In Psychology the potencies –intellect and will- are explained as formalities of

*Recibido:* 21/05/04. *Aceptado:* 01/03/05

<sup>1</sup> Este texto fue redactado con motivo de un curso de doctorado dictado en la Universidad de Santiago de Compostela en la primavera del 2004.

the soul and free will is stressed as the efficient cause of contingent acts and objects. A short reference to Scotus' influence on Heidegger is finally pointed out.

*Keywords:* Duns Scotus, univocity, abstraction, common nature, haecceitas, voluntarism.

## 1. Teoría del conocimiento<sup>2</sup>

### 1.1. Objeto propio y adecuado del entendimiento humano

Dos corrientes de pensamiento se contraponían en el quehacer filosófico-teológico de la segunda mitad del siglo XIII: a) el aristotelismo que iniciaba su camino intelectual, partiendo del mundo y de la experiencia externa para llegar a Dios y al hombre: se iba de la ontología o metafísica a la epistemología, b) el agustinismo platónico que partía del hombre y de la experiencia interior para alcanzar, más tarde, a Dios y al universo: se iba de la epistemología a la ontología o metafísica. Este segundo camino es el que va a seguir Duns Escoto.

A la cuestión concreta de cuál es el objeto propio del entendimiento humano, estas dos corrientes del pensamiento respondían de manera distinta. El agustinismo, cuyo máximo representante en el último cuarto del siglo XIII era Enrique de Gante, respondía diciendo que "*Dios era el objeto propio del entendimiento humano*". Esta tesis conllevaba la defensa de la teoría de la iluminación divina, como ayuda necesaria, para el conocimiento de la verdad. Esta doctrina permite al hombre, por su propia naturaleza cognoscitiva, el encuentro y el conocimiento de lo eterno, lo infinito y de lo absoluto. El hombre encierra en su naturaleza una tendencia a lo divino.

<sup>2</sup> Algunos datos biográficos de Duns Escoto: nace en Duns, distrito de Berwick, en la frontera entre Inglaterra y Escocia a finales de 1265 o principios de 1266. Es ordenado sacerdote de la Orden Franciscana el 17 de marzo de 1291 en el Priorato de San Andrés, Northampton, perteneciente, con Oxford, a la diócesis de Lincoln. Estudió en Oxford, Cambridge y París. Comentó las *Sentencias* de Pedro Lombardo entre octubre de 1298 y junio de 1299 en Oxford. Fue Lector en París entre 1302 y 1303 en donde debió continuar el *Comentario a las Sentencias*. En 1304 regresa a París y se hace cargo de la cátedra de Teología. Termina su *Comentario a las Sentencias* y redacta sus *Quaestiones Quodlibetales* entre finales de 1306 y marzo de 1307. El 20 de febrero de 1308 lo encontramos en Colonia recién nombrado Lector del Studium de los Franciscanos. Muere el 8 de noviembre de 1308.

Sus obras están recogidas en: a) Edición crítica Vaticana: tomos I-VII; XVI-XIX. Se encuentran incompletas la *Ordinatio* y la *Lectura*. b) Edición Wadding, publicada en 12 tomos, por Durand, Lyon, en 1639 y reeditada por Vives, París, a partir de 1893 en 26 tomos. Su obras más conocidas son: *Ordinatio*, *Lectura*, *Reportata Parisiensis*, *Quaestiones Quodlibetales*, *De Primo Principio*, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, *De anima*.

El aristotelismo, por otro lado, representado por Tomás de Aquino defendía que “*la esencia de las cosas materiales es el objeto propio del entendimiento humano*”. La experiencia diaria parece confirmar esta doctrina. El hombre desde su nacimiento a su muerte conoce a partir de sus sentidos los cuáles lo ponen en contacto con el mundo físico exterior. A partir del conocimiento de las cosas sensibles, el entendimiento humano puede dirigirse a objetos no sensibles.

Duns Escoto abrirá una tercera vía. Defenderá que el “*ente en cuanto ente es el objeto propio del entendimiento humano*”. El ente es el objeto propio y adecuado al entendimiento humano porque, por su naturaleza, tiende a conocerlo, debido a que dicho objeto es adecuado *secundum virtutem et secundum communitatem (seu praedicationem)*<sup>3</sup>. Un objeto es adecuado al entendimiento humano *secundum virtutem* si, una vez conocido, hace que todos los otros objetos posibles sean cognoscibles al entendimiento. Y un objeto es adecuado al entendimiento humano *secundum praedicationem* si dicho objeto es predicado esencial de todas las cosas cognoscibles al entendimiento. El ente, en efecto, hace que todas las cosas reales o posibles, en la medida en que son ente, sean cognoscibles al entendimiento. A la vez, ente es predicado esencial de todas las cosas cognoscibles al entendimiento.

Ni Dios –objeto adecuado al entendimiento humano según Enrique de Gante- ni la esencia de las cosas materiales –objeto adecuado según Tomás de Aquino- cumplen con las dos adecuaciones exigidas en la definición de objeto adecuado y propio, a saber, adecuación *secundum virtutem* y adecuación *secundum praedicationem*. Dios puede cumplir con la adecuación *secundum virtutem* para un entendimiento infinito de manera que, una vez conocido Dios, todas las otras cosas se tornan cognoscibles, pero no es adecuado *secundum praedicationem*, debido a que Dios no se predica de todas las cosas cognoscibles al entendimiento. Tampoco la esencia de las cosas materiales cumple con el requisito de adecuarse al entendimiento humano *secundum virtutem et secundum praedicationem*. Conocida la esencia de las cosas materiales, las cosas inmateriales no se tornan cognoscibles ni la

---

<sup>3</sup> *Opera Omnia. Ordinatio* I, edición vaticana, tomo III, dist. 3, Pars 1, q. 3, n° 137: dico quod primum objectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quidditative, omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionem entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in ‘quid’, includuntur in illis in quibus ens est sic univocum.

esencia de las cosas materiales es predicado de todas las cosas cognoscibles al entendimiento.

El ente en cuanto ente es, por tanto, el objeto propio y adecuado del entendimiento humano, lo que hace que el hombre esté abierto a la posibilidad de conocer el mundo físico, pero también el mundo metafísico, es decir, el mundo de los ángeles y de las almas así como la realidad del Ser Supremo. El entendimiento humano está abierto a la posibilidad de conocer racionalmente a Dios aunque de una manera más imperfecta de cómo conocemos el mundo físico.

## 1.2. Univocidad del concepto de ente o ser

Consecuencia lógica de la tesis anterior, es la tesis de que el concepto de *ente en cuanto ente*, sin determinación alguna, es un concepto unívoco, es decir, es un concepto que se predica de todos los seres en el mismo sentido y con el mismo significado<sup>4</sup>. Se predica en el mismo sentido de Dios, de los ángeles y de las cosas físicas. Ente es la luz bajo la que algo real es conocido o, dicho de otra forma, una cosa o realidad es conocida en razón de ser ente. De Dios decimos que es un ente o que existe en el mismo sentido en que lo decimos de Pedro o de esta casa.

La escuela agustiniana tenía dificultad en bajar del conocimiento de Dios, al que por naturaleza tiende nuestro entendimiento, al conocimiento del mundo físico. Dificultad parecida, pero en sentido inverso, confrontaban los aristotélico-tomistas para subir del conocimiento de las cosas materiales al conocimiento divino. Ambas corrientes echaban mano de la analogía. En el tomismo el conocimiento analógico es un instrumento fundamental para explicar nuestro conocimiento de Dios<sup>5</sup>. Duns Escoto evita esas dificultades, al defender que el concepto de ente es unívoco y significa lo mismo dicho de Dios y de las criaturas. El término unívoco significa lo mismo de manera que, como él mismo dice,

término y concepto unívoco es aquél cuya unidad es suficiente para una contradicción cuando afirmamos y negamos lo mismo de lo mismo; sirve de término medio en

<sup>4</sup> *Ordinatio* I, tomo III, dist. 3, pars 1, q. 1-2, n° 26: dico quod non tantum in concepto analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in concepto aliquo univoco sibi et creaturae. Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino distingue dos tipos de analogía: a) de atribución o vertical, b) de proporcionalidad u horizontal. Ambas se dan en la noción de ente dicho de Dios y las criaturas.

un silogismo para unir, sin falacia equívoca alguna, a los otros dos términos extremos.

El término unívoco produce una contradicción cuando lo afirmamos y lo negamos a un mismo tiempo de un mismo sujeto v.g. blanco es término unívoco si, cuando lo afirmamos y negamos a la vez de un mismo sujeto (casa), se produce una contradicción. Así no podemos, sin caer en contradicción, afirmar y negar a la vez de esta casa que es blanca y que no es blanca. De manera semejante, el término o concepto que sirve de término medio en un silogismo y une, sin falacia equívoca alguna, los otros dos términos, es un término unívoco v.g. en el siguiente silogismo “*todos los hombres son mortales, Pedro es hombre, luego Pedro es mortal*”, ‘hombre’ es un término unívoco porque sirve de término medio en un silogismo y une los otros dos términos extremos, a saber, Pedro y mortal. Si el término ‘hombre’ no fuese unívoco, no hubiera servido de término medio ni hubiera unido a los otros dos términos.

‘Ente’ es un término y un concepto unívoco. Por eso, Dios y las criaturas pertenecen al común ámbito inteligible del concepto de ser en cuanto ser, sin determinación alguna, y, en consecuencia, todos los seres, en cuanto entes, son cognoscibles para el entendimiento humano. Es cierto que nuestro entendimiento, como facultad de un alma que está encerrada en un cuerpo, conoce, en primer lugar, las cosas físicas y sensibles. Pero abstrae del conocimiento de las cosas sensibles el predicado ‘ente’ que es común a todas ellas y a cualquier otra realidad existente, distinta de las cosas físicas. “*Los maestros, dice Escoto, cuando tratan de Dios y del conocimiento divino, se expresan como si de hecho admitieran la univocidad, aunque lo nieguen de palabra*”<sup>6</sup>.

La univocidad del ente entraña la posibilidad de que todo lo existente entre en el ámbito del conocer humano, precisamente en razón de su ser o existencia. Pero esta amplitud en el ámbito epistemológico no implica univocidad en el orden ontológico o del ser. Sería un grave error extender la univocidad del concepto de ser, al plano ontológico de lo existente para afirmar que “*el ser de Dios es de la misma manera que el ser de las criaturas*”. Caeríamos en el panteísmo.

*El concepto de ser (dicho de Dios y de las criaturas) es el mismo, pero el ser de Dios es totalmente (simplemente) distinto del ser de las criaturas, debido a que no tienen nada en común en el plano metafísico*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *Reportata Parisiensia*, (*Opera Omnia*, edición Vives, París, 1893, tomo 22), liber I, dist. 3, q. 1, p. 95, n° 7: Hoc etiam magistri tractantes de Deo, et de his quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negant..

<sup>7</sup> *Quaestiones de anima* (*Opera Omnia*, edición Vives, París, 1893, tomo ) q. 21, n° 10.

El concepto unívoco de ser, significa el ser sin determinación alguna, indeterminado para todas las cosas, vacío de contenido, de manera que pueda abarcar lo sensible y lo insensible<sup>8</sup>.

Ahora bien, lo existente en la realidad es siempre un ser determinado y contraído; de hecho, el ser existente es o bien “*un ser infinito*” en el caso de Dios o “*un ser finito*” en el caso de las criaturas<sup>9</sup>. Es de advertir que ‘*infinito*’ o ‘*finito*’ no son diferencias específicas o esenciales, añadidas a una realidad metafísica genérica que sería ‘*ser*’ o ‘*ente*’ común a ambos modos de ser. Son modos intrínsecos que afectan al ser en su totalidad<sup>10</sup>. Es decir, en la realidad existente, se dan dos modos intrínsecamente distintos de ser: *el Ser infinito e increado o Dios* que no tiene en común absolutamente nada real con *el ser finito y creado o el universo*. El concepto de ser, en Duns Escoto, abarca dos modos de ser intrínsecamente distintos, es decir, que no poseen nada real en común. La indeterminación del concepto de ‘*ser*’ permite englobar dos modos intrínsecamente distintos de existencia: el ser infinito e increado de Dios que no coincide en nada con el ser finito y creado de las criaturas. La trascendencia divina queda, de esta manera, salvaguardada por Duns Escoto.

La solución escotista se enfrenta a la dificultad de explicar cómo el entendimiento humano puede producir un concepto unívoco que abarque realidades totalmente distintas sin nada real en común. La respuesta de que el concepto unívoco de ser está totalmente vaciado de contenido real nos podría conducir a afirmar, con Hegel, que el ser totalmente indeterminado equivale a la nada.

<sup>8</sup> *Lectura I*, edición Vaticana, tomo XVI, dist. 3, pars 1, q. 1-2, n° 142: Non requiritur alia determinatio entis ad hoc quod sit proprium et primum objectum intellectus quam sua indeterminatio ad omnia, et ut sic est indeterminatum requirit sub se sensibile et insensibile.

<sup>9</sup> *Ordinatio I*, tomo III, dist. 8, pars 1, q. 3, n° 113: respondeo quod ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia altera istorum scilicet ‘finitum’, est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum...

<sup>10</sup> *Ordinatio I*, tomo III, dist. 3, pars I, q. 1-2, n° 58: ‘infinitum’ non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ‘infinitum ens’, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis...

*Ordinatio I*, tomo III, dist. 8, pars 1, q. 3, n° 136: concedo quod iste conceptus dictus de Deo et de creatura *in quid* contrahitur per aliquos conceptus dicentes quale contrahentes, sed nec iste conceptus dictus *in quid* est conceptus generis nec illi conceptus dicentes quale sunt conceptus differentiarum; quia iste conceptus quidditativus est communis ad finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in conceptu generis. Isti etiam conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illud.

### 1.3. Conocimiento del mundo sensible

Aunque el objeto propio y adecuado del entendimiento es el ente comúnísimo, sin determinación alguna, de hecho, en nuestro estado actual de ser hombres conocemos en primer lugar la esencia de las cosas del mundo sensible que nos rodea. El hecho de que conozcamos más fácilmente las cosas sensibles se debe, no a la naturaleza del entendimiento o del entendimiento humano, sino a la debilidad de la naturaleza humana después de la caída en el pecado original<sup>11</sup>. En nuestro estado actual de deficiencia intelectual, conocemos, en primer lugar y con mayor facilidad, las cosas o sustancias del mundo sensible.

El conocimiento de la realidad sensible se cumple cuando, partiendo del conocimiento sensible que tiene lugar al contacto de los sentidos con las sustancias sensibles, nuestro entendimiento produce conceptos y nombres universales. El conocimiento humano objetivo constituye un proceso unitario con dos momentos esenciales en cada uno de los cuales se da un acto de conocer distinto, a saber: a) el momento del conocer sensible por el que nuestra imaginación, en base a los datos provenientes de nuestros sentidos, produce el fantasma o imagen intencional, representativa de la cosa individual que afecta nuestros sentidos externos b) el momento del conocer intelectual por el que nuestro entendimiento (agente y posible) producen primero la especie inteligible o el objeto inteligible intencional y luego, en un segundo paso, el concepto y el correspondiente nombre universales, es decir, predicables de muchos individuos. Conocer el mundo sensible entraña pasar de lo individual o singular sensible a lo universal inteligible, es decir, al concepto o nombre predicable de muchos v.g. pasar de la *casa singular* que se encuentra enfrente a nosotros *al concepto y nombre de casa*, predicable de todas las casas que me vaya encontrando en mi vida.

**1.3.1 Sustancia individual sensible.** Expliquemos qué entiende Escoto por cosa singular o individuo sensible. Todo lo existente en el mundo físico son cosas singulares, pero no todo en la cosa singular o individual es absolutamente singular. En toda cosa o sustancia individual existen realidades que pueden no ser, en sí mismas, singulares o individuales. Para entender esta afirmación, es preciso saber que, para Duns Escoto, todo individuo sensible

---

<sup>11</sup> *Ordinatio I*, tomo III, dist. 3, pars 1, q. 3, n° 186: nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi objecti nisi communissimum; tamen et pro statu isto adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub isto primo motivo.

es un compuesto de *naturaleza común y heceidad*, términos que intentaremos explicar someramente. Toda sustancia individual existente es un compuesto de una realidad común o *naturaleza*, de la que participan todos los individuos de la misma especie, y una realidad singular –*heceidad*– que la hace indivisa y única o singular.

La *naturaleza común* existe en la realidad extra-mental en cada una de las sustancias naturales del universo, constituyendo su quiddidad o esencia real, tal como es expresada en la definición. Dicha naturaleza no es, por sí misma, individual, es decir, no posee la unidad real perfecta que hace que pueda existir de una manera independiente sino que posee una unidad real menor que la individual. Esto significa que la naturaleza común posee una realidad imperfecta en cada sustancia natural que no le permite existir sola como individuo. Por eso, Duns Escoto la llama *naturaleza común*, porque expresa la quiddidad o esencia común a todos los individuos de la misma especie. En expresión de Escoto, *la naturaleza común no es ni individual ni universal sino que es indiferente a ser individual, cuando se encuentra unida a la heceidad, o a convertirse en universal en y por obra del entendimiento humano*<sup>12</sup>. Las esencias son, por su misma naturaleza, indiferentes o neutras y existen ya sea como singulares en el mundo sensible ya sea como universales en y por obra del entendimiento humano<sup>13</sup>.

La *heceidad* es una entidad positiva, una formalidad y un acto o casi acto o la última realidad de la forma que, añadida a la naturaleza común, la contrae, la determina y la perfecciona hasta convertirla en “esta naturaleza individual”, en una sustancia con unidad perfecta que la hace indivisible y capaz de existir independientemente<sup>14</sup>. La heceidad es esencialmente singular

<sup>12</sup> *Ordinatio* II, Edición vaticana, tomo VII, dist. 3, Pars 1, q. 5-6, n° 187: *omnis entitas quidditativa –sive partialis sive totalis– alicuius generis, est de se indifferens ‘ut entitas quidditativa’ ad hanc entitatem et illam, ita quod ‘ut entitas quidditativa’ est naturaliter prior ista entitate ut haec est, et ut prior naturaliter, sicut non convenit esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum...*

<sup>13</sup> Esta doctrina de la indiferencia de las esencias está tomada de Avicena. Pero las esencias de Escoto, en cuanto indiferentes, no existen sino como singulares en los individuos sensibles o como universales en nuestro entendimiento. El universo de las esencias posibles aviceniano, no se da en Duns Escoto.

<sup>14</sup> *Lectura* II, edición vaticana, tomo XVII, dist. 3, Pars 1, q. 5-6, n° 168: *ostensum est supra quod natura specifica non est de se haec; ergo oportet quod fiat haec per aliquid positivum; non per quantitatem, et sic de aliis, ergo per aliquid positivum de genere substantiae.*

*Ordinatio* II, edición vaticana, tomo VII, dist. 3, pars 1, q. 5-6, n° 180: *ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem, sed quoad hoc dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae.*

y diversa de todo lo demás y hace que la naturaleza común se singularice y se convierta en una sustancia individual, indivisible y distinta de todas las demás.

El individuo se constituye por la unión de la naturaleza común con la heceidad. En ese nuevo individuo, indivisible y distinto de todos los demás, la naturaleza común conserva su realidad imperfecta y, en sí misma, indiferente. La naturaleza común es llamada por Escoto el *universal in re* o *universal real* o *material*.

1.3.2 *Proceso de abstracción o formación del universal*. El individuo sensible entra en contacto con nuestros sentidos, cuando nosotros intentamos conocerlo. Nuestra imaginación, a partir del material sensible recogido por nuestros sentidos en su contacto con los individuos sensibles, produce, unificando todos los datos de los sentidos, el fantasma o imagen intencional sensible, también singular, sensible y extensa. El fantasma es una suerte de fotografía del individuo sensible en la que están representados los dos elementos constituyentes del individuo: la naturaleza común y la heceidad.

Una vez producido el fantasma por la imaginación, se inicia el segundo momento del conocimiento, a saber, el conocer intelectual o la formación del universal por medio del proceso de abstracción. Abstracción es, para Duns Escoto, el salto del fantasma u objeto intencional sensible al objeto intencional inteligible, llamado también especie inteligible o universal en acto.

Dos causas unidas producen la especie inteligible: el entendimiento agente y el fantasma en cuanto representa la naturaleza común. Del fantasma, hereda la especie inteligible, la objetividad o semejanza con el individuo sensible; del entendimiento agente, recibe la cognoscibilidad o inteligibilidad como universal en acto. La especie inteligible será el detonante para que el entendimiento humano se coloque en disposición próxima para la formación del concepto y nombre universales, es decir, la formación del universal completo predicable de muchos individuos. De las dos causas –entendimiento agente y fantasma– el entendimiento agente es la causa más principal y la más activa. El entendimiento agente inicia la acción para la producción de la especie o forma inteligible y el fantasma colabora en dicha acción a manera de causa cuasi instrumental. La especie inteligible es una realidad nueva, superior y distinta del fantasma. Supone el salto del orden sensible al orden inteligible. La producción de la especie inteligible constituye el primer momento del proceso intelectual del conocimiento del mundo sensible.

El segundo momento del proceso intelectual consiste en la producción última de la intelección, lo que supone la producción del concepto y del nombre predicables de muchos individuos. Las causas de la intelección son

el entendimiento posible y la especie inteligible. Entender significa que el entendimiento posible recibe la intelección que es una forma o accidente. El entendimiento es, por tanto, una entidad sustancial o algo en acto primero que se encuentra en potencia para recibir el accidente o la forma de la intelección<sup>15</sup>. En el segundo momento del conocimiento intelectual, el entendimiento posible recibe y contempla la especie inteligible. Producto de este segundo momento son la formación del concepto y la asignación de un nombre concreto a ese concepto, como expresión lingüística del universal completo<sup>16</sup>. Su propiedad esencial es ser predicable de todos los supuestos o individuos que sean expresados por esa intelección. De estas dos causas –entendimiento posible y especie inteligible–, ambas ordenadas y perfectas para producir el acto de intelección, el entendimiento posible es simplemente más perfecto que la especie. El entendimiento posee una indeterminación ilimitada para entender objetos; la especie o forma inteligible lo determina para que conozca intelectivamente este objeto concreto. El entendimiento posible actúa en primer lugar; la especie co-actúa como una causa casi instrumental a la manera como actúan la mano y el cuchillo para cortar un leño<sup>17</sup>. De la especie inteligible recibe la intelección su semejanza unívoca y formal con el objeto, causa de la objetividad de la intelección; del entendimiento, su semejanza virtual o equívoca con su universalidad de predicación<sup>18</sup>. El entendimiento humano hace que un signo lingüístico, una palabra y su concepto, sirva para remitir a la realidad extra-mental totalmente distinta.

<sup>15</sup> *Ordinatio I*, tomo III, dist. 3, pars 3, q. 2, n° 541: intellectio seu species intelligibilis non est forma substantialis sed accidens; ergo quod est immediate receptivum illius, est aliquid in actu substantiali... intellectus ergo possibilis, secundum quod est illud in quo recipitur forma intelligibilis vel intellectio, vel illud secundum quod species recipitur in anima, non erit purum potentiale, sed erit aliquid in actu primo, licet ipse respectus potentiae non sit aliquid in actu.

<sup>16</sup> *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, edición Vives, tomo 7, q. 18, pp. 456-457: distinguendum est de universali. Sumitur enim vel sumi potest tripliciter: quoniam pro intentione secunda quae scilicet est quaedam relatio rationis praedicabilis, et hunc respectum significat hoc nomen universale in concreto, sicut et universalitas in abstracto.

<sup>17</sup> *Ordinatio I*, tomo III, dist. 3, pars 3, q. 3, n° 562: videtur enim intelligibilium a nobis naturaliter intellectorem species in intellectu esse quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab intellectu ut agat... sed quo intellectus utitur ad suam actionem. (En *Lectura I*, dist. 3, pars 3, q. 2, n° 372: compara la acción concurrente del entendimiento y la especie, a la mano y al cuchillo que, juntas, cortan un leño, *potentia motiva utitur cultello ad scindendum lignum*).

<sup>18</sup> *Ordinatio I*, tomo III, dist. 3, pars 3, q. 2, n° 544: quando concurrunt duae causae, sufficit in propinquiore similitudo formalis, et in remotiore virtualis sive similitudo aequivoca, et ita intellectus, quasi causa superior, virtualiter assimilatur intellectioni, species, quasi causa propinquior, quasi univoce et formaliter assimilatur ei.

El universal pleno o lógico, como concepto singular y nombre singular aunque universal en su predicabilidad de muchos individuos, es el objetivo último del conocimiento humano del universo sensible. Es una intención segunda, porque remite de inmediato a la especie inteligible que es una intención primera, y sólo de una manera mediata al fantasma u objeto intencional sensible. El concepto y el nombre es, para Escoto, el verdadero universal, llamado universal lógico, distinto del universal metafísico que es la especie inteligible y del universal material o real que es la naturaleza común. Los universales reales comunicables a muchos individuos de la misma especie han desaparecido del universo escotista. La naturaleza común o universal real es un universal privativo o realidad neutra e indiferente para hacerse singular sensible, unido a la heceidad, o convertirse en conceptos y nombres universales por obra del entendimiento. Los universales propiamente dichos han quedado reducidos a nombres y conceptos.

Queremos llamar la atención sobre la diferencia existente entre Tomás de Aquino y Duns Escoto en su intento de explicar el proceso cognoscitivo del mundo sensible. Tomás de Aquino parte de un singular –sustancia natural– concebido como compuesto de materia y forma, en el que la forma es, de por sí, universal y la materia (unida a la cantidad) es el elemento individuante. La abstracción consiste en que el entendimiento agente des-individúe o des-materialice el fantasma para captar sólo la forma y producir la especie inteligible. El entendimiento posible se encuentra en potencia pasiva para recibir la especie inteligible que es su acto<sup>19</sup>. El proceso por el que el entendimiento pasivo recibe el acto de la especie o forma inteligible es la intelección, la cuál depende más de la especie en acto que del entendimiento pasivo sólo en potencia. La reflexión del entendimiento sobre sí mismo y la contemplación de la especie inteligible recibida, produce la verdadera intelección o el concepto verdaderamente universal. El universal es, en primer lugar, la naturaleza o forma específica que existe en los individuos de una especie pero abstraída de sus condiciones individuantes por obra del entendimiento agente y, en segundo lugar, su concepto y su nombre predicable de muchos<sup>20</sup>.

Los conceptos y sus nombres que, para Escoto, son los únicos universales auténticos y completos son objetivos en el sentido de que nos sirven como

<sup>19</sup> *Summa theologiae*, edición leonina, Ia, q. 79, a. 2, c: intellectus humanus... est in potentia respectu intelligibilium, et in principio sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum... et per consequens intellectus est potentia passiva.

<sup>20</sup> *Summa theologiae*, Ia, q. 85, a. 2, ad 2um: Similiter humanitas quae intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit

objetos intencionales, *objectum quo*, por medio de los que conocemos los objetos sensibles pasando primero por la especie inteligible y el fantasma. Los conceptos y sus nombres son objetos intencionales que nos remiten a cosas del mundo natural sensible. Productos de la acción mancomunada del entendimiento y de la especie inteligible –la cual a su vez es producida por el entendimiento en unión con la naturaleza común del fantasma– su semejanza con las cosas sensibles es sólo de carácter intencional o espiritual, expresada por la capacidad que encierran de ser predicables de todos los individuos que dichos conceptos o nombres significan.

Es importante señalar que, en razón de la heceidad, todo individuo sensible, en su existencia individual, es cognoscible por el entendimiento humano y no sólo por medio de los sentidos. Este conocimiento intelectual e intuitivo es distinto y anterior al abstractivo<sup>21</sup>. En nuestro primer encuentro con una cosa sensible la conozco intuitiva y sensiblemente y, de inmediato, produzco la *species specialissima* o la idea de esta cosa sensible. Es una idea confusa pero que produce la certeza de su existencia. Se irá aclarando en la medida que se produce el proceso abstractivo, descrito anteriormente, y obtenemos el concepto quiditativo y su nombre correspondiente.

## II. Metafísica u ontología

### 2.1 El ser finito o creado y su composición de materia y forma

Hemos dicho que, para Duns Escoto, el ser o ente existe de dos modos intrínsecos pero absolutamente distintos sin que tengan nada real en común: el ente infinito o increado y el ente finito o creado. Dios o el ente infinito es acto puro, ser absolutamente simple, sin composición alguna. El ente finito y creado, por el contrario, es un ser compuesto de acto y de potencia. Pero en toda composición ha de haber algo receptivo y algo recibido; lo receptivo está en potencia para recibir algún acto. De ahí, que el primer compuesto ha de ser un compuesto del primer recipiente o materia prima y el primer acto recibido que es el acto sustancial<sup>22</sup>. La composición de receptivo y recibido,

---

humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

<sup>21</sup> *Quaestiones de anima (Opera Omnia*, edición Vives, tomo ), q. 22: cognitio rei sensibilis particularis exterioris est radix omnium cognitionum universalium, et per consequentiam omnis scientiae. (*Ordinatio* IV, edic. Vives, tomo 20, dist. 45, q. 3, n° 17: el entendimiento no solo conoce los universales sino también conoce intuitivamente los objetos sensibles, pues una potencia superior y más perfecta conoce todo lo que una potencia inferior conoce).

<sup>22</sup> *Lectura* II, edición vaticana, tomo XVII, pp. 76-77, n° 21: In causis materialibus est essentialis ordo sicut in efficientibus (ex II Metaphysicae); igitur est dare primum potentiale,

de materia y de forma, igual que la de acto y potencia, atraviesa toda la creación, desde los ángeles a los minerales más pesados<sup>23</sup>. La potencialidad es la señal de la radical contingencia de todo ser finito y creado. Contingencia que significa que un ente puede ser y no-ser, ser de esta manera o de otra manera distinta, y se opone a la necesidad del ser infinito que necesariamente es, y es necesariamente de la misma manera, a saber, infinitamente.

Aunque el objeto propio del entendimiento es el ente en cuanto ente, sin determinación alguna, sin embargo, en nuestro estado actual de pecado, conocemos más directamente y con mayor nitidez el mundo físico y sensible que nos rodea. La característica más obvia de ese mundo físico, finito y creado, es su movimiento. Por nuestros sentidos percibimos constantemente que las cosas naturales cambian: nacen, crecen y mueren. Para explicar este fenómeno del cambio, Escoto, siguiendo los pasos de Aristóteles, echa mano de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, lo que lo conduce a utilizar también la doctrina hilemórfica de la composición de materia y forma. Sin embargo, su lectura del Estagirita va a ser distinta de la tomista.

Materia y forma constituyen los elementos de toda quiddidad o naturaleza común, a los que hay que añadirle la *heceidad* o formalidad individuante, para constituir el individuo existente. Materia, forma, naturaleza común y heceidad son entidades metafísicas y reales del individuo. La forma es acto y produce el acto por el que la materia se perfecciona para constituirse en parte de la sustancia individual. La materia, por el contrario, se encuentra en potencia para recibir de la forma el acto por el que se perfecciona y se constituye como parte de la sustancia individual.

## 2.2. La materia prima

Es el sujeto de todo cambio sustancial y, en consecuencia, es ingenerable e incorruptible. Pero la materia, la materia prima que está en potencia para recibir el acto de la forma sustancial, no es sólo potencia pura, como defiende Tomás de Aquino. La materia prima es también acto, acto imperfecto por el

---

ad quod sit status in causis materialibus; est ergo dare primum receptivum. Sed primum receptivum non est nisi ad actum primum qui est substantialis; sed idem non recipit seipsum; igitur primum compositum erit compositum ex receptivo et recepto.

*Teoremata*, Edición Vives, tomo V, th. XI, p. 30: unum per se et non simplex primo, est ex actu et potentia, sive ex materia et forma.

<sup>23</sup> Sabemos que, para Tomás de Aquino, la composición que atraviesa todo el universo creado es la composición de esencia y existencia. Los ángeles no tienen composición hilemórfica pero tienen composición de esencia y existencia, es decir, su esencia no es ser en acto o existir.

que posee una entidad propia, realmente distinta de la entidad de la forma. La materia prima es, para Duns Escoto, un ente distinto de la forma y recibe de ésta el ser sustancial por el que la materia prima se constituye en un elemento o principio esencial de la sustancia individual. La materia prima es un ente con esencia y acto propios que la hacen distinta del ente que es la forma. El acto de ser propio de la materia prima es ciertamente un acto mínimo con una potencia máxima para recibir actos de las formas que sucesivamente pueda recibir<sup>24</sup>. La potencia de la materia prima no es una *potencia objetiva* o puro poder ser que todavía no es, como sostenía Tomás de Aquino, pues tal potencia equivale ontológicamente a la nada o a un ente de razón o imaginario como el Anticristo. La potencia de la materia prima es una *potencia subjetiva*, es decir, un ente positivo que posee el ser simple, con la potencia de recibir el acto más perfecto de la forma, o un ente en potencia para recibir todos los actos formales que pueda recibir y la perfeccionen<sup>25</sup>. En este sentido, la materia prima está más en potencia que el sujeto de accidentes –sustancia material- pues posee menos actualidad y es más capaz de ser actualizada. El ser mínimo de la materia prima es un ser sustancial lo que la convierte en la más ínfima de las sustancias existentes o de los seres con autonomía óptica y “*nada hay en este género más cercano a la nada*”<sup>26</sup>.

Una dificultad se presenta ante la doctrina escotista de concebir la materia prima como un ente positivo o en acto mínimo de ser sustancial. Esto hace que la unidad de la sustancia compuesta natural no derive del único ser en acto de la forma, como quería Tomás de Aquino, sino de la interdependencia

<sup>24</sup> *Quaestiones subtilissimae super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, Edición Vives, vol. 7, q. 5, p. 369b: si vis habere inter quodcumque aliquid et nihil unum medium, erit illud aliquid vel nihil infimum, quod in substantia, dum sit aliquid, est infimus actus, et potentialis respectu omnium aliorum actuum. Si vis habere propriam potentiam puram sine omni actu, habebis nihil sicut si privationem sine subjecto.

<sup>25</sup> *Reportata parisiensia*, edición Vives, vol. 23, Liber II, dist. 12, q. 2, p. 7: qui dicunt quod materia est ens in potentia objectiva, dicunt quod materia est nihil in se.

Ibidem, n° 12: (materia) est aliquod ens positivum extra suam causam, non solum ens in potentia, ut est Antichristus...

*Lectura II*, tomo XVI, dist. , q. , p. 82, n° 37: est igitur ens in potentia secundo modo, sicut aliquod ens positivum, quod natum est recipere actum et est ens in potentia ad omnes actus quod potest recipere. Et sic est magis ens in potentia quam subjectum accidentis, quia minus in se habens actualitatis et maioris actualitatis capax.

*Op. cit.*, p. 84, n° 43: materia non est tale ens positivum ad formam et actum sed est ens positivum dans esse simpliciter.

<sup>26</sup> *Reportata parisiensia*, vol. 23, liber II, dist. 12, q. 2, p. 18, n° 8: nihil est propinquius nihilo in genere substantiae quam materia ...materia remotius (Deo) quam aliquid cuiuscumque generis.

de los dos entes –materia y forma– que constituyen la sustancia material. Ambos entes se complementan al concebir la materia prima como ente en acto receptivo y perfeccionable, y a la forma como ente en acto recibido y perfeccionador. Si la sustancia natural es verdaderamente compuesta ha de ser compuesta de dos entes A y B interdependientes de los cuales A es acto y B es potencia. B o la materia prima posee un ser tan ínfimo e imperfecto que exige por naturaleza estar unida a A o a la forma para, juntos, integrar un nuevo ser compuesto con una unidad *per se*, resultante de la relación intrínseca de ambos componentes A y B, forma y materia, que nacieron para ser partes de otro ser. La materia por su naturaleza propia, es una parte intrínseca de un ente *per se* en cuanto receptiva de un acto o perfección formal; por eso, la materia y la forma constituyen verdaderamente un uno<sup>27</sup>.

La materia prima y la forma sustancial son entes distintos, incluso, *primo diversa* porque la materia prima es ser en potencia y la forma es ser en acto. Los dos seres unidos constituyen un tercer ser, la sustancia compuesta, resultante de la unión de la materia prima y de la forma sustancial.

La materia prima escotista, por su consistencia sustancial, aunque mínima, puede, si la potencia de Dios así lo decide, existir sola sin la forma, debido a que el ser en acto de la materia prima por el que simplemente es, le pertenece esencialmente y no proviene de la forma. Sin embargo, en el orden actual establecido por Dios, la materia prima, por su ser en acto mínimo, es esencialmente dependiente del acto formal para poder existir como parte de una sustancia natural compuesta<sup>28</sup>.

*“Menos parece que pueda existir el accidente sin sujeto que la materia sin la forma debido a que el sujeto tiene alguna causalidad con respecto al accidente, mientras que la materia no depende de la forma bajo ningún tipo de causalidad; ahora bien, el accidente puede, por alguna potencia, existir sin su sujeto (como sucede milagrosamente en la Eucaristía); por tanto, la materia (puede existir) sin la forma”*<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Reportata parisiensis*, vol. 23, liber II, dist. 12, q. 1, p. 9, n° 17: ultra unitatem simplicis oportet ponere unitatem compositi, et in illis reddere rationem quare illa duo constituunt unum per se, et nescivit aliam reddere causam nisi quia hoc est actus et illud potentia, quia A est quoddam ens tale, non principiatum nec causatum ex natura sua, natum est esse pars alterius entis, et B ex alia parte, quod est tale ens, scilicet principium entis, et ex natura sua talis entis est, ut sit pars entis, ideo A et B fit unum ens per se, quia eius partes A et B sunt sibi naturaliter intrinsecae... Materia autem est pars entis per se, et intrinseca, et ex natura sua propria, quia receptiva actus et perfectionis, ideo materia et forma faciunt vere unum.

<sup>28</sup> Sabemos que, para Tomás de Aquino, es imposible por contradictorio que la materia prima, que es pura potencia, exista o sea en acto (*Quodlibetum* III, q. 1, a. 1).

<sup>29</sup> *Reportata parisiensis*, vol. 23, liber II, dist. 12, q. 2, p. 14, n° 1: minus videtur accidens posse esse sine subjecto quam materia sine forma, quia subjectum aliquam causalitatem habet respectu accidentis, sed materia in nullo genere causae dependet a forma; sed accidens per aliquam virtutem poterit esse sine subjecto; igitur et materia sine forma.

Otro argumento se basa en que la materia prima, en cuanto entidad autónoma o sustancial y anterior naturalmente a la forma, puede, sin contradicción, existir sin ella.

### 2.3. Naturaleza común

Hemos dicho que todo individuo existente es un compuesto de naturaleza común y de heceidad. La naturaleza común, decíamos, es el universal real o físico. En cuanto parte del fantasma sensible, es, juntamente con el entendimiento agente, con-causa de la producción de la especie inteligible o universal metafísico. Detengámonos ahora a estudiar la entidad de la naturaleza común, tal como se da en los individuos existentes.

La naturaleza común es la quiddidad, la esencia real de una sustancia individual<sup>30</sup>. Por tanto, la naturaleza común abarca el género y la diferencia específica, así como la forma y la materia. El género es una parte de esa quiddidad y la especie es toda la esencia o naturaleza, debido a que la especie encierra en sí el género. Género y especie, en cuanto quidditativos, son indiferentes a ser esto o aquello, pero tampoco les repugna dividirse en partes subjetivas y poder predicarse de muchos sujetos que tienen la misma quiddidad o esencia<sup>31</sup>.

Todo lo que existe es singular, pero, en lo singular, no toda realidad es singular. Toda sustancia compuesta existente es individual o singular. Pero se dan realidades en esa sustancia que no son singulares. La realidad a la que nos referimos es precisamente la **naturaleza común**. Es preciso, por lo dicho, distinguir entre 'lo existente' y 'lo real'. Existir significa ser fuera de sus causas con autonomía y consistencia suficientes o, dicho en términos escotistas, poseer una unidad real numérica. Ser real, pero no existente, significa tener realidad extra-mental pero no consistencia óptica suficiente para existir con autonomía o, dicho en términos escotistas, poseer una unidad real menor que la numérica. Las sustancias individuales existen o poseen una unidad real numérica; la materia y la forma, como constitutivas de la naturaleza común, tienen ser o poseen una unidad real menor que la numérica. Materia

<sup>30</sup> *Ordinatio II*, edición Vaticana, tomo VII, dist. 3, pars 1, q. 1, n° 32: licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, et secundum prioritatem naturalem est 'quod quid est'.

<sup>31</sup> *Ordinatio II*, ed. Vaticana, tomo VII, dist. 3, pars 1, q. 1, n° 33: Ipsa natura de se est indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc et ad esse universale et particulare (sive singulare), sed etiam ipsa, habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem...

y forma existen sólo con unidad real numérica, unidas a la heceidad, en la sustancia individual.

La naturaleza común posee, repetimos, una consistencia óptica menor que la consistencia óptica autónoma de un individuo sustancial. Posee una unidad real menor que la unidad numérica, en términos de Duns Escoto<sup>32</sup>. Esa entidad con unidad real menor que la numérica de la naturaleza común, en sí misma, es definida como indiferente. E indiferente significa poseer una comunidad real que sin ser ésta (cosa) no le repugne ser su opuesto<sup>33</sup>. Este ser indiferente de la naturaleza común escotista está tomado del ser indiferente que Avicena le atribuye a las esencias, en cuanto seres posibles. La diferencia entre ambos seres –el ser de la naturaleza común de Duns Escoto y el ser de las esencias de Avicena- radica en que el ser indiferente de las esencias –equitas est equitas tantum- pertenece al reino de los seres posibles, pero que todavía no existen en la realidad extra-mental, mientras que el ser de la naturaleza común se da en la realidad extra-mental, pero con una unidad real menor que la numérica<sup>34</sup>.

La comunidad de la naturaleza común –real porque se da en la realidad antes de que nuestro entendimiento la capte- encierra que no es ésta –pero puede serlo- y no le repugna ser lo opuesto, es decir, lo universal que es predicable de muchos. Indiferente, dicha de la naturaleza común, es, por tanto, su aptitud neutra para, unida a la heceidad, convertirse en singular o, por acción del entendimiento humano, convertirse en universal completo, predicable de muchos individuos. La naturaleza común, que se da en los individuos existentes, posee una realidad que no alcanza a la unidad real numérica o a ser o existir como individuo. Como objeto del conocimiento sensible en el

<sup>32</sup> *Ordinatio II*, ed. Vaticana, tomo VII, dist. 3, pars 1, q. 1, n° 34: ...in re natura secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur (hoc igitur modo intelligo 'naturam habere unitatem realem, minorem unitate numerali').

<sup>33</sup> *Ordinatio II*, tomo VII, dist. 3, pars 1, q. 5-6, n° 187: omnis entitas quidditativa -sive partialis sive totalis- alicuius generis, est de se indifferens 'ut entitas quidditativa' ad hanc entitatem et illam, ita quod 'ut entitas quidditativa' est naturaliter prior ista entitate ut haec est, et ut prior naturaliter, sicut non convenit esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua (esse) suum oppositum.

<sup>34</sup> Para un estudio comparativo de las esencias de Avicena y la naturaleza común de Duns Escoto, ver:

Owens, Joseph, "Common Nature: a Point of Comparaison between Thomistic and Scotistic Metaphysics", en *Medieval Studies*, 19 (1957), pp. 1-14.

También, Pérez-Estévez, A., "El individuo en Duns Escoto", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXIII, 1996, pp. 104-109.

fantasma, es, en unión del entendimiento humano, con-causa en la producción de la especie inteligible o universal metafísico. Ésta, a su vez, en unión del entendimiento humano, es con-causa del universal completo o lógico, es decir, del concepto y del nombre correspondiente, predicable de muchos individuos. La naturaleza común, en el orden ontológico, es indiferente a ser éste o aquél individuo o sustancia individual. En el orden epistemológico, no le repugna ser transformada, por obra del entendimiento humano, en un concepto o nombre universal, predicable de muchos individuos.

#### 2.4. Principio de individuación o heceidad

El universo creado es un conjunto de sustancias individuales. Estas sustancias poseen una naturaleza o quiddidad que las hace pertenecer a una especie. Si la naturaleza, aún poseyendo una unidad real extra-mental, no alcanza por sí misma a ser un individuo o a existir de una manera autónoma, precisa de algo añadido que la individúe o la contraiga para que sea “*esta naturaleza*” y, una vez individuada, no pueda *esta naturaleza* ser en otro individuo<sup>35</sup>. Para que la naturaleza, de suyo indiferente, se convierta en singular y no convenga a ningún otro individuo, precisa de algo adicional y externo que la contraiga y la individúe. Este algo distinto que la contrae, va a ser, para Duns Escoto, el principio de individuación o la causa de que esta sustancia sea ‘ésta’. La heceidad.

Duns Escoto rechaza las doctrinas del principio de individuación corrientes en el último cuarto del siglo XIII: la doctrina de la doble negación de Enrique de Gante<sup>36</sup>, la del acto de existir, la de la materia más el accidente cantidad<sup>37</sup>.

El principio de individuación o heceidad es definido por Duns Escoto como una entidad positiva, siguiendo el principio de que toda unidad sigue a alguna entidad. De esa forma, la unidad común sigue a la entidad común de la naturaleza y, por tanto, la unidad numérica o singular sigue a una entidad singular, de acuerdo a una cierta proporcionalidad. Ahora bien, esta unidad proporcional no puede ser la entidad de la naturaleza específica o común ya que su unidad es menor que la numérica. Por tanto, es preciso suponer

---

<sup>35</sup> *Ordinatio II*, tomo VII, dist. 3, pars 1, q. 2, n° 41: omnis substantia per se existens est propria illius cuius est, hoc est, vel ex seipsa propria, vel per aliquod contrahens facta propria, quo contrahente posito non potest inesse alii licet non repugnet ei ex se inesse alii.

<sup>36</sup> La doble negación de no-divisibilidad y de no-identidad con los demás (Henricus de Gandavo, *Quodlibet V*, q. 8, cuerpo).

<sup>37</sup> Defensores de esta doctrina son: Tomás de Aquino, Egidio Romano y Godofredo de Fontaines.

alguna entidad formal, distinta de la entidad específica, que constituya, en unión de la naturaleza común, un *uno per se*. En consecuencia, la naturaleza común se contrae a ser este individuo por algo positivo<sup>38</sup>.

Duns Escoto define la heceidad como algo positivo del que afirma que es una entidad formal en el género de sustancia; que pertenece a la coordinación predicamental<sup>39</sup> de la sustancia primera; que no es una forma añadida a la naturaleza sino la última entidad de la forma y, por tanto, no constituye, con la naturaleza, el ser quiditativo o la esencia del individuo<sup>40</sup>; que es acto o casi acto de la naturaleza; que es la última realidad del ente y la última perfección del individuo. A esta entidad positiva le repugna dividirse en otros individuos, lo que la hace formalmente distinta de la naturaleza común, a la que contrae e individualiza.

De estos textos, deducimos que a la entidad de la naturaleza común o específica le corresponde una unidad común a la que le repugna dividirse en otras especies distintas. A su vez, a la entidad individualizante de la heceidad le corresponde la unidad máxima a la que repugna absolutamente dividirse, es decir, dividirse en otros individuos de la misma especie. Esta unidad es, para Duns Escoto, la unidad más perfecta a la que corresponde una entidad también suficientemente perfecta para poder dar esta entidad. La heceidad encierra una perfección que la naturaleza específica o común no tiene, y por la que produce la unidad perfectísima y máxima, la unidad numérica que implica absoluta indivisibilidad con otros individuos, incluso de la misma especie<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> *Lectura II*, tomo XVIII, dist. 3, pars 1, q. 6, n° 166: *omnis unitas consequitur aliquam entitatem, ut sicut unum in commune consequitur ens in commune, sic in speciali proportionaliter se habet; igitur unitas singularitatis, cui repugnat dividi, habebit entitatem sibi proportionalem. Non autem ista unitas consequitur entitatem naturae (quia unitas naturae minor est unitas quam sit ista singularitas quae est unitas numeralis...) ergo oportet quod consequatur aliquam entitatem formaliter, quae sit extra rationem entitatis specificae... Ista autem entitas facit per se unum cum natura specifica positivum ad essendum hoc individuum.*

<sup>39</sup> Es preciso distinguir entre esencia y coordinación predicamental. La esencia específica es de suyo indiferente. La coordinación predicamental o esencia individual es absolutamente singular en razón precisamente de la heceidad. Coordinación predicamental = esencia específica + heceidad.

<sup>40</sup> *Ordinatio II*, tomo VII, dist. 3, pars 1, q. 5-6, n° 180: *ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem, sed quoad hoc dissimilis, quia ista nunquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae.*

<sup>41</sup> *Lectura II*, tomo XVIII, dist. 3, pars 1, q. 6, n° 170: *si autem comparetur natura specifica primo modo, sic differentia specifica est ratio ultima unitatis suae, quae non potest dividi*

La doctrina de la heceidad convierte al individuo en una realidad más perfecta y posterior, al menos naturalmente, que la especie a la que contrae e individualiza. La especie se encuentra en potencia con respecto a la heceidad y ésta es como acto determinante de aquélla. La heceidad no forma parte de la esencia o quiddidad –de suyo indiferente- sino que determina y contrae la esencia para convertirla en singular, en un ‘esto’.

### 2.5. Distinción formal

La sustancia creada individual es el compuesto de una realidad de suyo indiferente que es la naturaleza común y de una realidad, la heceidad, ‘primo diversa’, que la determina y la contrae a ser un individuo concreto o ‘un esto’. Las dos constituyen una misma cosa o sustancia, pero entre ellas se distinguen no como cosa y cosa sino formalmente. Duns Escoto utiliza la distinción formal como una distinción intermedia entre la distinción real –res et res- y la distinción de razón o lógica. La distinción real sirve para distinguir cosas distintas, res et res, como son la materia y la forma, cada una con su ser propio y que pueden ser separables por la potencia divina. La distinción lógica distingue conceptos sin que responda a ninguna realidad o unidad ontológica. La distinción formal expresa la distinción existente entre dos formalidades distintas pero realmente idénticas, de las que una es determinable o perfectible por la otra. Esta es la distinción existente entre las distintas formalidades que componen una especie y la existente entre la naturaleza común y la heceidad<sup>42</sup>. Podemos aceptar como definición de una formalidad la dada por Grajewski, a saber: *es una entidad positiva que, antes de toda operación del entendimiento, está unida, inseparable y realmente,*

---

in plures naturas específicas, et per differentiam specificam, cui primo repugnat divisio, natura constituitur atoma... sic proportionaliter est in individuo, quod ibi est entitas quaedam, a qua –secundum perfectionem- accipitur ratio differentiae individualis, cui omnino repugnat dividi; et in hoc differt a differentia specifica, quae excludit divisionem in partes alterius naturae sed non in partes eiusdem naturae; et hanc entitatem consequitur propria unitas, quae est singularitas. Unde si ponitur quod naturae, a qua accipitur differentia specifica, correspondeat sua unitas propria, multo fortius unitati maximae, quae est singularitas, correspondeat sua propria entitas... nulla ratio est negare hoc de maxima unitate, et concedere de minore unitate.

<sup>42</sup> *Ordinatio II*, tomo VII, dist. 3, pars 1, q. 5-6, n° 188: quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque est una res) in plures realitates formaliter distintas, quarum haec formaliter non est illa; et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei formaliter distinctae.

al ser o a la esencia en la que se encuentra<sup>43</sup>. De ahí que la distinción formal pueda ser definida como:

*la distinción que, en razón de la naturaleza de la cosa, se da entre dos o más formalidades realmente idénticas, de las cuales una, antes de la operación del entendimiento, puede ser concebida sin las otras, aunque no puede ser separada de ellas incluso por medio de la potencia divina<sup>44</sup>.*

La naturaleza común es una o varias formalidades unidas, determinable por la heceidad que viene a ser otra formalidad o casi formalidad. La una puede ser concebida sin la otra, aunque no puedan ser separadas, en una sustancia concreta, ni siquiera por la omnipotencia divina. La naturaleza común puede ser concebida sin la heceidad pero no puede existir sin ella, en modo alguno, así como la heceidad puede ser concebida sin la naturaleza común, aunque sea absolutamente imposible que exista sin ella<sup>45</sup>.

### III. Psicología. Voluntarismo

#### 3.1. El ser humano

El ser humano es un compuesto de dos sustancias: el alma y el cuerpo. El alma es espiritual e inmaterial. El cuerpo es un compuesto de materia, ordenada por la forma de cuerpo o corporeidad, que lo dispone a recibir el alma. La corporeidad informa al cuerpo, antes de recibir el alma y una vez que el alma lo abandona en el momento de la muerte. La corporeidad hace que el cuerpo sea el cuerpo de este ser humano concreto viviente. Es la última disposición de la materia que la hace capaz de recibir el alma. La corporeidad está subordinada y permanece subordinada al alma o forma del compuesto humano. A su vez el alma o forma humana encierra las formalidades de animalidad y racionalidad, las cuales, aunque realmente idénticas, se distinguen formalmente y son la raíz ontológica de nuestro comportamiento instintivo y de nuestro comportamiento racional. En el ser humano

<sup>43</sup> Grajewski, M.J., *The formal Distinction of Duns Scotus*, Catholic University of America, Washington, 1944, p. 76.

<sup>44</sup> *The formal distinction...*, p. 93, nota 78: *Distinctio formalis est distinctio ex natura rei intercedens inter plures formalitates realiter identificatas, quarum una ante opus intellectus conceptibilis est sine alia, licet separatim existere non potest ne quidem potentia divina...*

<sup>45</sup> No parece razonable la lectura que W. Park hace de los textos de Escoto según la cuál la distinción formal se da entre la "naturaleza común individualizada" y la heceidad. Park, W., "Common Nature and Haeceitas", en *Franziskanische Studien*, 71 (1989), pp. 189-192.

concreto se dan, por tanto, una multiplicidad de formalidades distintas, al menos: la racionalidad, la animalidad, la corporeidad y la heceidad. En cada ser humano concreto son todas realmente idénticas e inseparables, pero se distinguen entre sí formalmente.

El alma es la forma humana del cuerpo, es decir, la forma humana es la causa de que la sustancia compuesta sea un ser humano viviente. Es espiritual, inmaterial e inmortal. La inmortalidad del alma, de la que no se puede dudar en razón de ser una verdad de fe, no puede ser demostrada evidentemente por ningún argumento racional.

### 3.2. Facultades del alma. Su relación

Entender y querer (hacer) son dos acciones distintas del alma humana. Para explicar estos actos distintos los autores acudieron a explicarlo en razón de que el alma actúa por medio de dos facultades: entendimiento y voluntad. Tomás de Aquino, tomando en cuenta el principio de que

*“si un acto no pertenece al género de sustancia, la potencia que dice relación a ese acto, no puede tampoco encontrarse en el género de sustancia”*,

va a deducir que los actos de pensar (entender) y querer (hacer), en cuanto acciones –o accidentes- del alma, han de provenir de potencias que sean, a su vez, accidentes de la sustancia del alma<sup>46</sup>. Por tanto, el entendimiento y la voluntad, por accidentes, se distinguen realmente de la sustancia del alma. Conocer o querer (hacer) son actos distintos del alma misma, pues el alma puede existir aún sin entender y sin querer (hacer).

Enrique de Gante, por el contrario, piensa que las potencias son totalmente idénticas a la esencia del alma. Son los dos modos que tiene el alma de hacer contacto con las cosas. El entendimiento es el alma en cuanto conoce; la voluntad es el alma en cuanto quiere. Los actos son distintos pero no se explica el fundamento de esa diversidad.

Duns Escoto tomará una posición intermedia: piensa que es preciso buscar en el alma un fundamento que explique la diversidad de los actos de pensar y de querer, pero ese fundamento no debe ser realmente distinto del alma misma, para evitar que el alma aparezca con una composición de sustancia y accidentes que atenta en contra de su perfección y simplicidad y que haría que las acciones de querer y pensar fueran efectos accidentales

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 77, a. 1: si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae.

*Op. cit.*, q. 77, a. 1, ad 5um: cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens.

producto de accidentes, pero no del alma misma. Acude a su distinción formal para distinguir el entendimiento de la voluntad y a ambas facultades de la sustancia del alma<sup>47</sup>. Tanto el entendimiento como la voluntad no se distinguen realmente de la esencia o sustancia del alma; por eso, decimos que el alma quiere y que el alma piensa. Pero, a la vez, las concebimos como distintas de la esencia del alma. Son formalidades distintas del alma por medio de las que realiza los actos de pensar y de querer. El entendimiento y la voluntad son absolutamente la misma cosa y son inseparables del alma: no podemos, incluso, concebir el alma sin sus potencias y a éstas sin aquélla. Por otra parte, el alma es formalmente distinta de sus potencias, de manera que podemos concebirla existiendo sin que necesariamente quiera o piense. A su vez, el entendimiento es formalmente distinto de la voluntad, aunque sean idénticas en la realidad e igualmente inseparables<sup>48</sup>.

○ Entendimiento y voluntad son una misma cosa e inseparables, aunque sean el fundamento ontológico formal de actos distintos como son los actos de pensar y de querer. El dicho de *nihil volitum quin praecognitum* supone la colaboración permanente existente entre las dos facultades del alma.

### 3.3. Preeminencia de la voluntad. Voluntarismo de Duns Escoto

Es obvia la interdependencia existente entre el entendimiento y la voluntad. La voluntad, condiciona y delimita el objeto sobre el que el entendimiento puede reflexionar. La voluntad, por otra parte, no puede querer sino lo conocido previamente por el entendimiento. Ahora bien, el acto propiamente libre es aquél tomado por la voluntad con conocimiento claro del objeto elegido. Veamos los matices que adquieren las explicaciones sobre la libertad, dadas por Tomás de Aquino y Duns Escoto, para ser tenidas como intelectualistas o como voluntaristas.

Tomás de Aquino opina que la voluntad, cuando toma una decisión libre, depende del entendimiento no sólo en que su juicio le precede sino también en el hecho de que su acción no puede ser tomada sino con respecto a aquél objeto presentado por el entendimiento como apetecible o bueno. La voluntad es, para Tomás de Aquino, apetito, el más elevado de los apetitos naturales,

<sup>47</sup> *Ordinatio II*, edición Vaticana, tomo VII, dist.1, q. 6, n° 316: licet natura angelica sit principium intelligendi et volendi, et anima similiter (ita quod istae potentiae nihil dicunt essentiae animae additum), tamen primum –hic et ibi– est haec natura et illa natura, ad se. Et ista distinctio prima est, ad quam sequitur illa distinctio principiorum operandi....

<sup>48</sup> Duns Escoto compara la distinción del alma con sus facultades a la que existe entre el ente y sus atributos transcendentales –uno, verdadero y bueno–. Imposibles de separar, expresan, sin embargo, formalidades distintas del ser.

debido a que la voluntad tiende o está naturalmente determinada al bien, conociendo previamente la razón misma de bien<sup>49</sup>. La voluntad depende del entendimiento en su querer un objeto presentado como bueno y no tiene libertad para querer lo contrario<sup>50</sup>. El entendimiento puede deliberar y considerar los opuestos<sup>51</sup>; la voluntad acepta lo propuesto por el entendimiento como más bueno o apetecible. Por eso, el entendimiento, *secundum se*, es más eminente y más noble que la voluntad<sup>52</sup>. Por el entendimiento el ser humano es racional y libre. La sola voluntad sin entendimiento, sería un apetito movido necesariamente por el instinto.

Duns Escoto admite que la voluntad depende del entendimiento en que no puede querer libremente sino el objeto presentado por él. Pero una vez presentado el objeto por el entendimiento, la voluntad posee la libertad en sí misma de quererlo, querer el objeto contrario o no querer ninguno de esos dos objetos. La voluntad, en sí misma indeterminada para querer A o su contrario o no querer, se determina a sí misma a querer esto<sup>53</sup>. El objeto por bueno que sea, presentado por el entendimiento, jamás tiene el poder de determinar la voluntad a quererlo. Es la voluntad misma la que se determina y elige querer esto, dejando de querer lo contrario o de no querer. De hecho, Escoto coloca a la voluntad libre fuera del ámbito de la naturaleza. Contrapone voluntad y naturaleza, y considera que voluntad y naturaleza expresan dos modos distintos de cómo una potencia activa actúa: o bien la potencia activa está predeterminada para actuar, de manera que, siempre

<sup>49</sup> *Summa theologica* Ia., q. 19, a. 1, ad 2um: dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem.

<sup>50</sup> *Summa theologica* Ia., q. 83, a. 3, c: Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae: ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium dijudicatur.

<sup>51</sup> *Summa theologica* Ia-IIae, q. 6, a. 2, ad 2um: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest.

<sup>52</sup> *Summa theologica* Ia., q. 82, a. 4, c: si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis...

<sup>53</sup> Pasar de la indeterminación de la voluntad a la determinación de querer y hacer esto se debe a la superabundancia de suficiencia o de una ilimitada actualidad de la voluntad misma: est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae. Est alia superabundantis sufficientiae quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo.... secundo modo indeterminatum potest se determinare (*Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, vol. 7, dist. 9, q. 15, p.609).

que no sea impedida desde afuera, y, en cuanto a la potencia misma, no puede no actuar: es la naturaleza. O bien *no está, por sí misma, determinada* sino que puede realizar este acto o su opuesto y también puede actuar o no actuar: es la voluntad<sup>54</sup>. El entendimiento es una potencia natural y, en consecuencia, está absolutamente determinada por el objeto inteligible que conoce y no puede, por sí mismo, dejar de conocerlo<sup>55</sup>. Por el contrario, la característica de la voluntad, con respecto a su acción propia de querer y actuar, es su esencial indeterminación para realizar esta acción o su opuesta, y para actuar o no actuar<sup>56</sup>. En esa esencial indeterminación de la voluntad consiste precisamente la libertad para querer y realizar A o su opuesto B, o simplemente no querer actuar. La esencial indeterminación de la voluntad, conlleva la capacidad para auto-determinarse y la capacidad para, dadas todas las condiciones para actuar como la deliberación y el consejo del entendimiento para hacerlo, la voluntad puede abstenerse.

La voluntad es, para Duns Escoto, la principal causa eficiente del acto libre. El entendimiento es sólo una condición necesaria, *conditio sine qua non*, o a lo sumo una causa parcial del acto volitivo<sup>57</sup>. La voluntad tiene, para Escoto, más poder que el entendimiento. Manda sobre todas las potencias inferiores del hombre. Manda, por tanto, también sobre el entendimiento porque lo obliga a concentrarse en un objeto más que en otro. A la vez, es preciso admitir que la voluntad no quiere un objeto, sin que antes sea presentado por el entendimiento. Ambas facultades se influyen mutuamente.

<sup>54</sup> *Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, vol. 7, liber IX, q. 15, n° 4, p. 608: Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex: aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco, aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur voluntas.

*Ordinatio I*, d. 1, q. 4, n° 1: natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi: ergo cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae: sed voluntas libere vult finem; ergo non potest necessitate naturali velle finem; nec per consequens aliquo modo necessario.

<sup>55</sup> *Quaestiones subtilissimae...*, vol. 7, liber IX, q. 15, n° 6, p. 610: sic intellectus cadit sub natura; est enim de se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere, sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus. ... intellectus est idem principium cum natura.

<sup>56</sup> *Ibidem*: voluntas autem est (causa) oppositorum, id est, ex se indeterminate huius actionis vel oppositae, seu actionis vel non actionis...

<sup>57</sup> *Collationes*, edición Vives, vol. 3, p. 152: ista ratio solum probat quod dictamen intellectus non sit causa totalis electionis, quod est concedendum, sed tamen est causa per se et partialis, quae ad actionem liberam voluntatis agit.

Pero el acto intelectual está subordinado a la acción volitiva en la medida en que la prepara y la sirve. La voluntad manda al entendimiento como un superior manda a un inferior, incluso en el acto de entender, *voluntas est agens superius respectu intellectus, licet non necessario requiratur ad actionem intellectus*<sup>58</sup>. El acto volitivo viene después del intelectual simplemente porque el segundo está ordenado al primero, de manera semejante a como los medios están ordenados al fin y la materia a la forma. La voluntad es esencialmente racional y, en consecuencia, libre o indeterminada y no debe ser reducida a apetito, como quiere Tomás de Aquino. Para Duns Escoto, la voluntad es la facultad que hace que el ser humano sea formalmente libre y racional.

Toda acción libremente realizada por la voluntad es esencialmente contingente<sup>59</sup>. Acción contingente que se opone a la acción que, de alguna manera, es necesaria. Por eso entiende que en la voluntad existen dos tendencias contrapuestas: la tendencia a lo cómodo o placentero y la tendencia a lo justo. Si la tendencia a lo justo desapareciera, la voluntad dejaría de ser libre para convertirse en una potencia natural y actuaría necesariamente<sup>60</sup>.

Los objetos producidos por dichas acciones contingentes son, a su vez, también esencialmente contingentes, lo que significa que pudieron haber sido realizados o hechos de otra manera, o simplemente pudieron no haber sido producidos. La contingencia de actos y de entes (objetos) es consecuencia de la libre voluntad que los produce como su causa principal eficiente. El mundo de objetos culturales que son producto de la acción libre de los seres humanos son esencialmente contingentes, es decir, son así pero pudieron y pueden ser de otra manera o simplemente pudieron o pueden no ser. La vida, como conjunto de actos libres realizados a lo largo de la existencia de un ser humano, es esencialmente contingente: pudo ser distinta y, si todavía vive, puede cambiar de dirección y convertirse en lo opuesto.

<sup>58</sup> *Ordinatio* II, d. 13, q. 4, n° 11.

<sup>59</sup> El predominio de lo cómodo sobre lo justo –en un acto volitivo– puede ser la causa del pecado y el predominio de lo justo sobre lo cómodo es causa del acto virtuoso. Puede la voluntad sentir inclinación a comer (cómodo), pero puede, por su esencial indeterminación, elegir otra acción como leer un libro piadoso o no comer y dar la comida a un pobre (acción justa).

<sup>60</sup> *Ordinatio II*, Edición Vives, tomo 13, dist. 39, q. 2, p. 415, n° 5: *voluntas quae est potentia libere agens, non necessario vult commodum, sicut nec necessario vult justum actu elicito, tamen si ista una potentia consideratur, ut habet affectionem commodi tantum, et non ut habet affectionem justitiae, id est, in quantum est appetitus non liber, non esset in eius potestate sic non velle commodum, quia sic praecise esset appetitus naturalis naturae intellectualis....*

#### 4.4. Esencial contingencia del universo y de la moral

Si la indeterminación de la voluntad para poder querer A o su contrario B o no querer, es el origen de que las acciones sean libres y contingentes, esta misma característica hay que atribuirla a la Voluntad divina, eliminando las posibles imperfecciones que rodean a la voluntad humana. En Dios, las acciones volitivas no pueden ser arbitrarias o caprichosas sino que, en función de su infinita perfección, “Dios quiere de la manera más racional y ordenada”, *Deus rationabilissime et ordinatissime volens (Ordinatio III, dist. 32, q. Única, n° 6)*. El modelo y la norma de su querer libre es su propia esencia, lo que implica la imposibilidad de que Dios quiera tanto lo contradictorio como lo arbitrario. La voluntad divina está condicionada por la esencia y precedida por el acto de conocimiento del entendimiento divino. Pero la causa última de cualquier acto volitivo es la indeterminación libérrima de la Voluntad divina que quiere necesariamente su propia esencia y es libre para querer, en un solo acto volitivo, todo aquello distinto que participe de esa esencia infinita<sup>61</sup>.

Por eso, Duns Escoto va a defender que “*Dios quiere necesariamente solo aquello que es necesario, es decir, Dios mismo*” y todo lo demás distinto de Dios, o sea, el universo con su orden físico así como el orden moral humano, lo quiere contingentemente y, en consecuencia, tanto el orden físico como el moral son realidades contingentes, lo que significa que pueden ser de otra manera o pueden no ser, aunque siempre su ser esté sometido a la sabiduría y la bondad divinas. Su existencia y su bondad dependen exclusivamente de la acción libérrima de Dios. El proceso creativo de Dios va desde la creación de los posibles en su ser inteligible por parte del entendimiento hasta la producción de la existencia de los seres tal como existieron, existen y existirán por parte de la voluntad. De la infinidad de esencias posibles, la voluntad divina elige desde toda la eternidad todos los seres que en algún momento existirán. La existencia de estos seres concretos es el producto de un acto contingente o libre de la Voluntad divina. Todo lo creado es, por tanto, esencialmente contingente, debido a que tiene su origen en una acción

---

<sup>61</sup> De hecho, la voluntad divina puede querer en el mismo acto volitivo dos objetos contingentes opuestos, es decir, puede querer A y no quererlo, al mismo tiempo y en el mismo acto volitivo. La voluntad humana, por su imperfección, puede querer en actos sucesivos objetos distintos v.g. ahora quiere A y más tarde quiere no A. (*Lectura I, edición Vaticana, tomo XVII, dist. 39, q. 1-5, n° 53: Est igitur libertas voluntatis divinae quod ipsa unica volitione potest tendere in opposita, et in infinitum liberius quam nos diversis volitionibus*). (*Lectura I, dist. 39, q. 1-5, n° 48: voluntas successive feratur in objecta opposita: et haec possibilitas et contingentia consequitur eius mutabilitatem*).

libérrima de Dios. La posibilidad intrínseca de que la Voluntad divina pueda, desde toda la eternidad y en un solo acto volitivo, querer otros seres finitos distintos y otro orden distinto en el universo y, por tanto, otro universo, está encerrada en Su infinita Potencia y Libertad<sup>62</sup>. El universo creado –desde el orden físico al moral– es radicalmente contingente. Lo que Dios no puede querer es un mundo y un orden moral no ordenado hacia El.

El orden moral ha sido explicitado en la Biblia a través del decálogo. En el decálogo Escoto va a distinguir dos tablas: la primera tabla, que abarca los tres primeros mandamientos, es de cumplimiento necesario porque se refiere directamente al bien absoluto o a Dios mismo. Dichos tres mandamientos no pueden ser dispensados por Dios en ninguna circunstancia. La segunda tabla abarca los otros siete mandamientos que se refieren a las relaciones entre los hombres y, en consecuencia, son contingentes y su obligación no es absoluta<sup>63</sup>. Dios puede, en algunas circunstancias, dispensar de cumplirlos o revocarlos como sucedió cuando ordenó a Abraham sacrificar a su hijo y a los israelitas adueñarse de las propiedades de los egipcios<sup>64</sup>.

Por otra parte, una acción humana es considerada moralmente buena cuando, además de que sea libre o causada por la radical indeterminación

<sup>62</sup> Escoto distingue la potencia ordenada de la potencia absoluta tanto en Dios como en el ser humano. Los juristas hablan de acción de hecho y de derecho. En Dios, la potencia ordenada es la acción divina de acuerdo al orden contingente establecido –físico y moral– desde toda la eternidad. La potencia absoluta excede la potencia ordenada, lo que significa que puede, actuar fuera y en contra de la ley y orden establecidos, pero dentro de una nueva ley, también contingente, que podría establecer (*Ordinatio* I, dist. 44, q. única, n° 3 y 5).

<sup>63</sup> *Ordinatio* III, edición Vives, tomo 15, dist. 37, q. única, p. 825, n° 5: *aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter: uno modo tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis; et haec dicuntur esse strictissime de lege naturae... in talibus non potest esse dispensatio... sed talia non sunt quaecumque praecepta secundae tabulae...*

*Ibidem*, n° 8: *alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia sunt multum consona illi legi, licet non necessario sequantur ex principiis practicis quae nota sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sic sunt necessario nota; et hoc modo certum est, omnia praecepta etiam secundae tabulae esse de lege naturae, quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis.*

<sup>64</sup> *Ordinatio* IV, edición Vives, tomo 19, dist. 33, q. 1, p. 354, n° 7: *circa primum nulla cadit dispensatio. Et ideo eius oppositum semper videtur esse peccatum. Circa secundum in casu cadit dispensatio... quando propter necessitatem recta ratio dictat illo modo commutationem fieri, ex quando praeceptum divinum adest.*

Para Tomás de Aquino los diez mandamientos, en cuanto encierran la intención de Dios, pertenecen a la ley natural y no pueden jamás ser dispensados, *Praecepta decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei...et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia* (*Summa theologica*, Ia-IIae, q. 100, a. 1, c.)

de la voluntad, el objeto deseado y buscado sea bueno y la acción libre esté rodeada de un cúmulo de circunstancias que la confirmen como buena. Duns Escoto señala como elementos que condicionan la bondad de una acción: la potencia, el fin, el tiempo, el lugar y el modo, (*potentia, finis, tempus, locus et modus*<sup>65</sup>). De todos estos elementos, y, si el objeto se halla de acuerdo con los dictados de la recta razón, la más importante es el fin, el objetivo o intención.

Duns Escoto abre la posibilidad para la existencia de actos indiferentes. Son actos cuyos objetos son buenos pero no están queridos u ordenados al fin último o Dios.

#### IV. Duns Escoto y Heidegger

Heidegger tenía una formación escolástica recibida de los Jesuitas en el Seminario. No es extraño que su tesis de habilitación sea una investigación sobre *El Tratado de las Categorías y la Significación en Duns Escoto*<sup>66</sup>. Había publicado dos años antes su tesis de doctorado sobre *La Doctrina del Juicio en el Psicologismo*, influenciada por las nuevas doctrinas de Husserl. La filosofía clásica –griega y medieval- y la fenomenología serán las dos columnas centrales de su formación filosófica. El Ser y el lenguaje son los dos temas más recurrentes en todos sus escritos.

*El Tratado de las Categorías* resultó ser un texto espurio, atribuido durante mucho tiempo al Doctor Sutil. Bajo la influencia de Husserl, lo lee, acompañado de otros muchos textos escotistas, en donde se esfuerza en trazar la línea divisoria entre lógica o mundo objetivo de los entes de razón y psicología, entendida como actividad del alma o de la psique. Las operaciones psíquicas por medio de las que producimos conceptos universales, los nombramos y descubrimos sus relaciones son la base psíquica de esos conceptos, nombres y sus relaciones, que conforman el mundo lógico de los entes de razón. El lenguaje y su forma será desde su juventud tema recurrente.

---

<sup>65</sup> *Ordinatio* II, dist. 11, n° 3: *secunda conditio est ex objecto, quod si sit conveniens, tunc est actus bonus ex genere, quia est indifferens ad bonitates superiores, quae sumuntur ex circumstantiis specialibus;... post istud prima circumstantia eius est ipse finis; nec ista sufficit sine aliis circumstantiis, sicut circumstantia formae, puta quod debito modo fiat... et sequuntur circumstantiae magis extrinsecae, scilicet, quando et ubi sit et huiusmodi.*

<sup>66</sup> Heidegger Martin, *Die Kategorien Lehre und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1972. (*Traité des Catégories et de la Signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970).

te del pensar heideggeriano. Antes de que llegue a afirmar que el lenguaje es la casa del ser, se preocupa en este primer libro por estudiar su forma y su contenido. Se detiene, al interpretar los textos escotistas, especialmente en el análisis de la significación y la intencionalidad del lenguaje. La relación del lenguaje con el ser es cuidadosamente analizada. De hecho el lenguaje, en unión de los conceptos, de quienes son expresión constituye un ámbito amplísimo del ser: el mundo lógico. Mundo lógico que deja de ser una copia o imagen del mundo físico para establecerse como un ámbito de signos y significaciones con la característica fundamental de la intencionalidad por la que un signo (lingüístico) nos remite primero a un concepto y, a través del concepto, al fantasma y, finalmente, a un objeto extra-mental.

Los caminos que el pensamiento de Heidegger seguirá, a lo largo de su extensa carrera, serán sinuosos y parecerán frecuentemente que conducen a ningún lugar<sup>67</sup>. Pero en todos los vericuetos de su extensa obra estará siempre presente su preocupación por el ser y el lenguaje, transformado ya en la casa del ser.

La palabra central de *Ser y Tiempo*, *Dasein*, encierra resonancias escotistas. El *Dasein* es un compuesto del adverbio *da*, que significa ahí, aquí, en este sitio y *Sein*, ser o estar. *Dasein* significa el ser que está ahí, el ahí del ser, el ser concreto señalado por un espacio determinado y se refiere al ser humano determinado por el espacio y especialmente por el tiempo. El *Dasein* mantiene con el ser una relación especial: *el Dasein se comprende en su ser*. Sólo a través del *Dasein* y a partir de su ahí o posición, podemos tener acceso a la comprensión del Ser en su sentido ontológico. Pero *Dasein* nos evoca la reiterada expresión *esse hoc* de Escoto para significar 'el ser esto' o 'este ser', determinado, singular, individual. Nos recuerda la haecceitas o casi forma que perfecciona la naturaleza común para convertirla en 'este ser determinado'. La partícula alemana *Da*, igual que la latina *haec*, *hoc*, determinan el ser –*Sein*, *esse*- y lo singularizan. La gran diferencia consiste en que *Dasein*, 'ser ahí' no es más que el ser humano existente, mientras que el 'esse hoc' escotista significa cualquier ser, singularizado por obra de esa formalidad que perfecciona la naturaleza común y la reduce a singular. La individualiza.

Del maestro franciscano, Heidegger retoma algunos conceptos centrales de su obra. Conocemos el ansia de libertad que se esconde en los escritos

---

<sup>67</sup> 'Caminos perdidos en el bosque', *Holzwege*, es el título de una de sus obras. Los describe como caminos del bosque que se estrechan hasta perderse en rodeos (in Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören). En francés lo dice expresivamente la frase "chemins qui ne mènent nulle part".

de Escoto y su defensa de la indeterminación de la voluntad como condición necesaria para explicar la libertad humana y la contingencia de sus acciones. Ante la indeterminación de la voluntad se abren, según Escoto, al menos tres posibilidades para elegir: la acción volitiva A que conduce al objeto A, la acción volitiva B que conduce al objeto no-A o la ausencia de acción volitiva. La voluntad humana, que es la facultad más noble del alma, es siempre un continuo y múltiple poder-ser. El camino de nuestras vidas, lo hacemos en las decisiones libres que tomamos en cada momento y jamás llega a convertirse en un camino determinado e invariable. Ni siquiera bajo los decretos infalibles de la divinidad, que están siempre sujetos a la libertad de la persona. En cada decisión ese camino puede cambiar y, con él, el rumbo de nuestras vidas. Los senderos de nuestras vidas humanas son, como los Holzwege, sinuosos e impredecibles. Para Escoto, incluso los decretos divinos, que son infalibles, se decretan condicionados por la voluntad libre del ser humano. Por eso, a la cuestión de “*si un predestinado (a la salvación y la gloria) puede condenarse*”, la respuesta será sin duda afirmativa, sin que ello entrañe un error en Dios. Porque cuando decretó desde toda la eternidad que Pedro estaba predestinado a la salvación, lo hacía a condición de que él lo quisiera y actuara en consecuencia.

Partiendo de esta concepción radical de la libertad humana, no es difícil comprender expresiones heideggerianas tales como que

“*el ser ahí se entiende a sí mismo siempre a partir de su existencia, como posibilidad de sí mismo, de ser o no ser él mismo. Esta posibilidad o bien la ha elegido el mismo ser-ahí, o bien ha caído en ella o ha crecido ya en ella*”<sup>68</sup>.

La posibilidad que el ser humano concreto tiene o bien de ser auténtico, es decir, de ser él mismo, a través de un camino y de unas acciones elegidas por él o bien de ser inauténtico debido a que más que elegir un camino, cae en él o crece ya en él, tiene su raíz última en esa indeterminación de la voluntad que tanto recalcó el maestro franciscano y que se abre a la posibilidad de elegir y de ser libre. Con ella, el ser humano puede ser auténticamente humano, lo que significa ser auténticamente libre y llevar a cabo un proyecto de vida elegido en cada instante por él mismo o puede dejar que crezca un ser inauténtico en razón de que más que elegir una posibilidad o proyecto me dejo caer en él. El Dasein puede hacerse y construir libremente

<sup>68</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, n° 4, p. 12: Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in si hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen.

su ser auténtico o puede dejarse hacer por los demás que equivale a dejarse caer en el mundo de los otros y convertirse en un ser inauténtico.

Las posibilidades ontológicas del Dasein echan su raíz en la lejana doctrina de la voluntad esencialmente indeterminada y libre de Duns Escoto. El Dasein, por su esencial indeterminación,

*“es en cada caso su posibilidad y no tiene esa posibilidad como algo peculiarmente disponible. Y dado que el Dasein es esencialmente su posibilidad, puede este ente, en su ser, elegirse a sí mismo y ganar, o bien puede perderse, ya sea definitivamente o bien ganarse sólo en apariencia”*<sup>69</sup>.

El ser humano concreto, en su indeterminación, y análogamente a lo que le sucede a la voluntad de Escoto, puede ser y hacerse de múltiples maneras que pueden reducirse a elegir un proyecto de vida y hacerse un ser auténtico o bien perderse en los proyectos elegidos por los demás, lo que en apariencia es ganancia, pero sólo en apariencia.

## V. Bibliografía

### Libros

- Álvarez-Valdés Gordillo, Lourdes, *Trayectoria voluntarista de la libertad: Escoto, Descartes, Mill*, Valencia, Nau Llibres, 1996.
- Bettoni, Efreem, *Duns Scotus*, traducción inglesa de B. Bonansea, The Catholic University of America, 1961.
- Boulnois, Olivier, *Duns Scot, la rigueur de la Charité*, Paris, Editions du Cerf, 1998.
- Cross, Richard, *Duns Scotus*, Oxford University Press, 1999.
- Frank W. and Wolter Allan B., *Duns Scot Metaphysician*, Purdue University Press, 1995.
- Gilson, Etienne, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, París, 1952.
- Honnefelder, Ludger, Rega Wood, and Mechthild Dreyer (editors), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, E.J. Brill, Leyden-New York-Cologne, 1996.
- Harris, C.R.S., *Duns Scotus*, 2 volúmenes, The Humanities Press, New York, 1959. (Utiliza textos probadamente inauténticos).

<sup>69</sup> Dasein ist je seine Möglichkeit und es 'hat' sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhalt je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen', gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. Nie und nur 'scheinbar' gewinnen (nº 9, p. 42).

- Longpré, E., *La Philosophie de Duns Scot*, París, 1924.
- Merino, José Antonio, "Juan Duns Escoto", *Historia de la Filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, pp. 177-266.
- Miralbell, Ignacio, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- Pannenberg, Wolfhart, *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus in Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1954.
- Veuthey, Léon, *Duns Scot: sa pensée théologique*, Éditions franciscaines, París, 1967.
- Estudios**
- Bettoni, Efrem, "Il processo astrattivo secondo Duns Scotus", *Studi Francescani*, Firenze, vol. 38, 1941, Iuglio-Diciembre, n° 3-4.
- Bettoni, Efrem, "Oggetto e soggetto nell'atto intellettivo secondo Duns Scotus", *Studi Francescani*, vol. 39, 1942, Gennaio- Giugno, n° 1-2.
- Boler, John, "Transcending the Natural: Duns Scotus on the two Affections of the Will", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993), pp. 109-126.
- Boulnois, Olivier, "Reelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot", *Révue de Métaphysique et Morale*, 1992, janvier-mars, pp. 23-30.
- Catania, Francis J., "John Duns Scotus on Ens Infinitum", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993), pp. 37-54.
- Cross, Richard, "Duns Scotus on Goodness, Justice, and What God can do", *Journal of Theological Studies*, 48 (1997), pp. 48-76.
- Dumont, Stephen D., "The univocal Concept of Being in the Fourteenth Century: I, John Duns Scotus and William of Alnwick", *Mediaeval Studies*, 49(1987), pp. 1-75.
- Dumont, Stephen D., "The Question on Individuation in Scotus's 'Quaestiones in Metaphysicam'", *Via Scoti*, I, Editor Leonardo Sileo, pp. 93-127.
- Frank, William A., "Duns Scotus on Autonomous Freedom and Divine Co-Causality", *Mediaeval Philosophy and Theology*, 2 (1992), pp. 142-164.
- Grajewski, Maurice J., *The Formal Distinction of Duns Scotus: a Study in Metaphysics*, The Catholic University of America, 1944.
- Honnefelder, Ludger, *Ens inquantum Ens: Der Begriff der Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster, 1979.

- King, Peter, "Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia", *Philosophical Topics*, 20 (1992), pp. 51-76.
- Langston, Douglas, C., "Scotus and Ockham on the Univocal Concept of Being", *Franciscan Studies* 39 (1979), pp. 105-129.
- Lee, Sukjae, "Scotus on the Will: The Rational Power and the Two Affections", *Vivarium*, 36(1998), pp. 40-54.
- Martínez Santamaría, C., "Estructura del individuo en J. Duns Escoto y Javier Zubiri", *Homo et mundus. Congreso Scotista Internazionale*, vol. VIII, Roma, 1984.
- Noone, Timothy B., "Scotus's Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the 'Quaestiones in Libros Metaphysicorum VII, q. 13'", *Via Scoti*, Leonardo Sileo, editor, I, pp. 391-406.
- Oromí, M., "Principios básicos de la ética de Escoto", *Método y principios filosóficos*, Madrid, 1960, pp. 225-267.
- Pannenberg, Wolfhart, *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus in Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1954.
- Park, Woosuk, "The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility of a Principle of Distinction?", *Franciscan Studies*, 48 (1988); 105-123.
- Pérez-Estévez, Antonio, "Entendimiento agente y abstracción en Duns Escoto", *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002), pp. 125-145.
- Pérez-Estévez, Antonio, "El Individuo en Juan Duns Scoto", *Paramillo*. Universidad Católica del Táchira, 14/1995, pp. 122-166.
- Pérez-Estévez, Antonio, "La Materia en Duns Escoto", en *La materia de Avicena a la Escuela Franciscana*, Ediluz, Maracaibo, 1998, pp. 377-432.
- Pernoud, M.A., "The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus, and Ockham", *Antonianum* 47(1972), pp. 69-95.
- Ragland, C.P., "Scotus on the Decalogue: What a sort of Voluntarism?", *Vivarium*, 36(1998), pp. 67-81.
- Rudavsky, Tamar M., "The Doctrine of Individuation in Duns Scotus", *Franziskanische Studien*, 59 (1977), pp. 320-377; 62(1980), pp. 62-83.
- Williams, Norman Powell, "How Scotus separates Morality from Happiness", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (1995), pp. 425-445.
- Williams, Norman P., "Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem dissolved", *The Modern Schoolman*, 74(1997), pp. 73-94.

Wolter, Allan B., "The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus", Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure N.Y., 1946.

Wolter, Allan B., "Duns Scotus on Intuition, Memory and Our Knowledge of Individuals", *Philosophical Theology of Duns Scotus*, Maryling Mccord's Editor, Cornell University Press, Ithaca N.Y., 1990).