

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas

La *haecceitas*: última realidad formal en la individuación de las sustancias.

Tesis para optar el Título de Licenciado en Filosofía

Presenta el Bachiller:

Jean Christian Egoávil Ríos

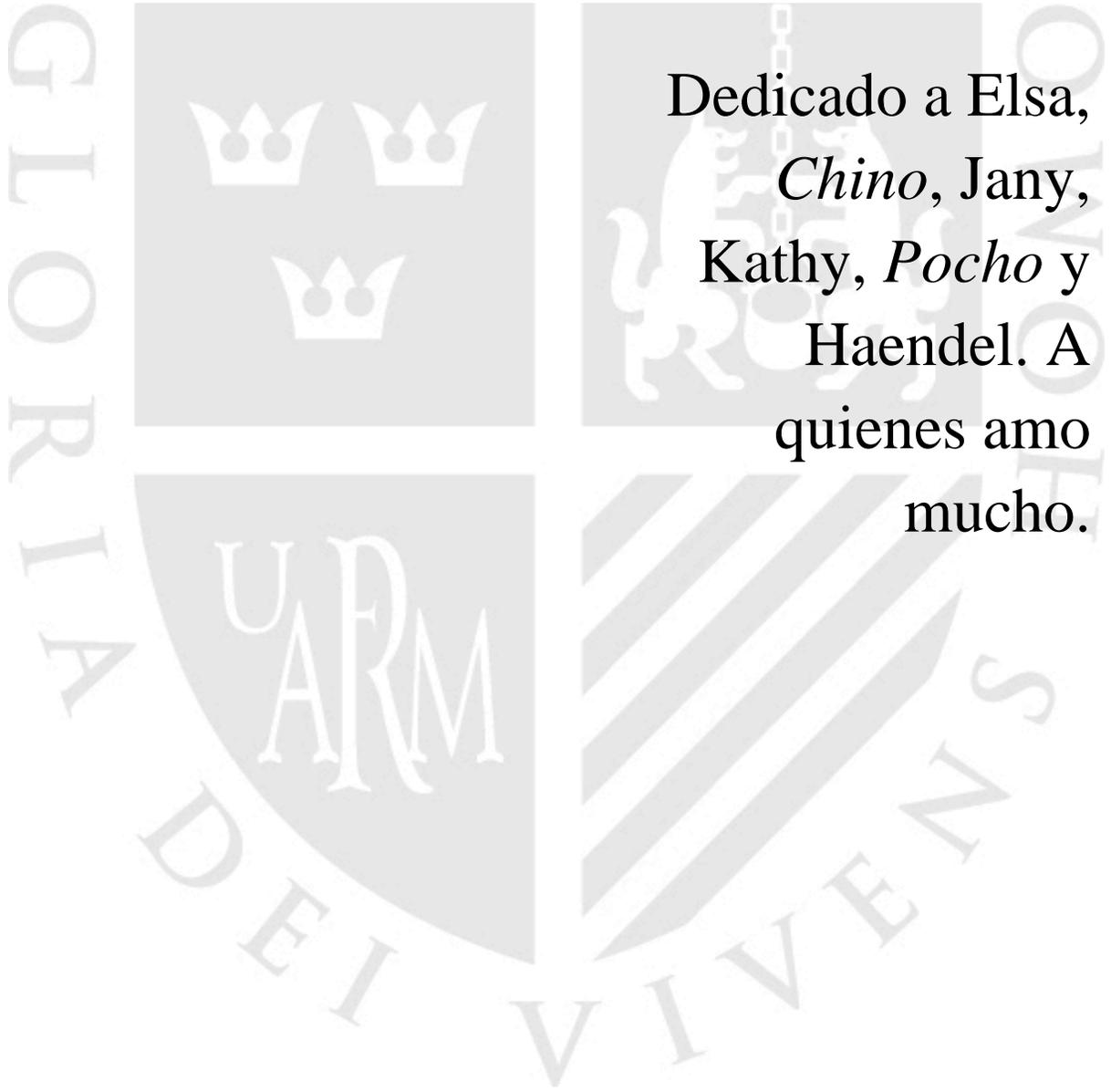
Presidente : Dr. Víctor Casallo Mesias

Asesor : Dr. Luis Bacigalupo Caverro-Egúsquiza

Lector : Dra. Rosa Elvira Vargas Della Casa

LIMA, PERÚ

2017



Dedicado a Elsa,
Chino, Jany,
Kathy, *Pocho* y
Haendel. A
quienes amo
mucho.

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento infinito a mis padres: Elsa y *Chino*, y a mis hermanos y respectivas familias: Jany, Kathy, *Pocho* y Haendel.

Quiero agradecer al Doctor Luis Bacigalupo Cavero Egúsquiza de la Pontificia Universidad Católica del Perú por sus enseñanzas y por haberme guiado en la elaboración de esta tesis como asesor y amigo. Expreso mi gratitud a los doctores franciscanos Gustavo Leonardo, Dante Villanueva y Antonio Goicoechea. Ellos me brindaron con rigurosidad mis primeras herramientas filosóficas en aquellas tardes tibias en Ocopa, lugar exquisito para el estudio y la reflexión y al cual recuerdo con nostalgia y cariño.

Mención especial merecen mis amigos de la Universidad del Pacífico. Mi agradecimiento al Doctor Alonso Villarán Contavalli con quien tengo el enorme agrado de trabajar en el Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico. Este agradecimiento se extiende a Jorge Wiese Rebagliatti, Carlos Gatti Muriel, Martina Vinatea, Elio Vélez, Paola Corrente, Sergio Dextre y Luis Torrejón. Agradezco también a este extraordinario grupo de amigos: Abel Puerta, Bill Gee, Daichi Yano, Brenda Teruya, Renzo Anaya, Judith Marcelo, Zamira Olórtegui, Sophia Torres, Mariana Pino, Marcos López y Carlita Rodríguez.

Finalmente agradezco a todas aquellas personas cuyos consejos me ayudaron a construir no solo este escrito, sino mi vocación de filósofo no como alguien que sabe mucho, sino como alguien que *ama saber* y *sabe amar*.

RESUMEN

El objetivo principal de esta tesis es analizar la teoría de la individuación de Juan Duns Escoto. Sostenemos, según el *Doctor Subtibilid*, que todas las substancias son afectadas por un principio individuante, con carácter abstracto y formal, combinado con la naturaleza común, ontológicamente neutral. Así, la naturaleza se contractúa hacia su existencia real. Este principio individuante mayormente conocido como la *haecceitas* tiene criterio substancial, pero no es ni forma ni materia, aunque se relaciona más estrechamente con la forma, con lo cual la *haecceitas* o principio individuante es la última realidad de una forma. Para llegar a dicha afirmación hemos analizado los conceptos de principio e individuo. Luego estudiamos la teoría de la univocidad del ser escotista para comprender ulteriormente cómo las substancias obtienen su individualidad a partir de aquel principio. Añadimos, finalmente, el análisis de la distinción formal y de la distinción modal como elementos claves en la doctrina escotista de la individuación.

Palabras clave: individuo, principio, haecceitas, distinción.

ABSTRACT

The main purpose of this dissertation is to analyse the John Duns Scotus's theory of individuation. We sustain, according to *Doctor Subtilis*, that all substances are affected by an individuating principle, whose nature is abstract and formal, mixed with the common nature, ontologically neutral, contracting towards its real existence. This individuating principle, mostly known as *haecceitas* possesses substantial criterion, but it is neither form nor matter, although it's closely related to form. Thus, the *haecceitas* or individuating principle is the ultimate reality of a form. To reach this statement we have analysed the concepts of principle and individual; we have then studied the theory of univocity of Scotist being in order to comprehend subsequently how the substances obtain the individuality from that principle. We add the analysis between the formal distinction and the modal distinction as key components, finally, the scotist doctrine of individuation.

Key words: individual, principle, *haecceitas*, distinction.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION	10
CAPÍTULO I: LOS TÉRMINOS “PRINCIPIUM” E “INDIVIDUUM”	52
SIGNIFICADO Y CONSIDERACIONES	52
1.1.-Significado de los términos “principium” e “individuum”	53
1.1.1.- Significado de “principium”	53
1.1.2.- Significado de “individuum”.....	58
1.2.-El estatuto filosófico del individuo en la Escolástica.....	61
1.3.-La individuación.....	63
CAPÍTULO II: LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE JUAN DUNS ESCOTO	67
2.1.-Principales aspectos de la Filosofía Escotista.	68
2.1.1.- Contexto de la síntesis escotista.	68
2.1.2.-La influencia de Enrique de Gante.....	75
2.2.-La Metafísica escotista.....	84
2.3.-La Ontología Escotista: la Substancia Compuesta.	98
2.3.1.-La Materia.	100
2.3.2.-La Forma.	107
CAPÍTULO III: EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION EN JUAN DUNS ESCOTO	111
3.1.-La Esencias Singulares	112
3.2.-La Naturaleza Común y la Diferencia Individual.....	117
3.2.1.-La Naturaleza Común	118
3.2.2.-La Diferencia Individual	122
3.3.-La Individuación de la Substancia.	126
3.3.2.-La distinción Modal	130
3.3.4.- La individuación de la substancia simple.....	142
CONCLUSIONES	147

PRÓLOGO

El planteamiento del problema de la individuación es propiamente medieval. El recorrido histórico de esta cuestión transita desde la “periferia temática” hacia la “centralidad” de la misma. Con “periferia” hacemos referencia al largo proceso histórico de especulación en torno al *individuo* cuya “centralidad” será dada recién en la Escolástica medieval. Los antiguos griegos aceptaron la realidad de las cosas individuales del mundo, pero no fueron objetos de análisis metafísico. Los filósofos de la Temprana Edad Media brindaron un mayor énfasis a la realidad del individuo en un contexto teológico más amplio, pues necesitaban explicar el misterio de un solo Dios con tres personas; asimismo, necesitaban explicar la realidad de los ángeles y del alma. Será en la Escolástica cuando el *individuo* finalmente ocupe la centralidad de la especulación y funde uno de los temas pilares del pensamiento occidental. Esta “centralidad” se consolida a lo largo de los siglos XIII y XIV, momentos previos y básicos para que la filosofía Moderna haga suyo al *individuum* y lo adopte como el *obiectum* principal de sus inquisiciones y el *subiectum* primordial de la razón.

Uno de los principales artífices de esta consolidación fue Juan Duns Escoto (*ca.* 1265-1308). Su filosofía no solo representa una parte del culmen especulativo escolástico, sino que es el preludeo y la bizagra hacia la Modernidad, ya que sus principales ideas en torno al *individuo* influenció y marcó decididamente la conciencia filosófica occidental hacia la estimación del *sujeto concreto* como pilar y eje metafísico, acaso más importante, del quehacer filosófico. No en vano Francisco Suárez (1548-1617), el gran pensador español del siglo XVI, tiene muy en cuenta la doctrina escotista en la genial síntesis filosófica que ofrece al mundo moderno. Del pensamiento suareciano beberán pensadores posteriores como Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716) y otros. E incluso filósofos temporalmente más distantes como Charles Peirce (1839-1924), Edith Stein (1891-1942) o Martin Heidegger (1889-1976) hicieron suyas ideas extraídas del escotismo y las interpretaron a la luz de las nuevas ideas y preocupaciones de la contemporaneidad.

E incluso el escotismo está muy presente en el Perú desde las primeras cátedras creadas en la Universidad de San Marcos (12 de mayo de 1551) siendo una pequeña muestra

la producción filosófica de Jerónimo de Oré, insigne filósofo peruano del siglo XVII, o en el pensamiento de Alonso Briceño¹ (1587-1668), escotista chileno formado en el Virreinato del Perú, actualmente muy reconocido y valorado en Chile y en Venezuela.

La significación de estudiar e investigar un tema medieval desarrollado hace más de ocho siglos atrás como es el caso de la *individuación* sigue siendo importante para nuestros días. Nuestra investigación, precisamente, analiza la trascendencia de las tesis escotistas y su repercusión en la interpretación que se ha dado desde entonces a las substancias individuales. Sea desde la historia, desde la misma filosofía o desde la espiritualidad, la aprehensión escotista del individuo sigue vigente en nuestros días; sobre todo en un contexto en el cual cada vez parecen desvirtuarse los límites de la *individualidad*.

La teoría escotista ensambla magistralmente la tradición agustiniana y cristiana con la filosofía natural aristotélica. Escoto no rechaza el aristotelismo, pero tampoco lo cristianiza, sino que articula una nueva y original interpretación del cosmos y, sobre todo, de la realidad humana. El *individuo* será el centro de su especulación, ya no como una substancia a secas, sino como *esta* entidad cuya mayor dignidad precisamente está en ser *este individuo creado* que refleja en su existencia la máxima expresión del Ser. Por estas rendijas de la sutileza, la espiritualidad de Francisco de Asís (1181/1182-1226) se refleja en el pensamiento de Escoto, como si este interpretara filosóficamente la nueva visión franciscana de la naturaleza, esa espiritualidad que canta a la naturaleza y al hombre concretos, que se aboca por las cosas creadas, porque su misma creación expresa la infinita bondad de Dios. Esta centralidad del individuo será el faro y guía de la filosofía Moderna posteriormente, el acercamiento directo a las cosas creadas será el asidero de la Ciencia Moderna.

Finalmente, no cabe la menor duda que la teoría de la *haecceitas* sigue proponiendo retos especulativos apasionantes. No solo desde el plano filosófico, sino que ya hay intentos de interpretación desde el plano biológico y hasta genético. Esto demuestra que el escotismo y, en especial, su teoría de la individuación siguen renovando y motivando a la especulación humana hacia dimensiones insospechadas y a su vez el pensamiento humano sigue encontrando en la doctrina escotista insospechadas dimensiones de su alcance especulativo.

¹MUÑOZ GARCÍA, Angel, "Alonso Briceño, filósofo de Venezuela y América", en: *Patio de Letras*, año II, vol. II, nro. 1, pp. 115-130, 2004.

INTRODUCCION

El problema de la individuación, sin duda alguna, sigue siendo hasta ahora uno de los principales problemas de la filosofía occidental. No en vano muchos filósofos como Peter Strawson², A.J. Ayer³, entre otros⁴, dedicaron parte de sus especulaciones al esclarecimiento de tan engorroso dilema cuyas raíces se hunden en el pensamiento medieval⁵. El desarrollo del problema tuvo un largo recorrido desde las primeras fórmulas en torno al *individuo* hasta el planteamiento de las principales preguntas y las principales teorías sobre este. El recorrido transitó desde la “periferia temática” hasta el “centro” de la conciencia reflexiva del hombre occidental. Los antiguos griegos nunca se plantearon este asunto. Tampoco los alto-medievales esbozaron este dilema desde la perspectiva rigurosamente filosófica. Recién en la Escolástica (desde el siglo XI al siglo XIV), luego de un extenso periplo, el *individuo* constituyó uno de los temas fundamentales de la filosofía.

Los filósofos y teólogos de la Temprana Edad Media conocieron a Boecio quien, a pesar de nunca haber propuesto el *problema de la individuación*, interpretó la realidad del *individuo* como *indivisibilidad*. Posteriormente, Guillermo de Poitiers consideró a esta como una *diferencia*. En cambio, algunos consideraron al *individuo* como aquel que divide la

² STRAWSON, Peter. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*, Londres, Methuen, 1974

³ AYER, A.J. *Individuals. Philosophical Essays*. Londres: Macmillan and Co. 1954

⁴ MUNITZ, M. K. *Identity and Individuation*, New York: New York University Press, 1971; MEYSON, E. *Identity and Reality*. Traducing by Kate Loewenberg, New York: Dover Publications, 1962.

⁵ Aparte de la urgencia en seguir pensando al *individuo* y su *individuación* en nuestros días, cabe resaltar el cuidado en torno a la terminología utilizada en sus planteamientos, pues ocurre que el vocablo *individuo* ha padecido una diversidad de usos dentro de una variedad amplia de disciplinas que trajo como consecuencia lo que el profesor Jorge Gracia menciona como “confusión terminológica” [“Uno encuentra frecuentemente discusiones llenas de malentendidos fundamentales y errores tanto de naturaleza histórica como conceptual. Tal situación es debida regularmente a dos factores. El primero es la confusión terminológica prevaleciente en la literatura. términos como ‘individuacion’, ‘individualidad’, ‘unidad numérica’, “diversidad numérica”, ‘distinción’, ‘ semejanza’, ‘diferencia’, y toda una gama diversa, se usan frecuentemente pero raramente se explicita su significado. Una segunda y no menos importante fuente de malentendidos es la errónea suposición de que existe solo un problema filosófico relacionado con la individualidad. Para algunos, ese problema es el de encontrar la causa o principio de individuación; para otros es el de hallar criterios aceptables para determinar la individualidad. En ambos casos se están omitiendo las consideraciones de algunas de las implicaciones más básicas que atañen a esta noción”. (Gracia 1987: 20-21)] tanto que los términos ‘individuo’, ‘individualismo’ e ‘individualidad’ pueden ser entendidos desde diversas disciplinas científicas como la psicología, la sociología, la antropología, la lietaratura, la economía, etc. Como es obvio, nuestra perspectiva será la filosófica. Todos nuestros términos y conceptos en torno a la individuación son estrictamente filosóficos.

especie o multiplica a los miembros de una *especie* (postura heredada de Boecio). Finalmente, otros juzgaron la *individualidad* como *impredicabilidad*. Esto demuestra que a lo largo de toda la Temprana Edad Media la aproximación al individuo se caracterizó por una somera profundidad temática y una disparidad de posturas e interpretaciones.

Para el siglo XIII aquellas notables disimilitudes se estrecharon en una visión más orgánica: del cuestionamiento en torno a su realidad (¿qué es?) se sumó el problema en torno al principio que le brinda dicha *individualidad* (¿qué hace que este individuo sea tal?). En efecto, se puede inferir que la pregunta por el estatuto ontológico fue primera frente a la interrogante por el principio metafísico que explique su singularidad. Sin embargo, es importante señalar que estos cuestionamientos fueron propuestos dentro del contexto del *problema de los universales*.

El contexto *matriz* de las preguntas en torno al *individuo* es el del *problema de los universales*. Ambos asuntos están fuertemente entrelazados y existe una mayor comprensión del asunto si se toma en cuenta el *de los universales*. Además, en el caso de Escoto esto resulta crucial, debido a que brinda un tratamiento distinto al *universal* en pos de otorgar al individuo un grado mayor de interés. Como afirma Jorge Gracia:

Además, aunque el tópico en general de la cuestión es la individuación, dentro de aquel tópico general [el de los Universales] Escoto presenta alguna de sus más importantes aseveraciones sobre el estatuto ontológico de la naturaleza común, haciendo este texto [se refiere a la *Ordinatio*] el extracto más importante en la presentación de su solución en torno al problema de los universales. Esto es un desarrollo extraordinario, porque en la muy temprana Edad Media el orden de la discusión entre universales e individuos fue justamente opuesto: la universalidad fue el tópico centra de discusión y la individuación fue discutida solo en aquel contexto y con la extensión necesaria para resolver el asunto o los asuntos concernientes a los universales. Esto es completamente claro en Boecio y Pedro Abelardo, por ejemplo, y esta práctica continuó también en el siglo XIII. Pero en el caso de Escoto tenemos un giro de esta tradición, indicando claramente que la individualidad se ha vuelto al menos como el asunto más fundamental que la universalidad (1991: 242)⁶.

⁶ ["Moreover, although the overall topic of the question is individuation, within that general topic Scotus presents some of his most important statements on the ontological status of the common nature, making this text tan important piece in the presentation of his solution to the problem of universals. This is an extraordinary

Se puede decir que dos grandes líneas filosóficas maduraron sus propuestas y modelos interpretativos en torno a la individuación durante la Escolástica. La primera de estas fue la aristotélica cuyas primigenias y aún rudimentarias ideas en torno al individuo alcanzaron la tecnificación y la profundidad filosófica en la teoría de la individuación de Santo Tomás de Aquino. Esta línea aristotélica agrupa al conjunto de teorías basadas en la materia y la cantidad cuyo aire de familia se asienta en el aristotelismo. Atraviesa esta línea las tesis de Porfirio, de Boecio y de algunos filósofos de la Alta Edad Media culminando en la teoría tomista del individuo.

En segundo lugar, se encuentra la línea franciscana de Duns Escoto quien sintetizó el agustinismo de su escuela con la ontología aristotélica (no significó la “cristianización del Filósofo”), en la reelaboración de una doctrina nueva. El franciscanismo obtuvo en el pensamiento de Escoto la madurez teórica que hizo posible el planteamiento de una novedosa teoría de la individuación que apelaba a un rasgo esencial y cuya explicación resultó ser, como afirma Jorge Gracia, de un carácter *sui generis*.

A continuación, en esta introducción analizaremos cuáles son los antecedentes filosóficos más importantes en torno al individuo y cómo se llega al planteamiento del problema de la individuación. Especialmente, partiremos con el análisis del individuo en el pensamiento aristotélico, luego analizaremos los principales antecedentes filosóficos del individuo en la Edad Media hasta llegar a Santo Tomás de Aquino.

Aristóteles y el individuo.

En el contexto de la ontología aristotélica, la pregunta por el ser tiene implícita la pregunta por la unidad. El Estagirita plantea el problema de la unidad del ser en el seno del

development, because earlier in the Middle Ages the order of discussion between universals and individuals was just the reverse: universality was the central topic of discussion and individuation was discussed only in that context and to the extent required to settle the issue or issues concerning universals. This is quite clear in Boethius and Peter Abailard, for example, and the practice continued well into the thirteenth century. But in Scotus' text we have a reversal of this tradition, indicating clearly that individuality had become at least as fundamental as or perhaps more fundamental than universality in Scotus' eyes (Gracia 1991: 242). *La traducción y las aclaraciones entre llaves son mías*].

análisis sobre el principio de la multiplicidad y la diversidad numérica de las sustancias y dicha causa es atribuida a la materia como principio de lo que es uno en número.

En primer lugar, es imprescindible aclarar que el término “principio de individuación” no es un término aristotélico ni mucho menos propuso el problema. Sin embargo sus ideas han sido el fundamento sobre el cual se han desarrollado las principales teorías. Es más, ni siquiera existe en el griego algún concepto que pueda tener alguna significación para principio de individuación, aunque quizá el más cercano es el término *principio material* (*hylé arché*) “como causa de la unidad numérica e individualidad de la sustancia material, en la medida en que comprendemos que para Aristóteles, la materia, es efectivamente aquello que causa la unidad numérica de la sustancia” (Faitanin 2001: 6). En efecto, es lícito afirmar que el principio material es causa de la individuación de la sustancia (*Metafísica* H, 6 1045 b 23).

La fuente principal para comprender esto último es la *Metafísica*. En este sentido, la cita del libro H, 6 1045 b23 y del libro N, 2 1089 b 30.32 es clave. Afirma el Filósofo, entonces, que aquello que carece de materia es algo uno en sí mismo como luego fue interpretado para la realidad de los ángeles.

En efecto, es imprescindible considerar cuatro puntos en el caso aristotélico de la individuación.

1. Aristóteles nunca formuló el problema de la individuación, sino es una cuestión implícitamente planteado que comprende a la materia como el principio individuante. Afirma al respecto el profesor Faitanin: “es aceptable la hipótesis que si la materia causa la unidad numérica de la sustancia, causaría también la individuación, puesto que la materia, al individuar la sustancia, la determina según este tipo de unidad” (Faitanin 2001: 9). Por tanto, es posible interpretar el problema de la individuación en paralelo al problema de la unidad numérica.
2. En cuanto a la unidad numérica, es imprescindible plantear la distinción entre esta unidad y la unidad ontológica. Es lícito afirmar que la materia es la causa de la unidad numérica de la sustancia, pero no es causa de unidad ontológica. Mientras la primera corresponde al principio de individuación, en cambio, la unidad ontológica

corresponde al hylemorfismo o la conjunción de los principios substanciales de materia y forma. No obstante, ambas unidades no se excluyen, sino se complementan, como afirma el profesor Faitanin: “en la substancia, la entera unidad ontológica es constituida por la intrínseca relación metafísica entre la unidad numérica y la unidad específica” (Faitanin 2001: 9-10). Sucede, entonces, que la individuación se comprende desde el contexto de la unidad ontológica; aunque, “sólo la consideración de la materia en cuanto principio de la unidad numérica, no es suficiente para fundamentar la unidad entera de la sustancia; ya que la unidad entera de la sustancia va más allá de la unidad que le causa la materia” (Faitanin 2001:10). En efecto, la materia como principio unificador solo satisface los requerimientos de la unidad numérica, mas no a la unidad ontológica.

3. De lo dicho anteriormente, es comprensible que la materia no es el fundamento de la unidad específica, aunque es imprescindible que exista un conjunto de unidades numéricas para que exista unidad específica, dice Faitanin: “ella es el principio de lo que es uno en número, porque pensada de este modo, la materia no es común de muchos” (Faitanin 2001: 10). La unidad específica se fundamenta en la forma, porque es común a muchos y es razón necesaria y suficiente: “lo que causa la unidad específica, es algún principio que une las cosas independientemente de sus diversidades numéricas, causadas por la materia” (Faitanin 2001:10).
4. La unidad numérica, por su parte, es constituida por la materia, y por extensión tendría que interpretarse que el principio de individuación desde la óptica aristotélica es la materia. Ahora bien, afirma Faitanin: “para Aristoteles, la materia individual, en la medida en que causa la unidad numérica, es aquello que causa la diversidad y la multiplicidad numérica de las substancias. Y eso de tal modo que, si su planteamiento de la cuestión comienza en la *Metafisica* por el análisis de la diversidad de substancias, según sus diferencias numéricas, se sigue de ello que el Estagirita, siguiendo sus planteamientos metafísicos, no llegaría sino a la consideración de la materia individual como causa de la unidad numérica, y ésta, como el fundamento de lo que es diverso y multiple en número” (Faitanin 2001: 11). Por tanto, si la materia es el principio de la unidad numérica es lícito interpretar esto como el principio de individuación.

En suma, los grandes intérpretes modernos de Aristóteles coinciden en que el Filósofo trató indirectamente el tema de la individuación por medio de su explicación del principio material como la causa de la unidad numérica de las substancias. Mencionamos a Roland-Gosselin, Gallus Manser, Ernst Ascombe, Peter Owens, entre otros. No obstante, en la Escolástica Santo Tomás de Aquino fue quien logró brindar a la doctrina aristotélica de la materia el mayor alcance filosófico posible que desembocó en la doctrina de la materia *signata quantitate* como principio de individuación.

Antecedentes filosóficos y teorías en torno al individuo previos a la Escolástica.

Posterior a la doctrina de Aristóteles, los primeros antecedentes en torno al *individuo* pueden ser ubicados en Porfirio⁷ (Tiro c. 232-Roma 304 d.C.) cuyas trascendentales ideas radican en el análisis a la lógica aristotélica destacando el comentario introductorio a las *Categorías* conocida como la *Isagogé* (Εἰσαγωγή) o Introducción. Esta obra, precisamente, ha sido, en conjunto con otros escritos breves⁸ de Boecio, brindó el sustento teórico a la *Lógica* en la primera parte de la Edad Media cuando aún se desconocían las obras completas del Filósofo, aquellas que siglos más tarde será conocida en conjunto como el *Organon*⁹.

⁷ Porfirio se sitúa temporalmente en el período tardío de la filosofía helenística. Formado dentro de la escuela neoplatónica (escribió su famosa “*Vida de Plotino*”), no obstante se considera como el mejor conocedor del pensamiento de Aristóteles frente a los demás neoplatónicos; aunque el aspecto que más nos llama la atención de su itinerario intelectual es que “la filosofía de Porfirio se sitúa entre la hermenéutica platónica y la ontología aristotélica”, según afirma Girgenti [GIRGENTI, G. *Introduzione a Porfirio*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1997. Puede consultarse también a HADOT, Pierre, “The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry”, en: SORABJI, R. *Aristotle transformed*. Londres: 1990, pp. 125-140]. Y esto último debido a que fue uno de los principales comentaristas del libro de las *Categorías*, del libro *De Interpretatione* y de la *Física* de Aristóteles. Aunque también “He wrote on Aristotle’s ethics, on the Sophistici Elenchi, on the Prior Analytics, and on Metaphysics 12, but from the existing evidence it is unclear what the form of these writings was” (Karamanolis 2006: 243). Es decir, sus pretensiones intelectuales no tan solo se limitaron al ámbito propiamente neoplatónico, sino que también tuvo las mismas pretensiones intentar una especie de “armonización” del pensamiento platónico con el pensamiento aristotélico. Tal como su maestro, Plotino, intentó organizar en vida. Debido a que también pensó que entre el pensamiento de Aristóteles y el de Platón más que antagonismo había mucha compatibilidad [Incluso se le atribuye un par de escritos en donde estaría sustentando la tesis de la compatibilidad platónico-aristotélica, como los actualmente conocidos como: 1.- Περί τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοῦ]. Ya que “this is further illustrated in Porphyry’s comments on Aristotle’s *Categories*, where the agreement between Platonic and Aristotelian ontology is strongly defended” (Karamanolis 2006: 312).

⁸ El conjunto de estos tratados realizados por Boecio se conoce como la *Lógica vetus*. (La *Lógica vetus* la conformaba los *Comentarios a la Isagogé*, los *Comentarios a las Categorías*, el *Comentario al Peri hermeneias*; en cambio, la *Logica nova* la conformaba el *Organon* en su totalidad que se conoció en Occidente con la introducción que realizaron los árabes.)

⁹ No en vano a lo largo del período medieval, los escritos de Porfirio fueron intensamente comentados: tenemos el caso de Averroes y su *Commentarium médium in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias*; el de Pedro

El esquema ontológico de Porfirio tiene como punto máximo al *género supremo*, este siempre se encuentra en relación con una *especie especialísima* que lo limita y genera una nueva *especie* que, a su vez, con respecto a la siguiente *especie especialísima* es un nuevo *género*. Esta división continúa hasta el punto en que ya nada más puede dividirse. Así, Porfirio afirma lo siguiente:

“el género generalísimo se *dice* de todos los géneros, especies e individuos por debajo de él, el género inmediatamente por encima de la especie especialísima se *dice* de todas las especies especialísimas y de todos los individuos, la especie que solo es especie se dice de todos los individuos, y *el individuo se dice de un único particular*¹⁰. (*Isagogé* III, 10)

De donde se comprende que el término “*dice*”¹¹ refiere a la *comunicabilidad* o *predicabilidad* cuya última expresión es el *individuo*, después de este nada más se puede predicar, pues contiene la máxima unidad lógica y ontológica y no es posible una división posterior como ocurre con el *género* y la *especie*¹².

La segunda idea que observamos en la *Isagogé* afirma lo siguiente:

“los individuos se dicen de estas cosas porque cada una de ellas está constituida por propiedades, cuya reunión nunca podría ser la misma en otro individuo. En efecto, las propiedades de Sócrates no podrían ser las mismas en ningún otro hombre particular”. (*Isagogé* III, 11)

Abelardo, y el interesante caso de Tomás de Aquino cuando en su texto *De Unione Verbi. Incar.*, a.2, arg. 14 sostiene –considerando la doctrina de Porfirio en torno a la individualidad de la naturaleza de Cristo- lo siguiente: “Praetera, secundum Porphyrium, individuationem facit aggregatio proprietatum quas impossibile est in alio reperiri. Sed in Christo fuit aggregatio proprietatum pertinentium ad humanam naturam, quae non possunt in alio reperiri. Ergo fecerunt individuationem verbi Dei, quod non est susceptivum accidentium. Ergo in Christo est aliud individuum, sive suppositum, quam suppositum verbi Dei; sunt ergo in Christo duo supposita”.

¹⁰ El subrayado es nuestro.

¹¹ El mismo término tanto en la edición en griego como en la latina (editada y traducida por Boecio) se usan palabras que significan “decir” (predicar). En la versión original del griego se menciona λέγεται; en la versión latina se menciona *dicitur*.

¹² “Según Porfirio, de las cosas que son predicables, algunas son predicables solo de uno, como de los individuos, así como por ejemplo de Sócrates y también de esto y de aquello. Y otras, en cambio, y como se demuestra por la lógica, son predicables de muchos, como el género, las especies, las diferencias y los propios y los accidentes en común, pero no lo propio de cada uno. Por consiguiente, por predicabilidad se entiende la comunicabilidad de los conceptos universales a muchos individuos, pero por impredicabilidad, debe entenderse la incomunicabilidad de ciertas propiedades de los individuos, porque el propio de cada uno no es predicable, sino solo del propio sujeto” (Faitanin 2009: 169)

Aquí se comprueba que la causa de la *individualidad* según Porfirio es el *conjunto de particularidades* que constituyen la unidad de dicho *individuo*. Esto es sugerente, pues, como afirma el profesor Paulo Faitanin “muestra que las propiedades son los vértices de la individualidad [según Porfirio], puesto que son ellas las que establecen, o que de un cierto modo ofrecen, el estatuto de la individualidad de los individuos, porque estas propiedades son como *notas individuantes*.”¹³ (2009: 171). Es decir, la colección de estas notas individuantes conforma el estatuto ontológico del individuo a través de una *collectio accidentium*¹⁴.

En suma, si podríamos sugerir una teoría de la individuación en Porfirio se plantearía esta en dos ideas básicas:

1. La definición de *individuo* depende de sus *propiedades accidentales*, porque existe una *colección* de estas que exclusivamente le pertenecen a él y no a otro de su misma especie, lo cual demuestra que estas *propiedades* son las responsables de brindar el estatuto individual a toda substancia.
2. El individuo al poseer esta *unidad* brindada por las *propiedades accidentales* obtiene no solo la *máxima unidad ontológica*, sino también la *máxima predicación* en el orden lógico lo cual hace que el individuo sea *incomunicable*.

¹³ Subrayado del autor.

¹⁴ Faitanin sostiene que “Tomás utiliza, por ejemplo, la doctrina porfiriana de la *collectio accidentium*, para explicar la individuación de la naturaleza humana de Cristo. Según Tomás, estos accidentes que en su agregación constituyen el individuo, no son hallados en la persona divina, puesto que ésta no puede ser sujeto de ellos, sino tan solo la naturaleza humana de Cristo” (2009: 172). Puede consultarse a TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d.6, q.1, a.1, arg. 3: “Praetera, secundum Porphyrium, individuum facit collectio accidentium. Sed accidentia humanae naturae non sunt in persona divina, quae subjectum accidentis esse non potest. Ergo oportet quod sit ibi aliquod individuum; et sic idem quod prius”.

Severino Boecio¹⁵ (Roma c.480-Pavía 524/525), por su parte, heredero de la tradición aristotélica y platónica¹⁶, estimó al *individuo* con un mayor grado de tecnificación y profundidad filosófica tal como corrobora el profesor Jorge Gracia cuando afirma que:

¹⁵ La importancia de Severino Boecio no radica en la producción de obras o tratados que concluyan una época e inauguren otra. Su peculiar importancia está en que fue el principal transmisor de las principales ideas filosóficas de la antigüedad a través de sus traducciones y de sus comentarios. Su máxima aspiración fue demostrar que las ideas tanto de Platón como las de Aristóteles tenían más concordancia que divergencia. Así, entonces, “Boecio se impuso la misión de hacer conocer a sus compatriotas las obras de Platón y Aristóteles y demostrar que (como creían los neoplatónicos) ambos coinciden respecto de los problemas filosóficos fundamentales, pero solo consiguió realizar su proyecto con relación al *organon aristotélico*” (Levi 1969: 254). Efectivamente, la consideración de Boecio como el gran profesor de Lógica de toda la Edad Media tiene amplio asidero en toda su producción [¹⁵ A lo largo del medioevo se lo consideró como el “*noster summus philosophus*” (SARANYANA, Josip. *La filosofía medieval*, 2da edición, Navarra: EUNSA, 2007)]; puesto que “en ningún ámbito fue tan extensa su autoridad como en el de la Lógica” (Gilson 1989: 131).

¹⁶ Podemos, por un lado, decir que existen dos grandes tópicos en torno a esta ambiciosa pretensión de Boecio. Pues en el proyecto de demostrar la concordancia entre Aristóteles y Platón, Boecio concuerda a ambos filósofos en la división peripatética de las ciencias teoréticas. Aplica una correspondiente división ontológica a los objetos que el intelecto debe aprender; ya que, “tres clases de seres son objeto de conocimiento verdadero: los intelectibles (*intelectibilia*), los inteligibles (*intelligibilia*) y los naturales (*naturalia*)” (Gilson 1989: 132); en efecto, según Boecio tenemos a los *intelectibles* (correspondiente a la teología), a los *inteligibles* (correspondiente a las matemáticas) y a los *naturales* o *sensibles* (correspondiente a la física) [¹⁶ “Por el término «intelectibles», ya empleado por Mario Victorino, pero que Boecio dice haber inventado personalmente, éste entiende los seres que existen o deberían existir fuera de la materia. Tales son Dios y los ángeles, y quizá también las almas separadas de sus cuerpos. Los inteligibles, por el contrario, son seres concebibles por el pensamiento puro, pero caídos en cuerpos. Así, las almas en su estado presente: son intelectibles que ha degenerado en inteligibles al contacto con el cuerpo. La ciencia de lo intelectible es la teología; Boecio no propone nombre para la de lo inteligible, pero probablemente no traicionaríamos mucho su pensamiento si la llamásemos psicología. Quedan los cuerpos naturaleza, cuya ciencia es a fisiología o, como diríamos nosotros, la física” (Gilson 1989: 1132)]. Por otro lado, cabe anotar que en cuanto a los géneros y a las especies, considera Boecio –en armonía entre el platonismo y el aristotelismo– que subsisten en las cosas particulares, pero son abstraídos por el intelecto como conceptos universales. Por último, la teoría de los elementos propuesta por Platón en el *Timeo* 31 b-32 b [¹⁶ “Ciertamente, lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible, pero nunca podría haber nada visible sin fuego, ni tangible, sin algo sólido, sin tierra. Por lo cual, el dios, cuando comenzó a construir el cuerpo de este mundo lo hizo a partir del fuego y de la tierra. Pero no es posible unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que es necesario un vínculo en el medio que los una (...) así, el dios colocó agua y aire en el medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua –la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra–, después ató y compuso el universo visible y tangible. Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro se generó el cuerpo del mundo (...)”].] ensayó la compatibilización con la teoría aristotélica, ya que “Aristotle maintains that elemental change arises from competition between contrarily opposed qualities (hot/cold, dry/moist) in a substrate (...)” (Magee 2002: 219). Y el esfuerzo de su intento de convergencia al menos en este ejemplo puntual se plasma en la *Consolación de la Filosofía* III 9 [¹⁶ “(...) Tú sometes los elementos a las leyes de los / números, a fin de que el frío obre de concierto / con el calor y lo árido con lo húmedo; para / que el fuego más sutil, no se disipe en el aire / y la pesantez no arrastre las tierras al fondo de / los mares. / Tú pones en el centro del mundo el / alma de esencia triple que uniendo todas las / cosas, a todas las mueve, y haces sentir su / influjo, a través de los miembros armoniosos / del universo; y cuando después de haberse / dividido termina el ciclo de sus movimientos, / retorna sobre sí misma para recorrer el espíritu / profundo y dar al cielo un movimiento seme- / jante al suyo. (...)”]. Aunque, realmente, resulte un problema metodológico tratar de ubicarlo o ya como “antiguo” o ya como “medieval”. Pues, conoció muy bien el pensamiento antiguo y también fue consciente del ambiente cultural cristiano complejizando aún más su posición en la historia de la filosofía. O como afirma Marenbon: “He

“todas las discusiones medievales sobre esta noción [la individualidad] hasta antes del siglo XIII dependieron en gran medida de Boecio, y aun luego del periodo señalado las posturas de pensadores de la talla de Tomás de Aquino estuvieron determinadas en algún aspecto por la formulación de Boecio de algunos problemas y por y por la terminología que usaba” (1987: 83).

Varios son los escritos donde desarrolla este tema, obras como el *De divisione*¹⁷, *Comentario a la Isagogé de Porfirio*¹⁸ y el *De consolatione philosophiae*¹⁹. El *Segundo Comentario a la Isagogé*, no es solo un texto de lógica, sino que, afirma Francisco Bertelloni, “constituye un texto peculiar, pues a pesar de su neoplatonismo, Boecio logra plasmar, desde una perspectiva aristotélica, una interesante interpretación del resultado de nuestra actividad cognitiva y de los problemas implícitos en ese resultado” (2012: 12).

Existen aquí tres consideraciones sobre la individualidad:

“individuo se dice de muchos modos: se dice individuo a aquello que de ninguna manera puede seccionarse, como son unidad o mente; se dice individuo lo que no puede dividirse a causa de su solidez, como un diamante; se dice individuo lo que no conviene como predicado a otras cosas [específicamente] similares a él como Sócrates”²⁰

De donde se infieren tres enfoques en torno al *individuo*:

- i. El primero es de carácter *ontológico* cuando afirma que “individuo [es] aquello que de ninguna manera puede seccionarse, como son unidad o mente”. Se trata de la *indivisibilidad* en relación a la *unidad* entendiéndose esta última de dos maneras. Por

certainly knew the work of Greek Neoplatonists of the immediate past: Proclus, Porphyry and probably Ammonius. Although a Christian, writing in Latin, he therefore falls into a tradition stretching back directly to Plotinus and, ultimately, to Aristotle and Plato. Yet considered as a late antique philosopher, his importance is limited. Most of Boethius' ideas and arguments derive from his Greek sources, his own contribution lay more in choosing, arranging and presenting views than in original thinking” (1998: 11).

¹⁷ Tratados lógicos: 1.-*De divisione*, 2.- *Antipraedicamenta* o *Introductio ad syllogismos categoricos*, 3.- *Introductio in categoricos syllogismos* o *De syllogismo categorico*, 4.-*De hypotheticis syllogismis*, 5.-*De differentibus topicis*.

¹⁸ Traducciones y comentarios: las dos ediciones del *Comentario a la Isagogé de Porfirio*, el *Comentario a las Categorías de Aristóteles*, y las dos ediciones del *Comentario al De interpretatione de Aristoteles*.

¹⁹ Cuya herencia de estilo puede rastrearse desde el *Hortensio* de Cicerón hasta el *Protréptico* de Aristóteles. Además, se han atribuido ciertos tratados a la autoría de Boecio, pero hasta el momento no han podido ser comprobados.

²⁰ “Individuum autem pluribus dicitur modis, dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum cuius praedicatio in reliqua similia non conuenit, ut Socrates”. *PL* 64, 97. Traducción de Gracia 1987: 97

ejemplo, la unidad de los números matemáticos que en combinación produce la multiplicidad. En segundo lugar, la unidad del números existentes en las cosas que ya no puede combinarse ni producir multiplicidad.

- ii. El segundo enfoque admite que “se dice individuo lo que no puede dividirse a causa de su solidez, como un diamante” y esto con toda evidencia alude al individuo desde el carácter *físico*.
- iii. El tercero es de carácter *lógico*. Boecio afirma que “se dice individuo lo que no conviene como predicado a otras cosas [específicamente] similares a él como Sócrates”; es decir, aquello que no puede ser dividido lógicamente en las demás categorías y, como sostiene Jorge Gracia, “porque pertenece a las cosas que no son predicables de otras cosas específicamente similares a sí mismas –Sócrates de otro hombre” (1987: 98). Por tanto, alcanzó su unidad máxima.

De este modo los enfoques tanto ontológico como físico corresponden a la *indivisibilidad* y el enfoque lógico corresponde a la *impredicabilidad*. Aunque, afirma el profesor Jorge Gracia, “Boecio parece no inquietarse por mezclar libremente lo que muchos filósofos podrían considerar actualmente como temas metafísicos, físicos y lógicos separados” (1987: 99).

En esta misma línea, después de aludir sobre el *Segundo Comentario a la Isagogé*, el *Comentario al De interpretatione de Aristóteles* también contiene ideas importantes en torno a nuestro tema. Afirma Gracia:

“los comentarios de Boecio sobre la individualidad en el *Comentario al De interpretatione de Aristóteles* son particularmente importantes para la comprensión histórica de las discusiones sobre individualidad que tienen lugar en el siglo XIII y después, ya que es aquí donde encontramos, como veremos enseguida, algunos términos que devendrán típicos en ese siglo” (1987: 120).

El fragmento del *Comentario* que ahora nos interesa resalta la perspectiva aristotélica de *universal* y de *individuo*. Aquí Boecio sigue la doctrina aristotélica en tanto individuo no es predicado de otra cosa más que de sí mismo. Afirma Boecio lo siguiente:

“Puesto que, de las cosas, unas son universales y otras singulares –llamo *universal* a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y *singular* a lo que no, v.g.: hombre es de las <cosas> universales y Calias de las *singulares*-, necesariamente hay que aseverar que algo se da o no, unas veces

en alguno de los universales, otras veces en alguno de los singulares”. (*De Interp.* 17^a 35-17b 5).

Del mismo modo, en el siguiente fragmento de la *Segunda edición al Comentario al “De Interpretatione”* sostiene lo siguiente:

“y vemos que hay algunas cualidades de este tipo en las cosas [a saber, cualidades] que no pueden convenir a otros sino a una substancia particular y singular. Una es la [cualidad] que, habiendo sido comunicada a muchos, es completamente manifiesta en los singulares y en todos [ellos]... como es su humanidad. Hay una cualidad de este tipo que está completamente en los singulares y está completamente en todos [ellos]... de aquí que este [tipo de cualidad] sea común a todos, pero sea incomunicable a todo [siendo], no obstante, propia a uno. Si estamos designándole un nombre, podríamos decir que cierta cualidad, singular e incomunicable a cualquier otra substancia, por su denominación, debe hacer más clara la forma por la cual se propone. Así que la propiedad incomunicable de Platón es denominada “platonidad”, y podemos llamar a esta cualidad platonidad mediante un constructo verbal, de igual modo que a la cualidad del hombre la llamamos humanidad. Por tanto esta [cualidad de] platonidad pertenece a un solo hombre y a ningún otro, sino solo a Platón; la humanidad por otro lado, [pertenece tanto] a Platón [como] a todos aquellos subsumidos bajo el término. Así pues, ya que la platonidad ocurre a un Platón, el alma, al oír el término Platón se dirigirá a una persona y substancia particular, pero cuando oye hombre, se remite a muchos... por consiguiente... hombre se dice [que es] algo universal, pero la platonidad y Platón se dice que son particulares... hombre se dice de uno, y Platón también de uno, pero no se dicen del mismo modo de cada particular. Platón indica una substancia y una propiedad definidas que no pueden ocurrir a ningún otro... este nombre sin embargo, que llamamos Platón parecería quizá ser común a muchos en el hablar, pero aquella propiedad de Platón, que era la propiedad o naturaleza de Platón quien era discípulo de Sócrates, no ocurría a ningún otro a pesar de ser denominado con el mismo término. Esto es así porque la humanidad es natural pero un nombre propio [es] convencional. Ello no significa, por lo tanto, que el nombre Platón no pueda ser predicado de muchos, sino que [significa que] la propiedad de Platón [no puede predicarse]. Tal propiedad no es naturalmente dichas de muchos, como [la propiedad] de hombre, y por ello la platonidad, como ya se dijo, es una cualidad incomunicable; una cualidad universal comunicables, por otro lado es la que está presente en muchos y en los singulares”.²¹

²¹ “videmus namque alias ese in rebus hujus modi qualitates, quae in aliam convenire non possunt, nisi in unam quamcumque particularem singularemque substantiam: alia est enim qualitas singularis, ut Platonis vel Socratis, alia est quae communicata cum pluribus totam se singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas. Est enim quaedam hujusmodi qualitas, quae et in singulis tota sit, et in monibus tota... unde fit ut haec quidem sit communis omnibus, illa vero prior incommunicabilis quidem cunctis, unitatmen propria. Nam se nomen fingere liceret, illam singularem quamdam qualitatem et incommunicabilem alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietates Platonitas appelletur, eo enim modo qualitatem hanc Platonitatem ficto vocabulo nuncupare possumus, quomodo hominis

Por tanto, de este extenso pasaje, la *universalidad* y la *singularidad* se comprenden a partir de la *predicabilidad e impredicabilidad* respectivamente; sin embargo, la novedad del texto es el concepto de “*cualidad*”; puesto que, son las *cualidades particulares* quienes caracterizan al *individuo* por la *incomunicabilidad* que existe entre las *cualidades* de un singular *dado como Platón* y las *cualidades* de un singular *dado como Sócrates*. Entonces, estas *cualidades* pueden ser de dos tipos. El primero es de *tipo universal*: aquellas que son predicadas de muchos. El segundo es de *tipo singular*: aquellas *cualidades* que no se predicán de nadie más que de un individuo mismo tal como afirma Jorge Gracia:

“Las *cualidades* singulares se distinguen de las universales en que son propias de solo una cosa, mientras las universales son comunes a muchas. Incluso las *cualidades* singulares son *incomunicables*, esto es, no pueden ser comunes a muchos en principio, mientras las universales son claramente comunicables. Tal incapacidad para ser hechos comunes es lo que confiere claridad a la referencia de los términos singulares. Un término como ‘Platón’, por ejemplo, indica una *substancia* definida. Un término como ‘hombre’, por otra parte, carece de referencia clara dado que la propiedad por la que supone es común a muchas cosas” (1987: 124)

En este mismo sentido, Boecio distingue la diferencia entre los *accidentes universales* y *accidentes individuales*. Como afirma en el siguiente párrafo:

“... de aquellas [cosas] que son *accidentes*, algunas son *individuales*, otras generales. Y aquellas que son *individuales* están [presentes] en un sujeto solamente, como [por ejemplo] un *accidente* de cualquier cuerpo particular; pero otras son *accidentes* generales y esas son predicados de otros *accidentes*

qualitatem dicimus humanitatem, haec ergo Platonitas solius unius est hominis, et hoc non cujuslibet, sed solius Platonis; humanitas vero et Platonis et caeterorum quicumque hoc vocabulo continentur. Unde fit ut quoniam Platonitas in unum convenit Platonem, audientis animus Platonis vocabulum ad unam personam unamque particularem substantiam referat cum autem audit hominem, ad plures... igitur... homo quidem dicitur universal quiddam, ipsa vero Platonitas et Plato particulare... de uno enim dicitur quidam homo, et de uno dicitur Plato, non eodem modo utraque particulares esse dicuntur. Plato enim unam ac definitam substantiam, proprietatemque demonstrat, quae convenire in alium non potest... nomen vero hoc quod dicimus Plato multis secundum vocabulum fortasse commune esse videretur; nulli tamen illa proprietatis Platonis conveniret, quae erat proprietatis aut naturae ejus Platonis qui fuit Socratis auditor; licet eodem vocabulo cuncuparetur. Hoc vero ideo quoniam humanitas naturalis est, nomen vero proprium, positionis. Nec vero hoc nunc dicitur quod nomen Platonis de pluribus non potest praedicari, sed proprietatis Platonis, illa enim proprietatis naturaliter de pluribus non dicitur, sicut hominis, et ideo *incomunicabilis* (ut dictum est) *qualitas* est ipsa Platonitas, *comunicabilis* vero *qualitas* universalis quae et in pluribus et in singulis est”. PL 64, 462-464. Traducción de Gracia 1987: 106.

tanto como de un sujeto, tal [es el caso del] color, que se predica de la blancura y negrura”²²

En efecto, los accidentes son *individuales* en tanto están en un sujeto individual y son *universales* en tanto se predicán de un sujeto accidentalmente, como por ejemplo, cuando predicamos color tanto de la blancura, la negrura y todos los demás colores.

En suma, se observa en los escritos de Boecio ya un avance notable en el tratamiento del individuo. La terminología se ha tecnificado con respecto a sus antecesores, existe ya una conciencia más clara en torno al estatuto de estos y tal vez una proto-teoría de la individuación podría formularse. Pero para que este momento logre alcanzar su estado de madurez ha sido necesario el transcurso de un largo proceso en donde maduraron las principales tesis.

El tema siguió su curso a lo largo de los siglos. Escapa de nuestras posibilidades realizar un recuento general de todos los autores y todas las teorías posteriores a Boecio y anteriores a Duns Escoto. Pero podemos mencionar que la Alta Edad Media²³ sí contó con el

²² “...eorum quae sunt accidentis, alia sunt individua, alia generalia, et illa quidem quae sunt individua, in subjecto tantum sunt, ut quodlibet particulari corpori accidens, alia vero sunt generalia accidentia, quae de aliis accidentibus praedicantur, ut de subjectis, ut est color, namque praedicatur de albedine et nigredine et caeteris”. PL 64, 307. Traducción de Gracia 1987: 106.

²³ Los filósofos de la Alta Edad Media no plantearon una teoría de la individuación, pues “no hay tratados, cuestiones, diputaciones o incluso capítulos de libros que tengan que ver con la individualidad exclusivamente. No hay aún una clara formulación de los temas seguidos por una revisión de posturas antagónicas y cierto modo de determinación final” (Gracia 1987: 320). Y si los hubo, estos no constituyen una fuente desde la cual podamos comprender el problema. No obstante, negarlo tajantemente sería injusto. Como continúa diciendo el profesor Jorge Gracia: “Tenemos sólo que notar las deliberadas discusiones de Abelardo sobre el particular mencionado en varias de sus obras, las “*quaestio*” de Boecio en la segunda edición de su *Comentario a la Isagogé* y los capítulos más detallados del *Metalogicon* de Juan de Salisbury relativos a esta materia para ver que después de todo, no tiene por qué estar desprovista de significación. Al mismo tiempo es bastante evidente que, aunque ninguno de los temas de individualidad se dio separado, no obstante los primeros medievales lo discutieron en otros contextos.” (1987: 320). Cabe preguntarse por qué los filósofos y teólogos de la Alta Edad Media no se plantearon formalmente el problema de la individuación. La causa probable sería la obsesión que tuvieron con respecto a problemas teológicos o a “la explicación de la doctrina teológica de la Trinidad y el problema filosófico de los universales” (Gracia 1987: 320-321). Aunque, conviene tener en cuenta una razón histórica muy sugerente planteada por Jorge Gracia: “Pero hay una razón histórica que tiene que ver con las fuentes de la mayor parte de la especulación filosófica de este período. Como es bien sabido, tenían muy pocas fuentes para discutir y aun para forjar temas teológicos o filosóficos sobre individualidad. Quienes vinieron después de Boecio tuvieron que comentar sobre sus *Comentarios a la “Isagogé” de Porfirio, a las “Categorías” de Aristóteles y al “De interpretatione”, además del De Trinitate.* (1987: 324). No será hasta la recepción de la ontología aristotélica por medio de las traducciones de sus obras cuando el problema de la individuación irá

planteamiento del tema por parte de diversos autores como Juan Escoto Erígena (810-877) y Odo de Tournai (1060-1113) y que en cierta medida el alcance de las ideas aristotélicas se hizo sentir.

Juan Escoto Erígena (c. 810-877) fue el receptor directo y fiel de la herencia boeciana y en él “tenemos al autor que escribió el primer tratado comprensivo y extensamente metafísico que nos viene de la Alta Edad Media y uno de los pocos que escriben en pleno período medieval aún” (Gracia 1987: 155).

Ahora bien, si tenemos en cuenta que su obra *De divisione naturae*²⁴ explica la estructura ontológica del mundo, podemos considerar que la misma proporciona elementos para una interpretación sobre la *individualidad*. Pues de todos modos aborda la realidad de las cosas sensibles y como afirma Etienne Gilson: “la noción de división de la naturaleza es, pues, equivalente a la de creación y esta equivale, a su vez, a la producción de lo múltiple por el Uno” (1989: 195)

Escoto Erígena concibió el *mundo* como creación de cuatro partes. La primera le corresponde al “Creador Increado” en donde Dios es la *causa primera*; la segunda parte le corresponde a un “Creador Creado”, en esta sección las *Ideas* o las *causas primordiales* tienen la prioridad; la tercera parte le corresponde a un “Creador No-Creado”, es decir los seres físicos; y finalmente, la cuarta parte le corresponde al “Increado No-Creador”, allí nuevamente se comprende a Dios como *causa final*.

De este modo, Dios es de *naturaleza simple* y no puede ser definido –carece de *predicabilidad*- y solo es cognoscible por medio de las *cosas creadas*; ya que solo podemos comprender esta primera división por medio de una *distinción de razón* (*De divisione naturae* I, 2). Asimismo, utilizando conceptos de origen neoplatónico, sostiene que las *ideas* en tanto arquetipos del mundo natural son unas en sí mismas y carecen de pluralidad y estas son las que permiten el paso hacia la multiplicación de la naturaleza, siendo estas *ideas* a su vez las

tomando un nuevo sentido que le brindará mayor unidad temática e independencia. Ahora vamos a analizar la discusión en torno a la individuación del primer período en la Alta Edad Media en donde la herencia de Boecio es latente.

²⁴ Aunque en realidad, existe una controversia entre los títulos, pues según uno de los mejores especialistas en Erígena, E. Jeaneau, considera que realmente el título más fiel de la obra es *Periphyseon* y no tanto *De Divisione Naturae*.

que dividen la segunda parte. La segunda división, por tanto, contiene las *ideas arquetipos* del mundo. Todo subsiste en tanto participan de ellas y aunque son muchas las *ideas arquetipos*, no obstante ellas mismas carecen de *pluralidad* y de *diferencia*. En cambio, la tercera división comprende el mundo físico y natural a partir de la multiplicación de la *substancia* que deviene en *especies* por medio de las *ideas* y finalmente la *especie* que deviene en los *individuos* por medio de los *accidentes*, como por ejemplo, del género animal deviene la especie hombre y de esta deviene el individuo “Pedro”; ya que “animal y hombre son ideas y por tanto universales, es solo mediante la variedad de accidentes que la individualidad aparece en el mundo” (Gracia 1987: 165). En efecto, la *variedad de accidentes* es la responsable de individualizar la *substancia hombre*: “in quatum vero in accidentibus, quae eis extrinsecus cotingunt, dicuntur esse, nec [tamen] vere, nec Semper sunt” (*De divisione naturae* 1, III)²⁵.

Para Escoto Erígena, cada *hombre particular* o cada *individuo* finalmente emana y retorna a la *substancia*, pues solo hay una idea de hombre, como afirma: “Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt” (*De divisione naturae* 1, II). No obstante, el *accidente* por excelencia encargado de individualizar al hombre (y demás entidades) es el accidente de *lugar (locus)*, pues dos cosas individuales se distinguen en que, como afirma:

“son objetos de intelectos o sentidos y, en cierta *substancia* definida, están circunscritos por diferencias propiedades, están sujetos a accidentes, son variados y dispersos en el lugar y en el tiempo, así que no son capaces de estar juntos en uno y el mismo lugar” [“ese uero aestimatur, quae intellectibus sinsibusque succumbunt et in quadam certa diffinitaque substantia differentiis proprietatibusque circumscribuntur, accidentibus quoque subiecta locis temporibusque uaria atque dispersa semel et simul esse non ualentia” PL 122, 628 C.] (Traducción de Jorge Gracia, 1987: 168).

Efectivamente, para el filósofo irlandés, todo *individuo* es una *substancia* que devino en “*esta substancia*” por medio de un *haz de accidentes (universales)* ubicados en un espacio

²⁵ Muy interesantemente dice Erígena que si el individuo pudiese definirse solo sería posible por medio de sus accidentes: “Definitur autem [homo] per suas circumstantias, quae sibi accidunt, in speciem propriam per generationem seu intelligibilem seu sensibilem proveniens” (*De divisione naturae* 1, IV)

y en un tiempo determinado. Finalmente, llama la atención saber que nunca logra Erígena realizar una distinción clara y tajante de la diferencia entre las *especies* y los *individuos*. Pues para él ambos son lo mismo debido a su concepción ontológica del mundo en donde la *substantia* es la causa inicial y la causa final de todo lo creado. Erígena dice al respecto lo siguiente:

“Pues si la razón es consultada que sujeto y lo [que es predicado] de un sujeto son uno, y en nada difieren. Si, como dicen Cicerón es un sujeto y *substantia* primera mientras hombre es [predicado] de un sujeto y [es una] *substantia* segunda ¿qué diferencia hay al considerar su natura excepto que uno se da en el número [*i.e.* los individuos] mientras el otro se da en la especie, puesto que la especie no es otra cosa que la unidad de los números [*i.e.* los individuos] y el número no es otra cosa que la pluralidad de la especie? Si pues, la especie es plena y una e indivisible (*individua*) en los número [*i.e.* los individuos] y los números [*i.e.* los individuos] son una unidad indivisible (*unum individuum*) en la especie, no veo qué diferencia haya respecto a la naturaleza entre sujeto y lo [que es predicado] de un sujeto. Lo mismo debe ser entendido en lo concerniente a los accidentes de la *substantia* primera: lo que se dice [que es] en el sujeto no es otro que lo que es al mismo tiempo [presente] en y [predicado] del sujeto. Así, una actividad, por tomar un ejemplo, es una y la misma en sí y en su especie y números [*i.e.* individuos]. Entonces, la actividad propia [de cada cosa], que los dialecticos llaman simplemente [lo que es] en un sujeto, no es otra que la actividad en general, que algunos llaman [lo que está presente] en un sujeto y es [predicado] de un sujeto, dado que mientras subsiste en el sujeto, esto es, en la *substantia* primera, es el predicado del sujeto, es decir, de la actividad que es propia de algo, pero en [su] totalidad y en [sus] partes es una y la misma”²⁶ (Traducción de Jorge Gracia, 1987: 169)

En conclusión, Erígena identifica tanto al *universal* como al *individuo* en una sola *substantia*; pues aún está lejos de poder realizar un claro desarrollo de la *diferencia numérica* y de la *individualidad*. O como afirma Jorge Gracia: “lo que Erígena significa es que no hay diferencia substancial entre los individuos y sus ideas universales. El individuo de una

²⁶ [“Vera tamen ratio consulta respondet subiectum et de subiecto unum esse et in nullo distare. Nam si, ut illi aiunt, Cicero subiectum est et prima substantia, homo uero de subiecto secundaque substantia, quae differentia est iuxta naturam nisi quia unum in numero alterum in specie, cum nil aliud sit species nisi numerorum unitas et nil aliud numerus nisi speciei pluralitas? Si ergo species tota et una esta individuaque in numeris et numeri unum individuum sunt in specie, quae quantum ad naturam distantia est inter subiectum et de subiecto non video. Similiter de accidentibus primae substantiae intelligendum. Non aliud est enim quod in subiecto dicitur et aliud quod in subiecto simul et de subiecto. Nam disciplina, ut exemplo utar, una eademque est in se ipsa et in suis speciebus numerisque. Non aliud igitur uniuscuiusque propria disciplina, quae a dialecticis in subiecto dicitur solummodo, et aliud generalis disciplina, quae ab eisdem in subiecto et de subiecto dicitur uocatur ueluti in subiecto, prima scilicet substantia, subsistens, de subiecto, id est propria alicuius disciplina, praedicatur; sed una eademque est in toto et in partibus”. PL 122, 417 A-C.]

especie particular, digamos un hombre, es la misma entidad que el universal o que la especie, hombre, aunque considerado como encrucijada de varios rasgos accidentales, como el color de pelo, una localización, etcétera.” (1987: 170).

Odo de Tournai (c. 1060-1113), por su parte, al igual que Erígena dijo poco sobre la *individualidad*; no obstante, lo que dijo resulta interesante. Sus principales ideas en torno a este tema son extraídas de su obra titulada *De peccato originali*²⁷. Existen, pues, al menos tres fragmentos desde los cuales podemos considerar sus ideas en torno al *individuo*.

En el primero afirma lo siguiente:

“Los individuos nada tienen substancialmente más que la especie, ni son substancialmente distintos, como Pedro no es substancialmente otro que hombre. Que haya muchos individuos bajo una especie no es resultado de algo substancial, sino de accidentes. Pues, es posible al individuo ser singular en una especie, aunque no puede ser una especie singular bajo el género, como [por ejemplo] al extraer todos los individuos excepto Pedro, la especie hombre tiene solo al individuo Pedro [bajo ella]. Él es individuo a cuenta de la colección de accidentes, justo como hombre es una especie porque puede ser común a muchos individuos... [pero] esta natura fénix, por tener un solo individuo, no puede ser sino singular: el fénix está determinado por el género las diferencias, pero este fénix es discernido por la propiedad de los accidentes. El individuo no puede ser dicho sino de uno. La especie, aun si se dice solo de uno, es universal; el individuo no es sino singular” (Traducción de Jorge Gracia 1987: 174)

Es decir, la *individualidad* no es un rasgo *sustancial*, sino *accidental*. Asimismo, no existen *diferencias sustanciales* entre los sujetos *individuales* y las *especies* que los

²⁷ Todas las referencias con respecto a Odo de Tournai son extraídas desde la *Patrologia Latina* 160, Migne. Las traducciones son extraídas de GRACIA, Jorge, 1987.

²⁸ “Individua vero nihil habent substantialiter plus quam species, nec aliud sunt substantialiter, aliud Petrus quam homo. Quod autem sub una specie plura sunt individual, non facit hac aliquod substantiale, set accidentia. Ideo solum individuum potest esse sub specie, cum sola species nequeat esse sub genere, ut, peremptis omnibus hominibus indiviuis praeter Petrum, homo species solum habet individuum Petrum. Qui indiviuius est propter collectionem accidentium, sicut homo species, quia potest esse multorum communis individuorum... haec phoenix vero natura, quae tantum est individual, nec aliud esse potest quam singularis; phoenix genere, differentiisque terminator, haec phoenix accidentium proprietate discenitur. Individuum non nisi de uno dici potest. Species etiamsi de uno solo dicitur, universalis est; individuum vero non nisi singulare est.” PL 160, 1079 A-B.

contiene: “Pedro y hombre, pues, substancialmente lo mismo, tal como, podríamos añadir, lo son Pedro y Pablo”, afirma Jorge Gracia (Gracia 1987: 174).

Una segunda idea resulta muy importante en torno a nuestra investigación; sobre todo por el paralelo que existe con la doctrina escotista. Afirma Odo:

“Un individuo es contractado por la propiedad de sus accidentes, así que de ninguno puede decirse; los superiores se dicen de los individuos; pero los individuos de ninguno. Y si la especie no está [presente] en muchos, sino que tiene solo un individuo, del individuo se dice; pero el individuo de ninguno... [el individuo] por cuanto su pequeñez, no puede ser dividido como la unidad [no puede ser dividida] en números.... Así que lo que es más bajo en los universales, y es lo más pequeño en el todo, es llamado individuo. Lo último es así porque no es dividido en [otros] más pequeños; lo primero porque no se predica de lo inferior; el individuo constituye el todo, pero no está constituido; el individuo divide el universal y no es [de suyo] dividido” (Traducción de Jorge Gracia 1987: 175)²⁹

En efecto, dos puntos merecen resaltarse. En primer lugar, el de *impredicabilidad* y en segundo lugar el de *indivisibilidad*. Siendo este el más importante, debido a la *contracción* que el *individuo* padece en el momento de *contractarse* en este individuo (“*Est autem individuum contractum proprietate accidentium...*”). Resulta ser, pues, un término novedoso, ya que el concepto de *contractum* no será utilizado sino hasta la doctrina planteada por Duns Escoto. No obstante, no queda claro a qué tipo de *indivisibilidad* se está refiriendo. Aunque como afirma el profesor Jorge Gracia: “esta indivisibilidad parece ser física para Odo, puesto que la razón de ello es la pequeñez del individuo. No parece estarse refiriendo a indivisibilidad lógica o metafísica, dado que la contrasta con la individualidad de lo que es lo más bajo (una referencia al árbol de Porfirio) en universales” (1987: 176).

Asimismo, debemos añadir, un par de ideas que sostiene este pensador en torno al *universal* como algo que tiene su propia individualidad debido a que nuestro intelecto al conocerlo parte desde la posibilidad de diferenciar un *universal* “X” de otro *universal* “Y”;

²⁹ “Est autem individuum contractum proprietate accidentium, ut de nullo dicatur, nam de individuis superior dicuntur; individual vero de nullo. Et si species pluribus non inest, sed solum habet individuum, ipsa quidem dicitur de individuo; individuum vero de nullo... ipsum tamen pro parvitate sui non potest dividi ut unitas in numero... ita et quod in universalibus infimum, et intoties est minimum, dicitur individuum. Hoc quidem quia in minora non dividitur, illud vero quia de inferioribus non praedicatur individuum totus constituit, et non constituitur, individuum universalis dividet et non dividitur”. PL 160, 1080 A-B.

en efecto, como afirma nuevamente Odo de Tournai: “la razón sujeta la naturaleza de los universales en virtud de su propia sagacidad y discierne unos de otros y de los individuo, así que, aunque pudiesen ser comunes, no obstante tienen un tipo de singularidad en su esencia propia, al igual que los individuos la tienen.” [PL 160, 1080 A-B.]

Finalmente, Odo es el primero en distinguir la diferencia entre *singularidad* e *individualidad* afirmando lo siguiente:

“Así, todo individuo es singular, pero no todo singular es individuo, porque solo es individual lo que de ninguno se dice, pero toda cosa es singular” (*Et sic individuum omne, singulare; non autem omne singulare individuum, quia non est individuum, nisi quod de nullo dicitur, singulare autem omne*).

En suma, en concordancia con la idea de la *individualidad* de los *universales*, podemos atrevernos a sostener que la *singularidad* le pertenece tanto a los *universales* como a los *individuales*; en cambio, la *individualidad* solo le pertenece a aquello que es *indivisible* e *impredicable*, es decir, el *individuo* como tal. Por último, si la *individualidad* se debe al conjunto de *propiedades accidentales* de *este individuo*, la *individualidad* de un *universal* se debe a sus *propiedades esenciales* que le pertenecen al *universal* (como por ejemplo, el universal *hombre*).

El reingreso de aristóteles y el inicio de la Escolástica.

El reingreso de Aristóteles al mundo latino supuso un cambio paulatino y radical de las heredadas estructuras filosóficas mayormente sustentadas en la tradición agustiniana y cristiana. Una nueva concepción de ciencia y una nueva visión del mundo se hicieron patente con el estudio de la doctrina aristotélica, sobre todo por la influencia ejercida por su concepción del mundo natural. Aunque no fue un completo desconocido, pues desde Boecio hasta el período de las traducciones se conocieron sus obras aunque de modo incompleto e indirecto.

La Escolástica significó el triunfo del pensamiento aristotélico donde el modelo científico platónico-agustiniano cuyo carácter explicativo “simbólico” fue reemplazado por el modelo explicativo y demostrativo de causas y principios naturales. En este sentido, sostiene Nadja Germann: “mientras los medievales han interpretado anteriormente la naturaleza simbólicamente, en correspondencia con la práctica de la exégesis bíblica, ellos

[los escolásticos] a partir de ahora se concentraron sobre la estructura inherente de la realidad física, a la cual intentaron entenderla y explicarla como tal, es decir *secundum naturam* o *physicam*” (2010: 219)³⁰

Además, desde la perspectiva aristotélica, según el professor Marrone: “para cada campo de investigación la meta se volvió la identificación de los principios básicos definiendo “evidentemente” la naturaleza esencial del sujeto y por ello de la deducción rigurosa, de dichos principios, de un cuerpo sistemático de verdades concernientes a las propiedades del sujeto. La clave para este esquema de lo que los pensadores de la Alta Edad Media regularmente aceptaron como el ideal hacia el cual la “ciencia” debe aspirar fue desenterrada de los *Analíticos Segundos* de Aristóteles” (2003: 33)³¹, siendo el campo de la *filosofía natural* uno de los ámbitos que mayores cambios y novedades introdujo el pensamiento del Estagirita. Una nueva percepción científica del mundo natural se hizo presente³².

³⁰“whereas medieval scholars had previously interpreted nature symbolically, in correspondence with the practices of biblical exegesis, they henceforth focused on the inherent structure of physical reality, which they intended to understand and explain as such, which is to say *secundum naturam* or *physicam*” (2010: 219). *La traducción es mía*.

³¹ “For each field of investigation the goal became the identification of basic principles defining “evidently” the essential nature of the subject and then the rigorous deduction, from such principles, of a systematic body of truths concerning the subject’s proprieties. The key to this schema of what high medieval thinkers regularly accepted as the ideal toward which “science” should aspire lay buried in Aristotle’s Posterior Analytics” (Marrone 2003: 33). *La traducción es mía*.

³² Es importante señalar que los conocimientos físicos estaban presentes en las mentes de los filósofos de la época. Las fuentes de la etapa anterior al siglo XIII mantienen un fuerte interés por la física más direccionada hacia la astronomía. La identificación de las ciencias naturales se sostiene en una identificación con la astronomía y los fenómenos celestes. Así, se considera que las *Saturnalias* de Macrobio como el libro *Sobre la estructura del tiempo* de Beda el Venerable muestran claramente estos intereses por una ciencia natural abocado fuertemente a los fenómenos celestes. Pero esta tendencia cambia luego con los trabajos de un personaje muy importante y que merecería posteriormente ser muy bien estudiado. Nos referimos a Adelardo de Bath. Puesto que con la publicación de sus *Quaestiones Naturales* los intereses de la ciencia natural descienden desde los fenómenos celestes a tratar sobre las cuestiones más mundanas o una tendencia hacia la física sub-lunar (³² Acaso la vida misma de Adelardo de Bath nos confirma que sus intereses científicos más mundanos había sido influenciado por su carrera. Pues como dice Gilson: “Este inglés, formado en Laón y en Tours, debe lo mejor de su erudición a su gusto por los viajes, que le llevó a Italia, a Sicilia, a Grecia y a Asia Menor. Hemos pues, de considerarlo como uno de los primerísimos intermediarios, después de Gerberto de Aurillac, entre la ciencia árabe y las escuelas occidentales” (1989: 276)). Los intereses científicos naturales buscan el conocimiento de las razones o las causas inherentes en los fenómenos terrestres. Así, el ingreso de Aristoteles estuvo “precedido” por el esfuerzo de Adelardo de Bath plasmado en su libro. No obstante, la fuerza del pensamiento del Filósofo tuvo un mayor peso y por ello fue crucial su instalación en el occidente latino (³² “Furthermore, natural

Gran parte de la Escolástica³³ no puede ser comprendida si obviamos el ingreso del *corpus aristotelicum* en su integridad. Dicho ingreso atravesó diversas oleadas y se produjo en diversos momentos. Solo dos obras del Filósofo hasta antes de su ingreso a Occidente fueron conocidas por medio de Boecio: las *Categorías* y el *De interpretatione* que junto a la *Isagogé* de Porfirio constituyó un *corpus logicae* conocida como la “*logica vetus*” (o también *via antiqua*). Para el siglo XII, precisamente el año 1120, se redescubren los *Primeros Analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones Sofísticas*. Tiempo después, Juan de Venecia logra completar la traducción de los *Segundos Analíticos*. Así, el conjunto entero de este *corpus logicae* fue conocido como la *logica novus*.

Sucesivamente la siguiente oleada de traducciones venidas de Oriente fue hecha por Juan de Venecia, Enrique Aristipus y Gerardo de Cremona (quien tradujo directamente del árabe). En efecto, como afirma el professor Dod: “así para fines del siglo XII el grueso de las obras de Aristóteles ha sido traducido: todas las obras de Lógica, todas las obras de filosofía natural a excepción del libro *De animalibus*, y parte de la *Ética*” (1982: 48)³⁴.

philosophy begins to be considered as a scientific branch of its own righth –a development well attested by the discussions concerning the division of the sciences that spread throughout the twelfth century” (Germann 2010: 221))

³³ Sobre la interpretación en torno al período de la Filosofía Medieval se puede encontrar diversas posturas. Recomendamos la breve, pero muy ilustrativa, introducción a este tema realizada por Francisco Bertelloni en el libro *La Filosofía Medieval* de la serie Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Allí Bertelloni propone tres grandes interpretaciones: la de Etienne Gilson (en su libro *El Espíritu de la Filosofía medieval*) cuya idea principal es que la filosofía medieval existió en tanto filosofía cristiana que “consistió en el concreto ejercicio de la razón sobre datos acerca de la realidad provenientes de una fuente extrarracional: la revelación” (2002: 12). En segundo término está la interpretación de Charles Lohr para quien la Filosofía medieval debe entenderse como “un largo y unitario proceso de recepción e interpretación del corpus aristotélico entre el siglo VI y el Renacimiento” (2002: 12). Interpretación que nosotros compartimos y seguimos en esta tesis de investigación. Y en tercer lugar la interpretación de Alain De Libera (en su libro *La filosofía medieval*, Buenos Aires: Editorial Docencia, 2000) cuya principal idea sostiene que “ella [la filosofía medieval] es el resultado de un fenómeno de transmisión de patrimonios intelectuales que culminan en el siglo XII en París: primero la filosofía griega fue reelaborada por los cristianos de los primeros siglos; del Imperio de Justiniano ella se trasladó al mundo árabe –entre tanto los intelectuales del Imperio carolingio procuraban restaurar una nueva Atenas-; del mundo árabe transitó a la Europa meridional; y a ello debe agregarse el aorte de los filosofos judíos. Así, la filosofía medieval es presentada por De Libera como resultante de la recepción cristiana de la filosofía griega y bizantina y del pensamiento árabe y judío” (2002: 13). BERTELLONI, Francisco, “Introducción”, en: *La Filosofía Medieval*, Madrid: CSIC-Editorial Trotta, 2002.

³⁴ “thus by the end of the twelfth century the bulk of Aristotle’s works had been translated –all the logical works, all the works on natural philosophy except the *De animalibus*, and part of the *Ethics*” (Dod 1982: 48). *La traducción es mía*.

El panorama en el siglo XIII fue más prometedor, pues mejores traducciones fueron preparadas gracias al trabajo tanto de Miguel Escoto (quien no solo tradujo las obras de Aristóteles, sino también a su principal comentador: Averroes) como las traducciones del mismo Roberto Grosseteste. En este contexto la figura de mayor relevancia fue la de Guillermo de Moerbeke cuyas traducciones fueron las mejores y de mayor influencia y difusión³⁵.

El impacto de esta empresa, no solo de traducción sino también de estudio y difusión del pensamiento aristotélico, fue crucial y lo demuestra, curiosamente, la serie de prohibiciones y condenas que se inician el año 1210, pues como afirma el profesor Dod: “en aquel año, un concilio de la provincial eclesiástica de Sens presidido por el arzobispo, preparó un edicto condenando (entre otras cosas) las herejías de Amaury de Bene y de David de Dinant, prohibiendo algunas lecturas (públicas o privadas) en París sobre las obras de filosofía natural de Aristóteles” (1982: 71)³⁶. Sin embargo, el año 1255, pese a esta primera escaramuza, Aristóteles se consolida en la Universidad de París y se configura una nueva manera de enseñar y comprender la filosofía, debido a que, como sostiene el profesor Brow:

“Las obras de Aristóteles fueron leídas en distintos niveles. Existió el nivel introductorio o inicial, en donde una primera aproximación fue elaborada para leer textualmente la obra. En esta *lectio* inicial, o lectura, el texto aristotélico fue leído en voz alta y el esquema básico de la obra era indicada. En un nivel más avanzado de la *lectio*, el texto era explicado en detalle. En los comentarios sobre las obras del Filósofo, lo siguiente era a veces evaluar y en algunos puntos responder a las cuestiones. En un nivel más avanzado de estudio, las

³⁵ Por otro lado, tengamos en cuenta que: primero, las traducciones latinas fueron hechas desde las fuentes griegas –y no tanto de las fuentes árabes, como ordinariamente se cree-; y en segundo término, las fuentes árabes fueron consultadas solamente cuando las dudas surgían en el momento de la traducción de las fuentes griegas, aunque hay que reconocer que las únicas obras traducidas directamente desde el árabe que tuvieron amplia difusión fueron el *De caelo*, *Meteoroliga* I-II y el *De animalibus*. Aunque, como sostiene Bernard Dod con respecto a la creencia de las traducciones completas desde las fuentes árabes, “the legend has more basis, however, when one considers Aristotelian doctrine in a vaguer sense” (1982: 52).

³⁶ “(...) in that year a council of the ecclesiastical province of Sens, presided over by the archbishop, issued an edict condemning (among others) the heretics Amaury of Bène and David of Dinant and forbidding any lectures (public or private) in Paris on Aristotle’s works of natural philosophy” (Dod 1982: 71). *La traducción es mía*. En el *Chartularium Universitatis Parisiensis* editado por Denifle y Chatelain 1889-18897, Tomo I, p. 70 se puede leer en torno a la prohibición de estos dos maestros (Amaury de Bène y David de Dinant) el siguiente título: “*Decreta magistri Petri de Corbolio Senonensis archiepiscopi, Parisiensis episcopi atque aliorum episcoporum Parisiis congregatorum super haereticis comburendis et super Libris Aristotelis aliorunque. 1210, Parisiis*”. E inicia el informe: “Corpus magistri Amaurici extrahatur a cimeterio et projiciatur in terram non benedictam...”

cuestiones concernientes al texto usualmente incluía una más profunda examinación de los asuntos filosóficos mostrados” (Brow 1998: 192)³⁷

Esta manera novedosa de leer e interpretar el contenido del pensamiento aristotélico contribuyó la elaboración de las ideas que poco tiempo después, el año 1277, desencadenará la famosa Condena por parte de Etienne Tempier, obispo de París.

Otro cambio que se produjo a causa del ingreso de Aristóteles supuso la edificación de un nuevo tipo de *maestro (magister)*, dice el profesor Lohr: “el interés en Aristóteles que apareció con una segunda oleada de traducciones en el siglo XII presupuso otro tipo de maestro, y el lugar de nacimiento de este tipo de maestro fue la ciudad medieval” (Lohr 1982: 82)³⁸. Dado que el modelo anterior basó sus enseñanzas en las Sagradas Escrituras y en la Tradición de los Padres de la Iglesia. En consecuencia, sigue Lohr:

“Con la introducción de la enciclopedia aristotélica esta concepción clerical encontró una noción radicalmente diferente de ciencia, una noción que debió requerir un nuevo método de interpretación, una nueva forma de escuela y un nuevo tipo de maestro. Es claro que el recambio gradual de la actitud clerical para el estudio por esta nueva concepción está también relacionado con la lenta emergencia de nuevas estructuras sociales con el temprano período moderno. Pero no mucha atención ha sido dado al hecho de que el sentido en el cual el cambio tomó lugar fue decisivamente condicionado por varios estados en la re concepción de la ciencia aristotélica” (Lohr 1982: 81).³⁹

³⁷ “Aristotle’s work were read at many different levels. These was the introductory or beginner’s level, where a first approach was made to obe of this texts. In this beginning *lectio*, or reading, the Aristotelian text was read aloud and the basic direction and outline of the work was indicated. In a more advanced *lectio*, the text was explained in detail. In commentaries on the philosopher’s Works, the next was sometimes evaluated and on certain points questions were posed and answered. At the more advanced level of study, questions concerning a textual usually involved a deeper examination of the philosophical issues raised” (Brow 1998: 192). *La traducción es mía.*

³⁸ “the interest in Aristotle which appeared with a second wave of translations in the twelfth century presupposed another type of teacher, and the birthplace of this type of teacher was the medieval town” (Lohr 1982: 82) *La traducción es mía.*

³⁹ “With the introduction of the Aristotelian encyclopaedia this clerical conception encountered a radically different notion of science, a notion which would require a new method of interpretation, a new form of school, and a new type of teacher. It is clear that the gradual replacement of the clerical attitude to learning by this new conception is also related to the slow emergence of new social structures in the early modern period. But not much attention has been paid to the fact that the way in which the change took place was decisively conditioned by the various stages in the reception of Aristotelian science” (Lohr 1982: 81). *La traducción es mía.*

Asimismo, una nueva *ontología* se estructuró con la doctrina del Filósofo. Las bases de esta nueva perspectiva se sustentaron en sus obras de *filosofía natural*. Estas priorizaron las *causas* y los *principios naturales* de la realidad despertando el espíritu científico que caracterizó el estilo de los pensadores del momento; no en vano la afirmación del profesor Lohr es importante cuando dice que:

“El espíritu de la razón, de la curiosidad, de la crítica que ellos encuentran en Aristóteles” coincidió con su propio espíritu y ayudó a cristalizar su propia imagen. El sistema, la enciclopedia de las ciencias que ellos encuentran les brindó un sentido de autonomía y libertad con respecto al entendimiento tradicional de la función clerical. De hecho, aunque el ejercicio de las implicaciones de esta segunda oleada en la recepción de Aristóteles debió tomar trescientos años, el destino de la concepción clerical del conocimiento fue sellado con la apertura del siglo XII hacia las ciencias de la antigua Grecia” (1982: 84)⁴⁰.

El aristotelismo indujo a una mayor consideración de las cosas concretas de la naturaleza. Influenció decididamente en la predominancia del *individuo*. Las principales ideas del Filósofo encontraron en el pensamiento tomista la máxima expresión escolástica. Específicamente el problema de la individuación obtuvo su máximo desarrollo con la teoría tomista de la individuación.

Tomás de Aquino: *individuum per materia signata quantitate*.

Tomás de Aquino ha sido influenciado de manera incomensurable por el pensamiento aristotélico. Algunos puntos de contacto e influencia, como afirma el profesor Owens, serían los siguientes:

“Aquinas uses Aristotle’s formal logic. Both of them reason in terms of actuality and potentiality; of material, formal, efficient, and final causes; and of the división of scientific thought into the theoretical and the practical and productive. Both regard intellectual contemplation as the supreme goal of human striving. Both look upon free choice as the origin of moral action. Both clearly distinguish the material from the immaterial, sensation from

⁴⁰ “The spirit of reason, of curiosity, of criticism which they found in Aristotle matched their own spirit and helped to crystallize their self-image. The system, the encyclopaedia of the sciences they found gave them a sense of autonomy and freedom with respect to the traditional understanding of the clerical function. In fact, though the working out of the implications of this second wave in the reception of Aristotle would take three hundred years, the fate of the clerical conception of knowledge was already sealed with the openness of the twelfth-century *physici* to the sciences of ancient Greece” (Lohr 1982: 84) *La Traducción es mía*.

intellection, the temporal from the eternal, the body from the soul. Both ground all naturally attainable human knowledge on external sensible things, instead of on sensations, ideas, or language. Both look upon cognition as a way of being in which percipient and thing perceived, knower and thing known, are one and the same in the actuality of the cognition” (Owens 1993, p.39).

En cuanto al problema de la individuación es importante anotar que la doctrina del Aquinate representó el culmen de la herencia aristotélica que significó la doctrina de la individuación por la materia. En las *Disputaciones Metafísicas*, Francisco Suárez recalca que: “existe la famosa opinión que asegura que el principio de individuación es la materia signata. Esta es la opinión de Tomás (...) y es considerada como la opinión de Aristóteles” (*Disputationes Metaphysicae* V, 3, 3).

El *Doctor Angélico* no tiene un tratado explícito donde desarrolle su teoría de la individuación, sino que es un tópico que atraviesa su pensamiento, la individuación es tratada a la luz de otro asunto. Las principales fuentes que contienen el desarrollo de su teoría se pueden agrupar de la siguiente manera:

El primer grupo contiene las siguientes fuentes:

1. *De Ente et Essentia* (1252-1256)
2. *Summa Theologiae* (1266-1272)
3. *Quaestio disputata de spiritualibus criaturis* (1267-1268)

El segundo grupo contiene:

1. *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (1257-125)
2. *De natura materiae et dimensionibus Interminatis* (1254-1256)

El tercer grupo contiene:

1. *De principio individuationis*

En el primer grupo, Tomás de Aquino sostiene que la materia en tanto principio de individuación está dotada de dimensiones determinadas. En cambio, en el segundo grupo, Tomás considera que la individuación surge en el seno del problema de la pluralidad y la distinción numérica que los desarrolla plenamente en la *Expositio super librum Boethii De*

Trinitate. El individuo en tanto divide a una especie pertenece a una pluralidad. En cambio, en tanto es uno, el individuo es numéricamente uno. Por su parte, el *De principio individuationis* no pertenece auténticamente al Aquinate, pero se suele considerar que el contenido que guarda este texto refleja la doctrina tomista.

Ahora bien, señalando el núcleo de la explicación tomista de la individuación, debemos empezar diciendo que Aquino explica la individuación desde una doble perspectiva. Es decir, con respecto al ser, la individuación es un asunto de *existencia*: es la actualidad más básica de la cosa, prosigue el profesor Owens: “then comes substance, with its components in material things of form and matter. Of these two, form is prior. Then come the accidents of material things of which the first is quantity” (Owens, 1994, p. 186). En cambio, la segunda perspectiva, con respecto a nuestro entendimiento, la individuación se debe a un rasgo substancial como es propiamente la materia: “the individuality of the composite seems to derive directly from the individuality of the matter it includes” (King, 2000, p.11). Pero ¿qué función entonces cumple la forma en su propuesta? Según el profesor Peter King, la forma cumpliría las siguientes funciones:

“Aquinas distinguishes two kinds of forms: those including matter in their definition, and those not. The form humanity includes matter in its definition, since it is rational animality; since animals are physical objects, matter must be involved in some fashion. On the other hand, the forms of immaterial objects clearly do not involve matter; more exactly, certain forms need not be enmattered to exist. Now forms occurring in material objects can be viewed either as the form of the whole object (*forma totius*), in which case the form is the complement to the matter of the object, or as the form of part of the object (*forma partis*), specifying only the formal principle of the object, in which case the form is the complement of the material principle” (King, 2000, p. 11)

En efecto, el rol que cumple la forma con respecto a la materia en una sustancia compuesta es organizar a esta de acuerdo a su finalidad ontológica. Aquí el concepto de la *materia indeterminada* es clave, ya que es la forma la que dará la consistencia y organización debidas. Esto se da en el nivel específico. Pero en el nivel propiamente individual, se trata de la *materia signata* o materia señalada y determinada. Afirma Peter King: “for distinct individuals such as Socrates and Plato are distinguished by Socrates having *this* flesh and blood and bones, whereas Plato has *that* flesh and blood and bones. Hence designated matter,

which is the very matter combined with the form to constitute the composite, is the principle of individuation in the case of material substances” (King, 2000, p.12).

Es imprescindible comprender el significado de *materia signata quantitate*. Si aceptamos aristotélicamente que la materia es el principio de multiplicación de la especie, entonces esta materia debe contener algo cuya importancia signifique ser la causa de la individuación de los entes; por ello, no se trata de cualquier materia, sino de la materia “señalada” por la cantidad: “It has first to be conceived as spread out and parcelled off as it were into different units by the accident of quantity” (Owens, 1994, p. 181). Y por cantidad se comprende al fundamento y a la razón de la individuación. Solo por la cantidad se comprende que algo está limitado en partes, algo que tiene medidas y que está en un tiempo y espacio determinados.

La teoría de la individuación que aglutina a todas aquellas cuyo aire de familia es marcadamente aristotélico sostuvo que la materia y la cantidad determinada de esta es la causa de la individuación de las sustancias. Esta corriente explicativa ha perdurado por mucho tiempo y ha influenciado de manera notable en la mayoría de teorías, de ahí que el profesor Jorge Gracia la denomina como la Teoría Estandar, debido a su amplitud histórica y doctrinal. No obstante, frente a esta la respuesta de Duns Escoto significó la construcción de una nueva corriente explicativa que se sostuvo no solo en algunos elementos aristotélicos, sino que la ensambló con el agustinismo y la espiritualidad franciscana cuya centralidad doctrinal interpretó la presencia divina en las criaturas concretas del mundo natural. El resultado de la teoría escotista fue la doctrina de la *haecceitas* que interpreta finalmente que la individuación de las sustancias es el fruto de un principio individuante anclado a la forma y que en la última realidad de esta muestra la mayor unidad del ser. Pero el debate en torno a su teoría se inició inmediatamente al instante en que esta se formuló. Queremos brevemente en esta introducción delinear parte de este amplísimo debate dándonos pie a finalmente analizar la teoría escotista para comprender las razones de tan interesante y apasionado debate.

El debate en torno a la *haecceitas*.

Escoto construye su teoría en un ambiente pregando por las ideas de Tomás de Aquino, Buenaventura de Banoreggio, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines e incluso Gil de Roma. Y como veremos en los capítulos que se avecinan, el *Doctor Sutil* entendió que la *entida positiva* encargada de contractuar la *naturaleza común* es conocida como la *haecceitas* (*estetidad*). Este *principio* es el responsable de producir todo *individuo*, aunque en sí misma no se cognoscible. Entonces ¿Cómo podemos conocerlo? Más aún, ¿cómo es posible poder hablar de este principio? Tanto negativa como positivamente pareciera no haber ninguna posible respuesta a tal presuntuosa cuestión. Curiosamente, Escoto nunca logra decir qué es realmente la *haecceitas*. Sin embargo, como afirma el profesor Woosuk Park, “More importante, he tried to give us a postive characterization of haecceitas. Since he used “individual idfference” as a synonym for *haecceitas*, he resorted to an analogy between the specific difference and the individual difference in order to explain the notion of *haecceitas*” (1990: 376).

El debate que se suscitó en torno a la *haecceitas* es tan amplio como también el conjunto de intérpretes. Desde la prematura muerte del filósofo escocés la influencia de esta doctrina fue decisiva. No pretendo analizar a cada uno de los filósofos inspirados por el escotismo, pues escapa de nuestros límites. No obstante, es importante señalar el enorme influjo que la doctrina de la *haecceitas* ha marcado en la filosofía de Occidente. Es imposible no mencionar la influencia en el pensamiento de Gottfird Leibniz (1646-1716)⁴¹ como tampoco podemos prescindir de la influencia en la filosofía de Charles Sanders Peirce (1839-1914)⁴² como para poner un par de ejemplos de la impronta dejada por el pensamiento escotista. No quisiera dejar de mencionar la influencia en el pensamiento y la espiritualidad de Edith Stein (1891-1942)⁴³. Autores e intérpretes más contemporáneos también pueden ser

⁴¹ Un excelente estudio al respecto es el ensayo de Stefano Di Bella. DI BELLA, Stefano, “Angels, Matter, and Haecceity: Scholastic Topoi for Leibnizian Individuation”, en: *Studia Leibniziana*, 46, nro. 2, pp. 127-151, Verlag, Stugart, 2014. También resulta interesante el siguiente estudio: O’LEARY-HAWTHORNE, John y J. A. COVER, “Haecceitism and Anti-Haecceitism in Leibniz’s Philosophy”, en: *Nous*, vol. 30, No. 1, pp.1-30, 1996.

⁴² Al respecto, es interesante el trabajo de WIMSATT, James, “John Duns Scotus, Charles Sanders Peirce, and Chaucer’s Portrayal of the Canterbury Pilgrims”, en: *Speculum*, vol. 71, No. 3, pp. 633-645, 1996. Como también el trabajo de DILEO, Jeffrey, “Peirce’s Haecceitism”, en: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 27, No. 1, pp. 79-109, 1991.

⁴³ Al respecto, un reciente libro muy interesante sobre este tema es el siguiente: ALFIERI, Francesco, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell’individualita*. Roma: Pontificia Universitas

mencionados como Allan Wolter (varias veces citado en esta investigación), Stephen Dumont, Ludger Honnefelder, Giorgio Pini, Mery Beth Ingahm, entre otros. Cabe mencionar también a autores como Michael Losonsky⁴⁴, Roderick M. Chisholm⁴⁵, Gustav Bergmann y Katsumi Shibuya, entre muchos más. Me detendré brevemente en los dos últimos autores citados. En primer lugar, dado que Bergmann propone una interpretación interesante y que renueva la controversia en torno a la *haecceitas* y, en segundo, porque Shibuya cuestiona la cronología de la tesis escotista.

Gustav Bergmann en su libro *Logic and Reality* propone una interpretación interesante en torno a la *haecceitas*. Según el estudio del profesor Woosuk Park, en Bergmann se perciben dos interpretaciones: por un lado con razones históricas la interpreta como una *esencia individual*, mientras que por el otro con razones estructurales interpreta la *haecceitas* como una *cualidad coordinada*.

En cuanto a la interpretación histórica, sin proponer una historia del problema de la individuación, Bergmann considera que existen tres soluciones: la de Aristoteles y su tesis de la *materia prima*; la de Tomás de Aquino interpretada por Bergmann en sentido *existencialista*; y la de Leibniz finalmente influenciada por la teoría escotista. Interpreta la *haecceitas* como si fuese una *esencia individual*: “there are individual natures or haecceitates; I use, as Leibniz occasionally did, the term for the whole individual nature” (Bergmann 1960: 167). En cambio, en términos estructurales Bergmann asume que la *haecceitas* es una *cualidad coordinada*; es decir, la comprende en términos de un “particular desnudo” (*bare particular*) inserto en una estructura mayor de *cualidades coordinadas*. Es decir, todo individuo es una *haecceidad* o entidad conformada por un conjunto de características coordinadas: una conjunción de cualidades espacio-temporales. Este planteamiento posibilitó propuestas tan novedosas denominadas como ontologías *no escotistas*⁴⁶.

Lateranensis, 2011. El ensayo de REDMOND, Walter, “La rebelión de Edith Stein: la individualidad humana”, en...

⁴⁴ LOSONSKY, Michael, “Individual Essence”, en: *American Philosophical Quarterly*, 24, No. 3, 1987.

⁴⁵ CHISHOLM, Roderick, “Possibility without Haecceity”, en: *Midwest Studies in Philosophy XI: Studies in Essentialism*, editado por FRENCH, Peter y otros, Universidad de Minnesota, 1986.

⁴⁶ La discusión es desarrollada por el profesor Woosuk Park en su extenso ensayo “Haecceitas and the Bare Particular”.

Frente a las tesis de Bergmann, el *Doctor Sutil* estaría en total desacuerdo, pues la *esencia individual* no es causa de la *individuación*. Esto, precisamente, es lo que propone el nominalismo y es una de las teorías que Escoto critica y rechaza; de ahí que, como afirma Woosuk Park, “If an individual essence were the principle of individuation, and as a consequence the material substance were of this or that individual, then there would be no need to postulate *haecceitas*. Thus *haecceitas* cannot be an individual essence for Scotus” (Park 1990:387). La *haecceitas* es la última diferencia de la *forma* y, tanto en la *Lectura* como en la *Ordinatio*, Escoto propone la analogía de las *diferencias* para comprenderla. Mientras que la *diferencia específica* es la última razón por la cual la *naturaleza* tiene su propia *unidad* y es *indivisible* en otras *especies* semejantes, del mismo modo, la *diferencia individual* es aquella por el cual un *individuo* es *indivisible* en otros. Mientras la *diferencia individual* excluye toda división en *especies* semejantes permitiendo la *división* de individuos dentro de la misma *especie*, del mismo modo, la *diferencia individual* no puede dividir en otros individuos a los ya contractuados, debido a que la entidad encargada de brindarle toda esta unidad se repugna a ser dividida en otros individuos, “this individual entity has a inunity proper to itself, singularity. That unity is a maximal unity and it is greater than the generic or the specific unity” (Park 1990: 388). Por tanto, la *haecceitas* no es una *esencia individual*.

Asimismo, la *haecceitas* no es una *calidad coordinada*, puesto que sería el *accidente* que individualiza una substancia, lo cual no es posible, como afirma Woosuk Park: “if *haecceitas* were a coordinate quality, Scotus would be contracting himself. Thus, *haecceitas* cannot be a coordinate quality for Scotus, as long as a coordinate quality is interpreted as an accidental characteristic of an individual” (Park 1990: 391).

En segundo lugar, considero importante y muy sugerente examinar la interpretación del profesor Katsumi Shibuya sobre la teoría de la individuación. La propuesta revisa y cuestiona el aparente cambio doctrinal de la *haecceitas* o el posible abandono de la misma. Existirían buenas razones para sostener esto y todos los indicios son recogidos por el profesor Shibuya. Según él, junto a la tradición de considerar a las *Quaestiones super libros Metaphysicorum* como una de las primeras obras de Escoto se suman las opiniones de los editores de la edición crítica de las *Quaestiones* del Franciscan Institute (St. Bonaventure University, Nueva York) quienes sostienen que este texto contiene la mejor versión de la teoría de la individuación.

Afirma Shibuya: “*Metaphysics* is better organized and represents a more mature position than the treatment of the *Ordinatio*, so that the *Metaphysics* represents a later stage for Scotus’s view of the principle of individuation” (Shibuya 2008: 379). En efecto, de aceptarse esto se invertirían los papeles y cambiaría notablemente el rumbo de las interpretaciones en torno a la *haecceitas*. Pero dos objeciones que pueden ser planteadas al respecto.

1.-En primer lugar, en las *Quaestiones super Metaphysicorum* el *principio individuante* es interpretado por Escoto como una *forma individualis* (*QSM*, VII, q.13, n.84) mientras que en la *Ordinatio* Escoto rechaza la comprensión del *principio individuante* como si fuese una *forma* añadida, muy al contrario, el *Doctor Sutil* sostiene que que este *principio* es la *ultima realidad de la forma*: “Ista (realitas individui) numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae” (*Ordinatio* II, d.3, n.180). Así, se descarta la opción de que la *diferencia individual* sea una *forma* agregada y más bien sostiene que este *principio* es un *modo de esta forma*. De ahí que Shibuya afirme que: “in the *Ordinatio* Scotus is very careful to make a distinction between a form and different perfections in the same form. The theory of individuation in the *Metaphysics* is lacking a doctrine central to a Scotus’s ontology” (Shibuya 2008: 379).

2.-En segundo lugar, en las *Quaestiones super Metaphysicorum* estructura Escoto la *teoría de la individuación* a la luz de la *teoría del grado individual* o *gradus individualis*, mientras que en la *Ordinatio* abandona este modelo como insuficiente, o tal vez, según el profesor Stephen Dumont referido en el ensayo del profesor Shibuya, esta aparente discrepancia (tanto en la *Ordinatio* como en las *QSM*) puede ser resuelta si aceptamos que en la *Ordinatio* el concepto de “grado individual” solo hace referencia a los grados de intensión de las formas accidentales, mientras que en las *Quaestiones* “Scotus is countenancing some sort of individuating grade in the substantial order” (Shibuya 2008: 380). En cambio, contrapuesta a la conjetura de Dumont, el profesor Katsumi Shibuya sostiene la idea de que “Scotus abandoned the older theory of individuation through a *forma individualis* and/or *gradus individualis* which he adopted in his *Metaphysics* and then developed the more refined theory found in his *Ordinatio*” (2008: 380).

Por tanto, si anotamos sucintamente la *teoría de la individuación* planteada por Escoto tanto en la *Ordinatio* como en las *Quaestiones super Metaphysicorum*, ambos planteamientos

se desarrollan en los siguientes apartados: *Ordinatio* II, d.3, p.1, q.1-6 y *Quaestiones super Metaphysicorum* VII, q. 13.

De acuerdo con la *Ordinatio*, una cosa es singular o individual a causa de la contracción de la naturaleza común por medio de su principio individuante. Ahora bien, tanto la *naturaleza común* como el *principio individuante*, que son los constituyentes de tal o cual individuo, son *realidades formalmente distintas* dentro de esta misma cosa (*realitates eiusdem rei, formaliter distinctae*), de ahí que la *distinción formal* diverge de la *distinción real*. Al respecto, escribe Escoto en la *Ordinatio* II, d.3, n.188:

“Non est igitur ‘ista entitas’ materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, - sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum; ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in lures realitates formaliter distinctas, quarum haec 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”

Reconoce, entonces, Escoto la existencia de *realidades* o *formalidades* dentro de una misma cosa, detalle que veremos más adelante y que será siendo plantear la teoría de la *distinción formal* para comprender por qué una *diferencia individual* es formalmente distinta de la *naturaleza común*, ya que la *diferencia individuante* no es una cosa (*res*) distinta con respecto a la *naturaleza común* (una *res et res*), sino que la *naturaleza común* es *informada* y *contractuada* por la *diferencia individuante* como cuando está en *potencia* y pasa a ser una *cosa actualizada*.

Asimismo, es importante anotar que la relación entre el *principio individuante* y la *naturaleza común* no es análoga a la relación entre la *materia* y la *forma*. Pues, como explicará Escoto, existen dos clases de composiciones: por un lado la composición de una *cosa actual* y una *cosa potencial* (*ex res actuali et re potentiali*) semejante a la relación *materia-forma*, y por ello, tanto la *materia* (en *potencia*) como la *forma* (en *acto*) se distinguen *realmente* (*distinctio realis*); por otro lado, está la composición de una *realidad actual* y de una *realidad potencial* en la misma cosa, como cuando existen diversas

realidades o formalidades en esa misma cosa y que puede ser perfeccionada por alguna de estas realidades, en efecto, sostiene Shibuya:

“The composition of specific nature and individual difference, through which that nature is contracted and determined, is of this sort. For this sort of composition has one formal reality from which the specific difference is taken, and this reality does not include the formal reality from which the individual difference is taken” (Shibuya 2008: 382).

En cambio, la teoría expuesta en las *Quaestiones super Libros Metaphysicorum* VII, q.13, al margen de que sea considerada o como la obra más temprana (con una postura aún incipiente) o como la mejora acabada⁴⁷ (con una postura mejor terminada) ha planteado el problema cronológico y doctrinal de saber si ciertamente la teoría de la individuación en Escoto se encuentra mucho mejor acabada en este escrito o sencillamente no. Para saberlo, es imprescindible realizar un examen comparativo entre ambas fuentes.

En la comparación de ambos tratados se percibe que “both the *Metaphysics* and *Ordinatio* say that the specific nature cannot be the precise or adequate cause of the numerical or greater unity found in the individual. Both hold that the principle of individuation is something positive added to the specific nature” (Shibuya 2008: 383). Por ello, podemos afirmar lo siguiente:

- En primer lugar, mientras que en la *Ordinatio* Escoto utiliza el término “*ultima realitas formae*”, en cambio, en las *Quaestiones super Metaphysicorum* emplea el término “*forma individualis*”.
- En segundo lugar, en las *Quaestiones super Metaphysicorum* menciona Escoto al *principio individuante* como *gradus individualis* contenido en un individuo, aspecto que no está presente en la *Ordinatio*.

⁴⁷ Tal como los editores la consideran la obra más madura y mejor acabada; pues “this traditional view was disproved by the Scotistic Commission, which, in its publications, has emphasized the question 133 of Book VII of the *Metaphysics* is better organized and represents a more mature position than the treatment of the *Ordinatio*, so that the *Metaphysics* represents a later stage of his theory of individuation” (Shibuya 2008; 382).

El siguiente cuadro plantea la comparación entre lo que sostiene la *Ordinatio* y las *Quaestiones super Metaphysicorum*.

<i>Ordinatio</i> II d. 3, p. 1, q. 1, n. 30-31	<i>Quaestiones super Metaphysicorum</i> VII 13 n. 62-64
<p>30. Without any operation of the intellect there is some real unity in a thing, less than numerical unity –that is, less than the proper unity of a singular. This lesser unity belongs to the nature by itself. In accordance with this unity, which is proper to the nature insofar as it is a nature, the nature is indifferent to the unity of singularity. Therefore, the nature is not of itself one by that unity –that is, by the unity of singularity.</p> <p>31. In a way, one can see how this should be understood from Avicenna, <i>Metaphysics V</i>, where he says. “Equinity (horseness) is only equinity (horseness). Of itself it is neither one nor several, neither universal nor particular”. I understand: it is not from itself one by numerical unity, or several by the plurality opposite to that unity. It is neither actually universal –that is, in the way something is universal insofar as it is an object of the intellect –nor is it particular of itself.</p>	<p>62. It is objected to this proof of the minor that some real unity is less, but it is neither a unity proper to the nature or the supposit.</p> <p>63. To the contrary: as one is coextensive with being, so each mode of ‘one’ is coextensive with some grade of being (<i>gradus entis</i>), to which grade this mode of unity is proper.- Also, all one needs to do is substitute ‘sufficient’ for ‘proper’ and the argument is valid. For it will then be proved that there is some real unity less than numerical unity by which a nature is sufficiently one, such that nature of itself is not the precise cause of a greater unity.</p> <p>64. Or the minor may be proved in this way. Every real being as such has some real unity. Whiteness is of itself neither one numerically or several, according to Avicenna <i>V Metaphysics</i>, nor is it one in such a way that the unity is within the quiddity, nevertheless whiteness of itself is some one thing. Now the nature according to its being as nature is a real being. Therefore it is one by some unity in reality, and this unity is not that of an individual, because then every real unity would be numerical, whether it be that of the nature or that of the supposit.</p>

En el cuadro se comprueba que el numeral 64 de las *Quaestiones super Metaphysicorum* corresponde con los numerales 30-31 de la *Ordinatio* en donde el concepto clave es la concepción aviceniana de *naturaliza*. Pero los numerales 62 y 63 de las *Quaestiones* no concuerdan con la *Ordinatio*. El concepoto de *gradus entis* que se desarrolla en las *Quaestiones* no es mencionado en la *Ordinatio*; en efecto, según Shibuya:

“A change of terminolgy in the *Metaphysics* VII 13 is that Scotus now begins referring to the individuating principle as a *gradus*. He says that the individual difference is taken from the grade of being. According to Scotus’s *Metaphysics*, the singular includes the whole essential entity of specific nature, and in addition it has the individual grade of being an unity. The singular includes nothung that is not included in the universal except the aforesaid grade. Individuation does not diminish but augments the grade of being and unity” (Shibuya 2008: 385)

Despues de todo, la intención del profesor Shibuya en su interpretación de la individuación es mostrar que en realidad la *Ordinatio* muestra una posición mucho más madura y es la que realmente contiene la teoría escotista mejor acabada⁴⁸, pues “It suggests that the theory of individuation discussed in the *Metaphysics* represents an immature position as compared with that of the *Ordinatio*” (Shibuya 2008: 386).

La siguiente comparación nos brinda más luces. Veamos:

<i>Ordinatio</i> II d. 3, n. 188	<i>Quaestiones super Metaphysicorum</i> VII 13 n. 62-64
“Non est igitur ‘ista entitas’ materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est ‘natura’, -sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum”	“Natura est haec per substantia aliquam quae est forma; et prior hic lapis, et per formam individuaem distinguitur ab alio individuo”

⁴⁸ “The *Ordinatio* consistently refers to the individuating principle as a *ultima realitas formae*, while the *Metaphysics* calls it a *forma individualis*. Conversely, the *Ordinatio* never calls the individuating principle a *forma individualis*, and the *Metaphysics* never terms it a *realitas*. It suggests that the theory of individuation discussed in the *Metaphysics* represents an immature position as compared with that of the *Ordinatio*. It is my opinion that Scotus characterizes the principle of individuation in terms of from in his early works, however, in his later works a more sophisticated theory of individuation is developed. In the *Ordinatio* Scotus is emphatic that the individual difference cannot be a form added to the specific nature and calls the individuating principle the ultimate rality of a form rather than an individual form. In the *Ordinatio* Scotus is very careful to make a distinction between a fomr and different perfections in one and the same form” (Shibuya 2008: 386).

Del cuadro se comprende que Escoto en las *Quaestiones super Metaphysicorum* considera al *principio individuante* como una *forma individualis* (como si fuese una substancia). En cambio en la *Ordinatio* Escoto deja en claro que este *principio individuante* no es una *forma* agregada. Esta discrepancia se plasma en los siguientes pasajes citados:

A. *Quaestiones super Metaphysicorum* VII, 13, n. 109, n.113:

“Sed natura, quam ego pono, determinatur ad unitatem numeralem per formam individualem (...) sicut nullum simplex potest esse species alicuius generis, sic nec aliquod omnino est particulare contentum sub specie, quia individuum habet compositionem specie, et formam individualem ultra. Unde breviter dico quod omnis forma, quae est species alicuius generis, est composita et potenciali aliquo et actu; et omnis talis est haec per formam individualem”

B. *Ordinatio*, II d.3 n.189:

“Dico quod compositio potest intelligi proprie, prout est ex re actuali et re potenciali, -vel minus proprie, prout est ex realitate et realitate actuali et potenciali in eadem re. Primo modo non est individuum compositum respectu naturae specificae, quia nullam rem addit, -quia neque materiam neque formam neque compositum, sicut procedit argumentum. Secundo modo est necessario compositum, quia illa realitas a qua accipitur differentia specifica, potentialis est respectu illius realitatis a qua accipitur differentia individualis sicut si essent res et res”

Una idea en común, sin embargo, resalta de esta comparación. Tanto la *Ordinatio* como las *Quaestiones* sostienen, en acuerdo común, que un compuesto es la conjunción de *naturaleza común* y *principio individuante*. Mientras que en la *Ordinatio* se denominan *realidades*, porque la individuación obedece al tipo de composición de *realidad actual* y de *realidad potencial* en una misma cosa (*ex realitate et realitate actuali et potenciali in eadem re*), es por eso que el *principio individuante* no puede ser una *forma* (habiendo una clara distinción entre una *realitas formae* y una *forma individualis*); en cambio, el *principio individuante* denominado en las *Quaestiones super Metaphysicorum* como *forma individual* se confunde con una *forma* que no puede ser *principio de individuación*. El desarrollo que se propone en este libro carece de la *teoría de las distinciones*; además, si se acepta la tesis de los editores norteamericanos que postula que las *Quaestiones super Metaphysicorum* son la

expresión más madura del pensamiento escotista, entonces es lícito creer que Escoto abandona finalmente la teoría de la *distinción formal*. Pero esto es imposible⁴⁹.

En la *Ordinatio* Escoto abandona la *teoría de los grados* para explicar el proceso de la *individuación* como aquel en donde un *principio individuante* con carácter *positivo* e *intrínseco* es el encargado de contractuar a la *naturaleza común* que en sí misma no es ni universal ni particular. Afirma nuevamente el profesor Shibuya:

“The *Metaphysics* [Quaestiones super Metaphysicorum] goes on to call the individuating principle a *gradus* which is unitively contained (unitive contentus) in the singular composite with specific nature. The *Ordinatio* uses neither of these expressions, describing this relationship between the nature and individual difference instead as the real identity of two formally distinct realities in a thing” (Shibuya 2008: 391).

Aunque ciertamente, algunos pasajes se puede encontrar referencias a la teoría del *gradus individualis*, pero que finalmente Escoto la abandona en la *Ordinatio* para sostener mejor la teoría de la *ultima realitas forma*. Afirma Escoto:

1. *Oridnatio* I, d. 17 p.2 q.2 n.251:

“Gradus autem individualis quicumque, sicut et differentia individualis contrahens ad esse ‘hoc’... et breviter quaecumque condicio individualis addita naturae specificae, non additur sibi quantum ad rationem quiditativam, ita quod secundum illam rationem determine team, et propter hoc non mutat speciem quiditatis cui additur”

2. *Oridnatio* I, d. 17 p.2 q.2 n.251:

“Quaecumque differentia individualis (vel gradus) additur quiditati, non est nata esse pars quiditatis”

En efecto, en la *Ordinatio* I d 17 n.214 Escoto abandona esta teoría. Dice el *Doctor Sutil*:

“Quia ‘quid’ abstrahit ab omni condicione individuali, ita a magis sicut ab haecceitate (VIII Metaphysicae: ‘ut numeri’). ‘Magis’ est condijo

⁴⁹ El asunto es complejo. El paso de la explicación dada en las *Quaestiones* del *principio individuante* como una *forma individual* a la explicación planteada en la *Ordinatio* del *principio individuante* como la *ultima realitas formae* es interesante. Escoto considera que existen diferentes grados de perfección dentro de una misma *forma*. De ahí que es posible la existencia de una pluralidad de realidades formales dentro de una misma cosa. Como cuando se admite que dentro de un hombre puede haber esta pluralidad de formalidades, la *animalidad* y la *racionalidad*, por ejemplo. Entonces, cuando un *individuo* obtiene este estatuto ontológico ya adquiere la última realidad después del cual nada más puede dividirse.

individualis, non signata sicut ‘haec’, sed vaga, quia potest esse ídem gradus licet non ídem ‘hoc’. Sed non e converso: non enim potest esse hoc individuum nisi sit huius gradus”.

Del análisis propuesto por Shibuya se comprende entonces tres cosas. En primer lugar que las *Quaestiones super Metaphysicorum* representan una postura no completa o inmadura frente a la postura desarrollada en la *Ordinatio*. En segundo lugar, una muestra clara de esta postura madura es que en las *Quaestiones* Escoto no desarrolla la teoría de la distinción formal, aspecto que sí lo desarrolla en la *Ordinatio*. Finalmente, en tercer lugar, en la *Ordinatio* no se encuentra ya ninguna referencia a la *teoría de grados*.

La Escolástica medieval fue el período en donde las principales *teorías de la individuación* fueron planteadas, pues el problema ya alcanzó la madurez necesaria. Ello se debió al cambio de mentalidad producida con la paulatina entrada de la obra completa de Aristóteles más una renovada perspectiva de la creación cristiana. El asunto en torno al individuo empezó a gozar de autonomía científica y técnica y los tratados cada vez fueron de mayor especialización. Como también lo afirma Jorge Gracia,

“asimismo, conocer la individualidad es ser capaz de determinar las causas y principios responsables de esa. La determinación de las causas y principios de la individualidad es, de hecho, lo que se denomina usualmente como “el problema de la individuación”. ¿Qué es, por ejemplo, lo que explica para la individualidad de Sócrates, o de esta carpeta, o el color de cabello de Sócrates (para aquellos quienes aceptan la individualidad de cualidades tales como el color del cabello)? Esto es lo que muchos escolásticos entendieron como el asunto central concerniente a la individuación, dado que muchos de ellos se han visto influenciados por la concepción aristotélica de ciencia” (Gracia 1994:1)⁵⁰

⁵⁰ “Likewise, to know individuality is to be able to determine the causes and principles that are responsible for it. The determination of the causes and principles of individuality is in fact what is usually called “the problem of individuation”. What is it, for example, that accounts for the individuality of Socrates, or this chair, or the color of Socrates’ hair (for those who accept the individuality of qualities such as hair color)? This is what most scholastic authors understood as the central issue concerning individuation, since most of them had been exposed to and influenced by the Aristotelian conception of science”(Gracia 1994: 1). *La traducción es nuestra*.

El uso de los conceptos y la terminología tendrán un nuevo significado; por ejemplo, los de *causa* y *principio*, tendrán ya un uso más técnico e independientemente especializado; mientras que *causa* será identificada con las causas aristotélicas; en cambio, *principio* tendrá mayor amplitud en su uso, pues en la comprensión de los principios se incluyen las causas físicas como también las causas metafísicas, las nociones como esencia, existencia, las nociones lógicas y los principios de identidad y no contradicción. En efecto, por razón de esta flexibilidad, los escolásticos prefirieron usar el concepto *principium*. Y precisamente el uso de *principium* permitió un amplio espectro de interpretaciones en torno a la *individuación*. Este término empezó a usarse técnicamente a partir del siglo XIII que es el siglo de la total consolidación del problema y en donde se construirán los tratados de solución respectivos (Gracia 1994: 2-3).

Dos grandes especialistas actuales en nuestro tema de investigación han planteado sus respectivas estructuras interpretativas en base a un profundo y extenso estudio de los autores más importantes de la escolástica y sobre la base de estas interpretaciones nosotros planteamos nuestra interpretación de la individuación escotista. Jorge Gracia con dos de sus principales obras como son el libro *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media* y el libro *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, propone un completo aparato conceptual, metodológico, interpretativo y teórico sobre el problema. Según Gracia, existen básicamente dos interrogantes al respecto:

1. “¿qué quiere decir que una cosa es individual?”
2. “¿qué rasgos están incluidos en un ser individual?”

El profesor Gracia desarrolla su propuesta a través de una serie de temas: la intensión de la individualidad (la indivisibilidad, la distinción, la división de la especie, la identidad, la impredicabilidad y la no-instanciabilidad), la extensión de la individualidad, el estatus ontológico de la individualidad, el principio de individuación (teorías de la individuación: teoría del haz sobre la individuación, teoría de la individuación por accidentes, teorías de la individuación por la esencia, teorías de la individuación por la existencia, teoría de la individuación *sui generis*), discernibilidad de los individuos, función de nombres propios y deícticos.

Por otro lado, el profesor Peter King ha desarrollado su esquema interpretativo en torno a la individuación en un extenso artículo titulado “The Problem of Individuation in the Middle Ages” en donde dedica el capítulo primero titulado **Sameness and Difference** al desarrollo de su esquema conceptual, metodológico y teórico con el que analiza las principales teorías de la individuación.

Según él:

“Una especie está subordinada a un género dado si su naturaleza contiene la forma genérica, que es combinada con un factor individuante (en este caso un principio formal conocido simplemente como la diferencia) en las especies. Dos especies pertenecen a la misma clase si cada una tiene la naturaleza genérica en cuestión, y las especies pertenecientes a los géneros distintos no subordinados difieren en virtud de la posesión de las diferentes formas genéricas. Asimismo, un individuo tal como Sócrates es humano en virtud de poseer una cierta clase de forma, especialmente *humanidad*, como parte de su naturaleza, que es combinada con un factor diferenciador en Sócrates. Los dos individuos Sócrates y Platón pertenecen a la misma especie dado que cada uno tiene la forma específica de *humanidad*, y Sócrates difiere de Brunellus el Asno porque cada uno tiene una forma específica diferente (*humanidad* y *asnosidad*)” (King 2000: 2)⁵¹

De modo similar a Jorge Gracia, Peter King parte de un conjunto de cinco preguntas que son la columna vertebral de su estudio:

1. What makes something the thing it is?
2. What makes something the kind of thing it is?
3. What makes something the same as others of the same kind?
4. What makes something from others of the same kind?
5. What makes something different from others of different kind?)

⁵¹ A species is subordinate to a given genus if its nature contains the generic form, which is combined with a differentiating factor (in this case a formal principle known simply as the differentia) in the species. Two species belong to the same kind if each has the generic nature in question, and the species belonging to distinct nonsubordinate genera differ in virtue of possessing different generic forms. Likewise, an individual such as Socrates is human in virtue of possessing a certain form, namely humanity, as part of his nature, which is combined with a differentiating factor in Socrates. The two individuals Socrates and Plato belong to the same species since each has the specific form of humanity, and Socrates differs from Brunellus the Ass because each has a different specific form (humanity and asinity)” (King 2000: 2). *La traducción es mía.*

Inmediatamente propone su interpretación en torno a las diversas teorías de la individuación en la escolástica: la individuación accidental, la individuación substancial, la individuación no categorial y la individuación primitiva.

Analizaremos en nuestro primer capítulo los conceptos *principium*, *individuum* e *individuación* con el objetivo de comprenderlos en su contexto y en su complejidad filosófica, debido a que una comprensión de estos conceptos nos proveerá de las herramientas interpretativas que demanda la explicación de la teoría escotista. En seguida, en el segundo capítulo analizaremos los principales fundamentos filosóficos de Duns Escoto, allí nos ocuparemos de sus principales tesis filosóficas y cómo de estas se encuentra el hilo conductor hacia su teoría de la individuación otorgando mucho énfasis en la teoría de la *naturaleza común* y del *principio individuante*. Finalmente en el tercer capítulo se analizará propiamente la teoría escotista de la individuación brindando un especial énfasis en el análisis de las *esencias singulares* y la *teoría de las distinciones*, debido a que la originalidad escotista se encuentra en este medular punto.

CAPÍTULO I: LOS TÉRMINOS “PRINCIPIUM” E “INDIVIDUUM”.

SIGNIFICADO Y CONSIDERACIONES.

Todo inicio de trabajo filosófico requiere de dos cosas básicas y puntuales: en primer lugar, rigurosidad y claridad en la comprensión de los términos y conceptos, y, en segundo lugar, sistematicidad de los mismos en un texto redactado que dé cuenta de la postura que adopta el autor frente a una interrogante dada. Teniendo en cuenta el primer punto mencionado, considero que esta investigación debe partir del examen de los principales términos y conceptos comprometidos en la comprensión de nuestro tema; es decir, discernir con claridad el significado y el contexto de estas nociones en el uso filosófico que se pretende plantear. Por ejemplo, sabemos que la palabra “*materia*” ha tenido un desarrollo terminológico y filosófico considerable. Remontándonos a sus orígenes, sabemos que el primer uso conceptual del término fue dado por los poetas. Estos relacionaron el significado de *materia* (*hylé*) con *bosque, tierra forestal o leña cortada*⁵²; posteriormente, el término *hylé*

⁵² Puede verse por ejemplo en *Odisea* V, 257[...] De la misma manera que un hábil maestro de hacha da la anchura y largura en el fondo de un barco de carga, hizo Ulises lo mismo y le dio tal medida a su balsa. Construyó luego el puente, adaptándolo a espesas traviesas y remate le dio con un piso de largos tablones. Puso un mástil y en él fijó luego la antena adecuada y, después, para la dirección, fabricó el gobernalle; protegió la almadía con mimbres cruzados que fuesen de las olas reparo, y después la lastró con madera. Y la diosa entre diosas, Calipso, lleve unos lienzos para hacerse las velas, y Ulises las hizo hábilmente; colocó las bolinas y drizas y ató las escotas (...) / (...) ὄσσον τίς τ' ἔδαφος νηὸς τορνώσεται ἀνήρ φορτίδος εὐρείης, εὖ εἰδὼς τεκτοσυνάων, 250 τόσσον ἐπ' εὐρείαν σχεδίην ποιήσατ' Ὀδυσσεύς, ἴκρια δὲ στήσας, ἀραρῶν θαμέσι σταμίνεσσι, ποίει• ἀτὰρ μακρῆσιν ἐπηγκενίδεσσι τελευτά. ἐν δ' ἰστὸν ποίει καὶ ἐπίκριον ἄρμενον αὐτῶ• πρὸς δ' ἄρα πηδάλιον ποιήσατο, ὄφρ' ἰθύνοι. φράξε δέ μιν ρίπεσσι διαμπερὲς οἰσῦϊνησι, κύματος εἴλαρ ἔμεν• πολλὴν δ' ἐπεχεύατο ὕλην. τόφρα δὲ φάρε' ἔνεικε Καλυψώ, διὰ θεάων, ἰστία ποιήσασθαι• ὁ δ' εὖ τεχνήσατο καὶ τὰ ἐν δ' ὑπέρας τε κάλους τε πόδας τ' ἐνέδησεν ἐν αὐτῇ, (...); IX, 234[...] Encendimos el fuego, ofrecimos primicias, tomamos unos quesos, comimos, y allí le aguardamos sentados; y volvió con la grey y un haz grande de leña muy seca para hacerse la cena, y la echó al interior de la gruta con un ruido tan grande que todos nosotros, con miedo, 235 nos lanzamos corriendo hacia adentro, al final de la cueva. Hizo entrar en el amplio cobijo a las gruesas ovejas que quería ordeñar, y dejó a las demás a la puerta, y morruecos y bucos en el elevado recinto. Levantó un gran peñasco que hacía las veces de puerta (...) / (...) ἔνθα δὲ πῦρ κήαντες ἐθύσαμεν ἠδὲ καὶ αὐτοὶ τυρῶν αἰνόμενοι φάγομεν, μένομέν τέ μιν ἔνδον ἤμενοι, εἶος ἐπῆλθε νέμων. φέρε δ' ὄβριμον ἄχθος ὕλης ἀζαλέης, ἵνα οἱ ποτιδόρπιον εἶη. ἔντοσθεν δ' ἄντροιο βαλῶν ὀρυμαγδὸν ἔθηκεν• ἡμεῖς δὲ δείσαντες ἀπεσσύμεθ' ἐς μυχὸν ἄντρου. αὐτὰρ ὁ γ' εἰς εὐρὸν σπέος ἤλασε πίονα μῆλα, πάντα μάλ', ὅσσ' ἤμελγε, τὰ δ' ἄρσενα λεῖπε θύρηφιν, ἀρνεϊούς τε τράγους τε, βαθείης ἔντοθεν αὐλῆς. αὐτὰρ ἔπειτ' ἐπέθηκε θυρεὸν μέγαν ὑπόσ' ἀείρας (...); *Ilíada* VII, 418; XXIII, 50 [...] Luego tú, Agamenón, el señor de los pueblos, en cuanto nazca el alba, haz que traigan la leña y la pongan tal como sirve a un muerto que va a sumergirse en la sombra,

hizo referencia significativa al *metal*⁵³. Luego el término empezó a utilizarse con significado filosófico a partir de las obras de Platón y de Aristóteles. Según el primero, en el amplio uso que brinda al vocablo *materia* (*hylé*), la referiere como “un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza”, tal como lo afirma en el *Timeo* 49^a 6. En cambio, Aristóteles, como afirma el profesor Cencillo, tendrá en cuenta “el doble carácter evolutivo del concepto de materia como substrato de los contrarios y como una de las cuatro causas en la *Física*” (Cencillo 1958: 15).

Sin pretender realizar una historia filosófica del término *materia*, sino que apoyados en este ejemplo de comprender cómo un concepto varía de contextos significativos a partir de su origen, del mismo modo intentaré analizar el origen y los significados de los términos *principium* e *individuum* en esta investigación (especialmente los significados en el período escolástico). La finalidad de este primer capítulo, entonces, será el análisis de estos términos para que una vez discernidos podamos comprender el estatuto filosófico que se aplicó al *individuo* y todo lo que estuvo comprometido en torno al tema de la *individuación*.

1.1.-Significado de los términos “*principium*” e “*individuum*”.

1.1.1.- Significado de “*principium*”.

La palabra *principio* proviene del latín *principium*⁵⁴ que a su vez es una palabra compuesta de *primus* que significa “primero” y de *caput* que significa “cabeza”. Es decir, *principium* hace referencia a la “primera cabeza” o la *causa primera* de algo. Esta palabra proviene, a su vez, del término griego *arché* (ἀρχή), mas no existen testimonios claros de cuándo ni quién tradujo el término del griego al latín. No obstante, esta traducción debió

brumosa. Así el fuego vivaz podrá pronto apartarlo de nuestros ojos y a sus quehaceres irán nuevamente los otros. Dijo así, y escucháronlo todos y lo obedecieron. Preparada en seguida la cena, cenaron los hombres (...) / (...) ἠῶθεν δ' ὄτρυνον ἀναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον ὕλην τ' ἀξέμεναι παρά τε σχεῖν ὅσσ' ἐπιεικῆς νεκρὸν ἔχοντα νέεσθαι ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα, ὄφρ' ἦτοι τοῦτον μὲν ἐπιπλέγη ἀκάματον πῦρ θᾶσσον ἀπ' ὀφθαλμῶν, λαοὶ δ' ἐπὶ ἔργα τράπωνται. ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα τοῦ μάλα μὲν κλύον ἠδὲ πίθοντο. ἐσσυμένως δ' ἄρα δόρπον ἐφοπλίσσαντες ἕκαστοι (...)].

⁵³ FERRATER MORA 1980: 152.

⁵⁴ Substantivo masculino de la segunda declinación: *principium, i*.

considerar el amplio significado que tiene la palabra griega aportando un nuevo matiz en el concepto latino.

Anotemos brevemente que el uso filosófico del griego *arché* (ἀρχή), previo a su latinización, fue atribuido al filósofo presocrático Anaximandro. Este dato nos lo brinda Simplicio quien en su *Física* 24, 13 afirma que:

“De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el *principio*⁵⁵ y elemento de las cosas existentes era el ápeiron [indefinido] o infinito, habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material.”⁵⁶

En efecto, el significado dado por el filósofo presocrático al término se dirige a “ser aquello desde el cual provienen todas las demás cosas” como intento de explicar los fundamentos de la realidad a partir de un solo principio natural.

Platón en su libro el *Fedro* 245c comprende el término *arché* como causa del movimiento⁵⁷, también entiende este como fundamento de la demostración tal como afirma en el *Teeteto* 157b. Aristóteles, por su parte, brinda otros significados al término *arché* (ἀρχή) con mayor amplitud científica. Si indagamos, por ejemplo, el libro I de la *Física* comprobaremos lo que dice el Estagirita:

“en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos” (*Física* I, 184a); es decir, la discusión sobre los principios o el escrutinio de los primeros contrarios (*prima contraria*) desde los cuales se fundamenta las cosas existentes en la realidad es el fundamento de la ciencia y de la filosofía.

⁵⁵ El subrayado es nuestro.

⁵⁶ Cita tomada de KIRK, RAVEN Y SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1987. Vale mencionar que al respecto del término *arché* (ἀρχή) existe un amplio debate por saber si exactamente Anaximandro llamó o no *arché* al principio material o la sustancia originaria. Este debate se basa en cuestiones filológicas de los textos de Simplicio y de Teofrasto.

⁵⁷ “Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Solo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingenito. Porque necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original”. (*Fedro* 245c)

En este mismo sentido, el Libro Δ de la *Metafísica*, el compendio o diccionario de términos utilizados tanto en la *Física* como en la *Metafísica*, discierne los seis principales significados de *principio* que a continuación las mencionaremos.

Encontramos la siguiente lista de significados de *principio* en el Libro Δ, 1, 1012b 32-1013a 19:

1. Principio [αρχή]: como punto de partida del movimiento o principio físico:
“(…) se llama principio, en primer lugar, al punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse; por ejemplo, el principio de longitud y del camino será, por esta parte, éste, y por la contraria, el otro”⁵⁸. (*Met.* V, 1012b 34- 1013a)
2. Principio [αρχή]: como punto de partida para aprender algo o principio de aprendizaje:
“(…) en segundo lugar se llama también principio el punto desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo; por ejemplo, la instrucción no debe a veces principiarse desde lo primero y desde el principio de la cosa, sino desde donde con más facilidad puede aprender el discípulo.” (*Met.* 1013a- 1013a 4)⁵⁹
3. Principio [αρχή]: como punto de partida efectivo de una producción o principio productivo:
(…) “en tercer lugar, se llama principio aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse; por ejemplo de una nave, la quilla, y de una casa, los cimientos, y de los animales, unos consideran el corazón, otros el cerebro, y otros cualquiera otra parte semejante.” (*Met.* 1013a 4 - 1013a 6)⁶⁰
4. Principio [αρχή]: como causa externa de un proceso o de un movimiento o principio externo:

⁵⁸ “Principium dicitur aliud quidem unde aliquid rei primo movebitur, ut longitudinis et viae hinc quidem principium ipsum, e converso vero diversum”

⁵⁹ “Et aliud unde optime fiet unumquodque, ut doctrinae. Nam non a primo et rei principio inchoandum est aliquando, sed unde opportunius discat.”

⁶⁰ “Aliud unde primun generatur inexistente, ut navis sedile et domus fundamentum, et animalium allí cor, alii cerebrum, alii quodcumque tale suscipiunt”

(...) “en cuarto lugar, aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse y desde donde principian naturalmente el movimiento y el cambio; por ejemplo, el hijo, desde el padre y la madre, y al lucha, desde la injuria.” (*Met.* 1013a 6 - 1013a 9)⁶¹

5. Principio [*αρχή*]: como aquello que en su decisión determina movimiento o cambios:

(...) “en quinto lugar, aquellos según cuyo designio se mueven las cosas que se mueven y cambian las que cambian, como en los Estados los magistrados, las potestades, los reinos y las tiranías se llaman principios, y las artes, y, de estas, sobre todo las arquitectónicas”. (*Met.* 1013a 10-1013a 14)⁶²

6. Principio [*αρχή*]: como aquello de lo cual parte el proceso de conocimiento de algo:

“además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa; por ejemplo, de las demostraciones, las premisas. Y de otros tantos modos se dicen también la causas; pues todas las causas son principios” (*Met.* 1013a 10- 1013a 18)⁶³

Podemos aglutinar esta lista en tres ámbitos. El primero toma en cuenta *principio* como aquello desde el cual *algo es*; el segundo, como aquello desde el cual *algo llega a ser*, y el tercero como aquello desde el cual *algo es conocido*. De modo que de todas las definiciones de Aristóteles, como sostiene Silvia Magnavacca, *todo principio* “es el punto de partida ya del ser, ya del devenir, ya del conocer” (Magnavacca 2005: 556).

Por consiguiente debemos deducir que todo *principio* no es una *cosa* (porque si lo fuera, necesitaríamos postular otro que dé razón de él perdiendo su estatus de ser *causa*, lo cual es absurdo), sino es un *postulado teórico* desde el cual podemos explicar la generación o la constitución de *algo*. Asimismo, todo principio es una realidad presente en las cosas, porque es parte constitutiva de estas y sin el cual sería imposible su constitución y su explicación.

⁶¹ “Aliud autem unde fit primum non inexistente, et unde primum motus natus est initiare et permutatio, ut puer ex patre et matre et bellum ex convitio”

⁶² “Aliud secundum cuius voluntatem moventur mobilia et mutantur mutabilia, ut civitatum principatus, et potestates, et imperia et tyrannides. Principia dicuntur et artes, et architectonicae maxime.”

⁶³ “Amplius unde cognoscibilis res primum, et id principium rei dicitur, ut demonstrationum suppositiones. Toties autem et causae dicuntur. Omne enim causae principia...”

El desarrollo teórico dado en la Escolástica complejizó el significado desde la perspectiva aristotélica. Silvia Magnavacca, sostiene que el concepto de *principium* heredado de Aristóteles fue clasificado en la filosofía escolástica según el modo en que fueron definidos, empleados y clasificados. A saber, como *principios lógicos*, *principios ontológicos* y *principios físicos*.

En cuanto a los *principios lógicos*, los escolásticos los entendieron como *principia cognoscendi* (principios del conocimiento), debido a que son indispensables para el conocimiento de las cosas, pues formaban parte de este proceso y eran intrínsecos a los sujetos cognoscentes, no a los objetos. A su vez estos se subdividían en dos grupos:

- a) Los *principia communes* (principios comunes) o los primeros principios evidentes (*maximae propositiones*) cuya demostración no es necesaria, como por ejemplo el principio de Identidad o el principio de No Contradicción;
- b) Los *principia propria* (principios propios) como aquellos principios pertenecientes a un objeto determinado de una ciencia determinada como los principios de la física o de las matemáticas.

En cambio, los *principios ontológicos* fueron interpretados como los *principia metaphysica* (principios metafísicos) cuya subdivisión en dos subgrupos fue la siguiente:

- a) Los *principia extrinseca* (principios ontológicos extrínsecos) aquellos que extrínsecamente eran añadidos a la realidad de una cosa como la causa final o la causa eficiente.
- b) Los *principia intrinseca* (principios ontológicos intrínsecos) que, como afirma la profesora Magnavacca, “por excelencia son los elementos que componen el ente, tales como la causa, material y la formas sustancial, el acto y la potencia” (Magnavacca 2005: 556).

Finalmente, los *principios físicos* fueron tomados en cuenta como los *principia motus* (principios del movimiento, desde el punto de vista estrictamente aristotélico). A su vez, se subdividían en dos subgrupos:

- a) Los *principia generationis* (los principios de la generación) aquellos responsables de la producción de las cosas.
- b) Los *principia operationis* (los principios de la operación) relacionados más a las operaciones del *ente* tal como afirma Magnavacca: “son los principios del actuar” (Magnavacca 2005:556) y en estos, a su vez, se distinguían en:
 1. Los *principia operationis quod* o principios que indican al agente responsable de las acciones, por ejemplo Sócrates agente de alguna acción.
 2. Los *principia operationis quo* o principios que indican aquello por el cual el agente puede actuar como cuando se trata de “una facultad de la que emana inmediatamente la acción, por ejemplo el intelecto de Pedro” (Magnavacca 2005: 556),

Como se aprecia, la estructura teórica en torno a este concepto obtuvo en la Escolástica un grado de tecnificación y sofisticación en base a las ideas heredadas de Aristoteles y, además, contribuyó en el desarrollo de las principales teorías de la individuación. Por nuestra parte, vamos a entender por *principio* a aquel cuya clasificación se circunscribe en los *principios ontológicos* y de este en la especificidad de ser un *principio ontológico extrínseco* (*principio ontológico* → *principia extrinseca*) como causa en la constitución de un *individuo*. Al tratarse de la *contracción* de una entidad concreta, este *principio* participa de la clasificación de los *principia generationis* debido a que contribuye en la generación –o más estrictamente, en la *concreción* de las entidades individuales.

1.1.2.- Significado de “individuum”.

El término “individuo” proviene del latín *individuum* que es una palabra compuesta de “*in*” (no) y de “*dividuum*” (dividido), es decir, aquello que no es dividido. Proviene a su vez del griego *atomon* (ἄτομον), que significa “aquello que no es dividido o aquello que no es cortado”. Así, algo que no es dividido es similar a *indiviso* e *indivisible*. Según Rudolph Eucken,⁶⁴ el primero en usar los términos *individuus* y *dividuus* fue Cicerón, pero nunca los

⁶⁴EUCKEN, Rudolph. *Geschichte der Philosophischen Terminologie*. 1879, reimpresso en 1960.

usó de manera filosófica⁶⁵. Al igual, Séneca utilizó estos términos, pero nunca filosofó con ellos⁶⁶ o en torno a ellos.

El término *individuum* es complejo en significados y modos de entender como el de *principium*. No es fácil comprender este concepto, pues también frente a la variabilidad del término *principio*, el de *individuo* debe tratarse con mucho cuidado, sobre todo teniendo en cuenta que en nuestros días este vocablo es utilizado por una variedad de disciplinas científicas. En este sentido, vamos a seguir el significado filosófico y diferenciar bien entre *individuo*, *individual* e *individuación*.

En este último sentido, el profesor Gallus Manser afirma lo siguiente:

“El concepto de “individuo” es mucho más limitado que el de “individual”. Mientras que este último abarca las diez categorías y todo lo que estas comprenden, solo hay individuos en la primera categoría, la de substancia. Pues todas las cosas, sean estas concretas o abstractas, al ser consideradas como tales son individuales (una cosa, una especie, etc.), pero estrictamente alguna cosa individual es *individuum*. [Pues] el individuo requiere más, tiene que ser una substancia individual completa, que no necesite de otra substancia parcial para formar un todo” (Manser 1947: 615-616)

Frente a esta especificidad del concepto *individuo*, nuevamente debemos partir de la filosofía de Aristóteles. El Filósofo al momento de explicar el estatuto de los individuos tiene siempre en cuenta el esquema ontológico que proviene del *género* y concluye en la *substancia compuesta*. Infirió, entonces, que toda *especie* por el mismo hecho de ser el resultado de la división del *género* es *individuo*; porque ya no puede ser dividida en otra *especie* semejante. Por ejemplo, en la *Metafísica*, V, 10, 1018 b 5 dice:

“Otras por la especie se llaman las cosas que, siendo del mismo género, no están subordinadas entre sí, y las que, estando en el mismo género, tienen diferencia, y las que tienen contrariedad en la substancia. Y los contrarios son entre sí otros por la especie, o todos, o los que se llaman contrarios primordialmente, y aquellas cosas cuyos enunciados son otros en la última especie del género (por ejemplo, hombre y caballo son invisibles por el

⁶⁵ Eucken 1960: 52.

⁶⁶ Anota Ferrater Mora: “En *De Providentia*, 5, Séneca define los individuos como entidades en las cuales nada puede separarse sin dejar de ser tales: *quaedam separari o quibusdam non possunt, coharente, individuae sunt*. El sentido de individuo es aquí el de cualquier entidad indivisa e indivisible. El individuo no es necesariamente un ser singular y aislado, diferente de los demás, esto es, un ser que existe una sola vez” (Ferrater Mora 1980: 1667)

genero, pero sus enunciados son otros), y las cosas que, estando en la misma substancia, tienen diferencia. Y son idénticas por la especie las cosas que dicen de modo opuesto a estas”

Asimismo, sostiene en los *Analíticos Posteriores*, II, 13, 96 b 15 lo siguiente:

“Así, pues, si no se da en ninguna otra cosa más que en las tríadas concretas, eso será el ser para la tríada (puesto que hay que admitir también esto, a saber, que la entidad de cada cosa en concreto es esa clase de predicación última aplicada a los individuos); por consiguiente, también en cualquiera otra de las cosas que se demuestran así, será de manera semejante al ser para ella. Cuando uno trata de algo global, conviene dividir el género en las primeras cosas indivisibles en especie (...)”

Por tanto, toda *especie* con respecto a su *género* es *individual*, ya que no puede subdividirse en otras *especies* semejantes. Pero con respecto a los miembros que componen dicha *especie*, esta sigue siendo *universal*, lo cual demuestra que los verdaderos *individuos* son aquellos que conforman la *especie* dividiéndola o multiplicándola, pero que a su vez estas *entidades individuales* no pueden ser divididas en otros semejantes, pues perderían el estatuto de *individuum*. De allí que todo *individuo* divide a su *especie*, pero no se divide él mismo en otro, lo cual demuestra que es *distinto* con respecto a los otros de su misma *especie*.

Por su parte, Porfirio en la *Isagogé* nos dice que:

“individuo se dice de un único individuo particular. Individuo se dice de Sócrates, de esto blanco y del hijo de Sofronisco que aquí viene, si es que Sócrates fuese el único hijo suyo” (*Isag.* III, 9).

Es decir, un *individuo* es aquella entidad no divisible y que posee atributos predicables de ella misma⁶⁷.

Esta misma definición de *individuo* pasará luego a ser comentada en dos ocasiones por Boecio y, como es de esperar, el filósofo romano dará una nueva interpretación y definición en torno a aquel.

Según Boecio⁶⁸ se puede entender por *individuum* lo siguiente:

⁶⁷Recuérdese que en esta investigación se reserva un acápite propio para el desarrollo del individuo y la individuación según Porfirio. Véase más adelante.

⁶⁸Al igual que con Aristóteles y Porfirio, para Boecio también está reservado un acápite propio en donde se desarrolla toda su teoría del individuo y de la individuación. Véase más adelante.

“Individuo se dice de varios modos. Se dice de aquello que no se puede dividir por nada, como la unidad o la mente; se dice de lo que no se puede dividir por su solidez, como el diamante; y se dice de lo que no se puede predicar de otras cosas semejantes, como Sócrates” (*Ad Isagogé.*, II).⁶⁹

Es decir, existen principalmente tres modos de entenderlo a partir de tres aspectos definidos:

1. Desde el aspecto según la generalidad del concepto: “aquello de lo que no se puede dividir por nada”.
2. Desde el aspecto según la realidad física del término: “se dice de lo que no se puede dividir por su solidez, como el diamante”.
3. Desde el aspecto perteneciente a la lógica: “y se dice de lo que no se puede predicar de otras cosas semejantes, como Sócrates”.

En suma, vamos a comprender por *individuo* como aquella entidad *divisible* en el sentido en que es capaz de dividir y multiplicar una *especie* y como aquella entidad *distinta* por la razón de que todos los individuos que componen una especie son *distintas* entre sí. Finalmente, si todo conocimiento es de lo *universal*, es evidente que el *individuo* es *impredicable* en sí mismo, pero es necesaria su existencia y presencia para que pueda producirse todo conocimiento natural.

1.2.-El estatuto filosófico del individuo en la Escolástica.

En vista a la amplitud de nuestro tema, no desarrollaremos una comprensión amplia y detallada del *individuo* en la Escolástica. Sin embargo, creemos que es válido abordar la aproximación tomista del *individuo*, ya que ante la variedad de teoría sobre la individuación hubo un asidero común en la consideración de toda entidad singular.

La respuesta de Tomás de Aquino a la pregunta *¿qué es un individuo?* es expuesta en la *Summa Theologica* I q.29 a.4 sol. Allí dice el Doctor Angélico lo siguiente:

“Individuum est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum”

⁶⁹ “Individuum pluritas dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividit nequit, ut adamas; dicitur individuum cuius praedicatio ni reliqua simila non convenit, ut Socrates”.

De aquí do expresiones son fundamentales para ser analizadas.

1. Individuo: *in se indistinctum*.
2. Individuo: *ab aliis vero distinctum*.

En cuanto al primero, es obvio que todo *individuo* es *indistinto* consigo mismo, puesto que representa la unidad máxima sin diferencia: *él es idéntico a sí mismo*. En cambio, en cuanto al segundo, como afirma Paul Faintanin, “*ab aliis vero distinctum*, da por supuesto que ese, además de ser idéntico a sí mismo, es efectivamente, distinto de los demás porque tiene unidad numérica” (Faitanin 2001: 11). Por tanto, dos aspectos son destacados en esta definición: la *identidad consigo mismo* y la *distinción con respecto a los otros* de su misma especie (dimensión sustancial) y con respecto a otras especies (dimensión accidental).

En efecto, dos criterios sobre la constitución de cualquier *individuo* se exigieron en la Escolástica:

1. En primer lugar, está el criterio de *incomunicabilidad* que va de la mano con la dimensión de identidad consigo mismo (*in se indistinctum*). Este criterio asegura que todo individuo mantiene su condición de ser él mismo y no se confunda con otros, como afirma Faintanin: “de ello resulta que la razón por la que algo es idéntico a sí mismo está en la incomunicabilidad de lo que le pertenece como suyo; y en eso se fundamenta también la razón de que los individuos se distinguen entre sí” (Faitanin 2001: 13). Esta *incomunicabilidad* se debe al hecho de que debe existir algún principio o *ratio individui* o principio individuante.
2. En segundo lugar está la *distinción con respecto a los demás*. Esto exige que todo individuo sea *distinto con respecto a los demás de su misma especie*. Lo cual es casi como una consecuencia de lo que se acaba de afirmar en el primer punto.

En efecto, una simple definición de *individuo* como algo *no-divisible* no basta para comprender aquello que Aristóteles también consideraba como *substancia primera*. Una definición que al menos contenga los criterios antes mencionados nos otorga mayores luces en la especulación en torno a su estatuto ontológico. Ya que si se acepta la *incomunicabilidad* y la *distinción* como intrínseco de cada uno de ellos, debe comprenderse también que estos criterios obedecen a un principio metafísico con mayor profundidad y complejidad cuyo

mayor efecto es el de otorgar la máxima concreción a cada individuo, vale decir, hace referencia a las entidades con la máxima unidad ontológica. De allí que el profesor Jorge Gracia menciona cinco características que debe poseer todo aquello que es considerado como tal. Afirma Gracia:

“(a) pierden su carácter fundamental sin ser divididas en partes, (b) son distintas de las demás entidades, aun de aquella que son de la misma clase específica, (c) pertenecen a un grupo, tipo o clase que tiene o puede tener varios miembros, (d) continúan siendo sí mismas a través de cierto tiempo y diversos cambios, y (e) no son predicados de otras cosas” (Gracia 1987: 19)⁷⁰.

Entonces, preguntarnos qué es un *individuo* no basta para comprender su realidad, sino que es necesario preguntarnos ¿por qué es un individuo? o mejor, ¿a qué principio obedece el hecho de que es este *individuo*? Gran parte de la respuesta a estas interrogantes serán desarrolladas a lo largo de esta investigación. Pero ahora mencionemos a qué se refiere cuando mencionamos el término *individuación*.

1.3.-La individuación.

Una vez examinado, en primer lugar, los significados y usos filosóficos que se aplican tanto a los términos *principium* como *individuum* y, en segundo lugar, habiendo echado un vistazo a la aproximación sobre el *individuo* en la Escolástica, es importante realizar un último examen en torno a la *individuación* que hace referencia a un proceso, operación, acción o movimiento o, como afirma Jorge Gracia, nos referimos “al proceso donde algo universal, el hombre digamos, deviene individual, un hombre” (Gracia 1987: 23) frente al sustantivo *individuum* que refiere a algo ya acabado o constituido. En efecto, hablar de individuación es analizar qué principios están comprometidos para que *algo* que es *común* se constituya en un *individuo* y que nuestra mente sea capaz de reconocerlo como tal.

La individuación es un proceso ontológico cuya finalidad es la constitución, la instanciación o la *contracción* de cierta entidad considerada como *universal* en una *entidad concreta* con la mayor unidad posible, que ocupa un espacio y está en un determinado tiempo.

⁷⁰ Jorge Gracia plantea 6 temas básicos en torno al problema de la individuación. Según el profesor, se trata de los siguientes puntos: 1.- Intensión de la Individualidad; 2.- Extensión de la individualidad (siendo estos dos puntos los relacionados directos con la Lógica); 3.- El estatus ontológico de la individualidad, 4.- El principio de individuación (siendo estos dos puntos relacionados directos con la Metafísica); 5.- La discernibilidad del individuo (relacionado con la epistemología) y 6.- Los nombres propios y términos deícticos (relacionado con la Lingüística).

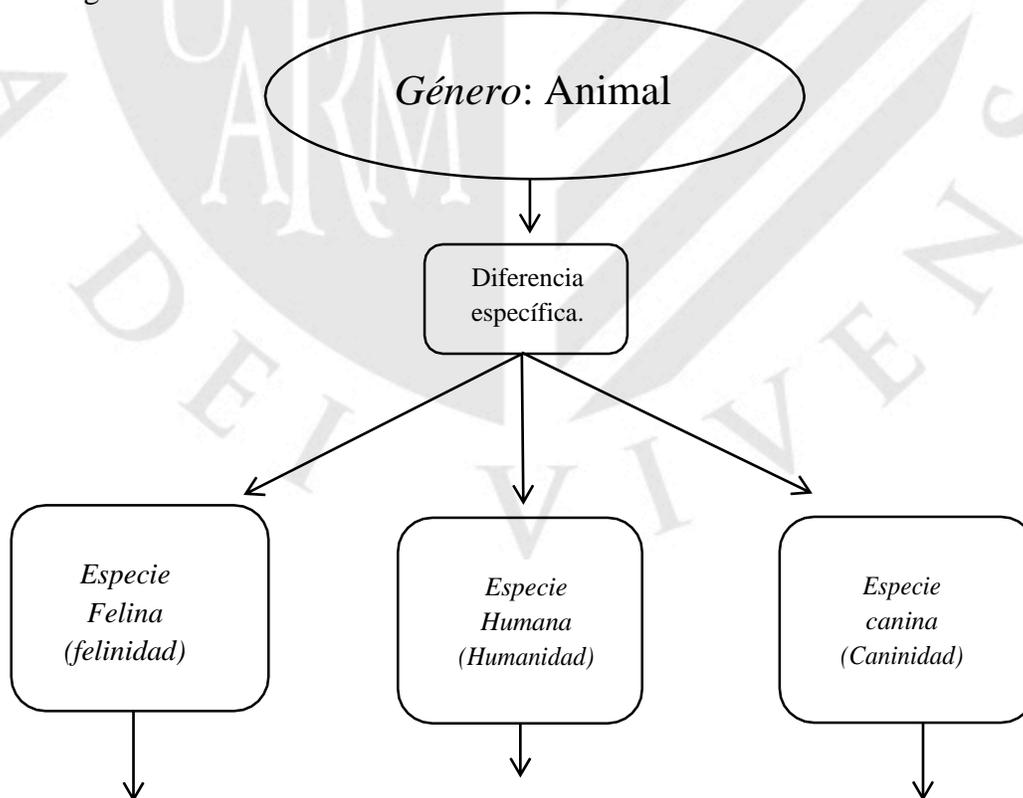
Las razones o *principios* que hacen posible esta *individuación* es el núcleo del debate de nuestro trabajo. Mientras que unos apelan a un conjunto de causas accidentales, otros afirman que estos principios deben poseer un carácter substancial; en cambio, otros consideran que este problema ni siquiera debe ser pensado, porque es un pseudo-problema en concordancia con el falso problema que constituye preguntarse por la realidad de los universales, por ejemplo.

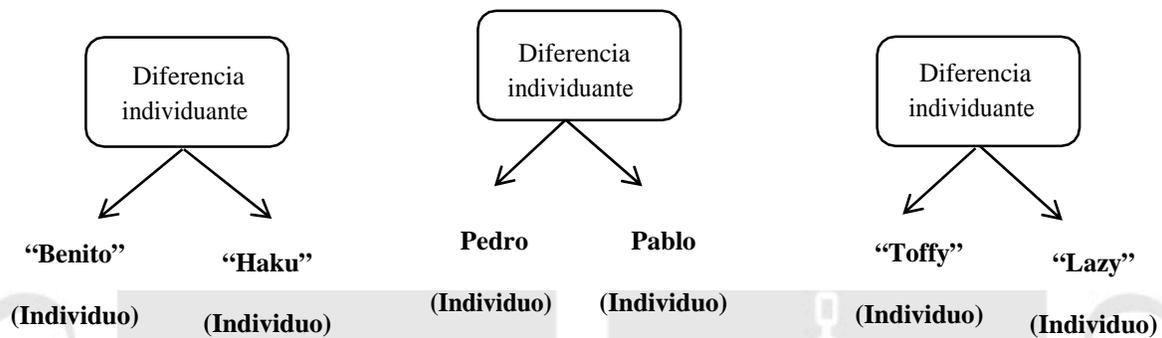
Definitivamente, si intentamos graficar este proceso, tendríamos que proponer un esquema básico y general en donde se muestre el “proceso de la individuación”. Este esquema básico debe tener en cuenta la secuencia ontológica siguiente:

genero→especie→individuo

En el siguiente esquema, por ejemplo, intentamos proponer una gráfica de cómo se individualizan las sustancias y cuál es el recorrido ontológico que sigue este proceso. Es un esquema “básico y general”, ya que todas las teorías sobre la individuación comparten este esquema, pero que en las explicaciones difieren notablemente.

Veamos el gráfico:





En el gráfico propuesto, se aprecia que todo *género* se contrató por acción de una *diferencia específica* individualizando a este *género* en una *especie*, como por ejemplo la *especie humana* (la *especie humana* es individual y a su vez es *distinta* con respecto a la *especie canina* y a la *especie felina*, y sucesivamente). Si bien se considera a una *especie* individual, sin embargo, no lo es en sentido pleno, ya que una *diferencia individuante* es añadida a esta para producir o contractuar un conjunto de *individuos* dentro de esta especie produciéndose la multiplicación. Estos *individuos* gozan plenamente de la mayor unidad ontológica y de ellos se puede decir que son *indivisibles*, son *incomunicables* y son *distintos*. No obstante vale mencionar que la división que afecta a una *especie* es una *división subjetiva* en el sentido en que de ella se desprenden otras entidades *distintas* e *independientes*. En cambio a los *individuos* no les afecta la *división subjetiva*, porque ya poseen la máxima concreción, sin embargo puede afectarle la *división integral* en el sentido de que un *individuo* dado (Pedro, “Benito” o “Lazy”) puede accidentalmente perder alguna parte suya, pero esto no desmerece ni le resta la máxima unidad que le corresponde en tanto *individuo*.

Asimismo, según el profesor Jorge Gracia la *individuación* de una substancia nos permite clasificar al conjunto de rasgos comunes que comparten todas las entidades individualizadas. Según Gracia:

1. El primer rasgo gira en torno a la *indivisibilidad* (tal como venimos recalándolo frecuentemente). Todo *individuo* (*in-dividuum*) es aquello que no puede ser dividido en más partes y, como afirma Gracia, “quienes sostienen esta posición, encuentran soporte en la etimología estricta del termino individualidad, la cual sugiere que la intensión de la individualidad tiene que darse por indivisibilidad” (Gracia 1987: 28). No obstante, para los medievales la indivisibilidad “es aquel rasgo que los previene

de ser divididos en individuos pertenecientes a la misma especie o clase que los individuos en cuestión” (Gracia 1987: 28).

2. En segundo lugar, se toma en cuenta el rasgo de la **distinción**. Según este, cada individuo es distinto con respecto a otro que pertenezca o no a su especie.
3. En tercer lugar, el rasgo de la **división** toma en cuenta la capacidad de los individuos en dividir a su especie generando la multiplicación y la pluralidad.
4. El cuarto rasgo es el de la **identidad** que considera la capacidad del individuo en permanecer en sí mismo a pesar del cambio que pueda padecer.
5. Finalmente, tenemos el rasgo de la **impredicabilidad** que, como sostiene Jorge Gracia: “individuo es aquel que no puede ser predicado” (Gracia 1987: 38) debido a que solo el universal tiene como característica principal el ser predicable de muchos.

Finalmente, cabe mencionar que en torno al *individuo* y su *individuación* son tres las posturas que a lo largo de la historia de la filosofía han intentado dilucidar aproximaciones y respuestas al problema que se planteó desde el inicio (¿a qué principio obedece la realidad de un individuo?). Según la consideración que se plantea se consideran tres aproximaciones:

1. “todo lo que existe es individuo”⁷¹ (Gracia 1987:41-42).
2. “nada que existe es individuo”⁷² (Gracia 1987:41-42).
3. “algunas cosas que existen son individuos y alguna no lo son” (Gracia 1987:41-42).

La primer consideración –“todo lo que existe es individuo”- es típicamente una aproximación nominalista que considera que las cosas individuales son las únicas existentes en la realidad (e incluso plantearnos algún problema en torno a la individuación resulta ser falso o un pseudo-problema). En cambio, la segunda consideración–“nada que existe es individuo”- en conjunto con la tercera -“algunas cosas que existen son individuos y algunas no lo son”- tienen raíces del realismo tanto en sus versiones moderada y radical.

En suma, no es posible hablar de *individuación* si no se analiza el concepto de *individuo* como parte nuclear de este proceso y se toma en cuenta de allí el complejo desarrollo teórico que tuvo en la Escolástica hasta su máxima sistematización. A su vez no es posible hablar de

⁷¹ De tendencia más aristotélica.

⁷² De tendencia más platónica.

individuación si no se comprende que este es un *proceso* efectuado por un *principio* cuya razón principal es la de *contractuar* hasta su máxima unidad a toda entidad en el mundo.

CAPÍTULO II: LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE JUAN DUNS ESCOTO.

El problema de la individuación alcanzó en la perspectiva de Duns Escoto la madurez plena con independencia técnica y teórica, no en vano afirma Gallus Manser que “[Escoto] consagró siete cuestiones solamente a la crítica de opiniones erróneas sobre el principio de individuación” (Manser 1947: 597) para luego proponer la suya. Además, cabe resaltar que la *haecceitas* es una propuesta muy original sin antecedentes. Esto conlleva a afirmar que la teoría escotista no es un asunto sencillo de comprender. Es imprescindible analizar la estructura de su propuesta metafísica y la relación que existe entre la ontología que propone y la teoría de la individuación. Por tanto, en este segundo capítulo analizaremos el contexto filosófico de Escoto, a continuación estudiaremos la influencia de Enrique de Gante en el pensamiento escotista, sobre todo en un tema muy puntual como es el de la univocidad del ser. Seguidamente, es importante desarrollar la comprensión escotista de la metafísica y cómo el pensamiento aviceniano ha contribuido en la constitución escotista de la metafísica. Finalmente, desarrollamos la ontología con el énfasis dado en la materia y la forma como constituyente de las substancias.

2.1.-Principales aspectos de la Filosofía Escotista.

2.1.1.- Contexto de la síntesis escotista.

Juan Duns Escoto⁷³ probablemente nació el año 1265 ó el año 1266, murió el 8 de noviembre de 1308 en la actual ciudad alemana de Colonia después de haber “enseñando anteriormente en las universidades de Oxford, Cambridge y París” como afirma Antonio Merino (Merino 2007: XI)⁷⁴. Su docencia estuvo marcada por la controversia cuando tomó postura a favor del papa Bonifacio VIII en el conflicto que sostuvo este contra el Rey de Francia a partir del cual Escoto fue exiliado de París para luego regresar con el favor de Felipe el Hermoso a fines de 1304.

Enseñó en la Universidad de París durante el período académico de 1306-1307 obteniendo fama y siendo reconocido como el *Doctor Subtilis*. Fue trasladado a Colonia, Alemania, el año 1308, con el encargo de ser *lector principal* en el recientemente fundado Colegio Franciscano de Colonia. Lamentablemente, en noviembre de ese año, dejó de existir. La muerte le sorprendió en la madurez de su producción filosófica impidiéndole completar toda su obra filosófica, aunque “de todas formas sí podemos descubrir en él una doctrina bien articulada y fundamentada en principios claros y consecuentes” (Merino 2007: XII).

El contexto filosófico e histórico de Duns Escoto se caracterizó por ser un momento de convergencia cultural fulgurante y a su vez por ser un momento bisagra en la historia de la filosofía. El surgimiento de las universidades⁷⁵ constituyó un hecho crucial no solo para el

⁷³ Sobre la vida y obras del Doctor Sutil no vamos a detallar, pero sin duda existen obras clásicas como la de Beraud de Saint Maurice *Jean Duns Scot, un Docteur des temps nouveaux*, o estudios modernos como Antoine Vos *The Philosophy of John Duns Scotus*.

⁷⁴ El desarrollo intelectual de Duns Escoto se inscribe en las tres más grandes universidades de Europa de aquel entonces: la Universidad de Oxford, de Cambridge y de París: “estudiante en Oxford poco antes de 1290, fue ordenado sacerdote en Northampton el 17 de marzo de 1291, yendo en seguida a estudiar a París, donde tuvo por maestro a Gonzalo de Balboa (1293-1296) [conocido también como Gonzalo de España o Gonzalo Hispánico]; después volvió a estudiar en Oxford con Guillermo de Ware. Allí empezó él mismo a enseñar teología en 1300” (Gilson 1989: 550). En efecto, dentro de estos ámbitos universitarios Escoto conoció el proyecto de aquellos franciscanos de fines del siglo XII e inicios del siglo XIII como Ricardo de Middleton, Guillermo de Ware y Pedro Juan Olivi quienes en el intento de una reconciliación entre el aristotelismo y el agustinismo abandonaron el iluminacionismo agustiniano y optaron por las doctrinas ontológicas de Aritoteles. No obstante, como se mencionó anteriormente, nuestro filósofo reelabora la doctrina del Estagirita con perspectivas nuevas.

⁷⁵ MAURER, Armand. *Medieval Philosophy. An introduction*. Toronto: PIMS, 1982. MARENBOON, John. *Later Medieval Philosophy (1150-1350) An Introduction*. London: Routledge, 1987. McGRADE, A.S. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, UK, Cambridge Universities Press, 2003.

desarrollo intelectual, sino también para el desarrollo político de Europa, pues los actores comprometidos en su ascenso necesitaron regularlas a través de pactos y acuerdos que no necesariamente terminaron en buenos términos. Al respecto el profesor John Marenbon menciona lo siguiente:

“Las universidades fueron sujeto de dos tipos de regulaciones institucionales. Externamente, las relaciones entre sus miembros y las autoridades civiles fueron definidas y controladas; internamente, el orden, el método y la duración de los estudios académicos fueron regulados. Esto fue valioso para un dirigente tener una universidad en su dominio: su presencia a la vez que estimulaba el desarrollo económico proveía también de hombres educados quienes podían trabajar como administradores” (Marenbon 1987: 8)⁷⁶.

La universidad produjo un nuevo tipo de *maestro* y un nuevo tipo de *estudiante*, ambos constituyeron el núcleo humano de la Escolástica cuya denominación denota directamente a la *escuela* (*schola*) como el germen firme sobre el cual se erigió la *universitas*⁷⁷. Junto al surgimiento de las universidades la traducción e interpretación de las obras de Aristóteles⁷⁸ alcanzó su apogeo, constituyéndose inmediatamente como la vertiente

KENNY, Anthony. *Medieval Philosophy. A new history of western philosophy*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 2005. PASNAU, Robert (Ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I and II. Cambridge: Cambridge University press, 2010. MARTIN, Christopher. *An Introduction to Medieval Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996. MAURER, Armand. *Medieval Philosophy. An introduction*. Toronto: PIMS, 1982. KNOWLES, David. *The Evolution of medieval Thought*. London/New York: Longmann, 1988. KRETZMANN, Norman, KENNY, Anthony and JAN PINBORG (Eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge university Press, 2008. KENNY, Anthony. *Medieval Philosophy. A new history of western philosophy*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 2005.

⁷⁶ “The universities were subject to two kinds of institutional rule. Externally, the relations between their members and the civic authorities were defined and controlled; internally, the order, method and duration of academic studies were regulated. It was valuable for a ruler to have a university in his domain: its presence both brought economic stimulation and provided educated men who could work as administrators” (Marenbon 1987: 8). *La traducción es mía*.

⁷⁷ MARRONE, Stephen, “The rise of the universities”, en: PASNAU, Robert (Ed.) *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. KNOWLES, David. *The Evolution of medieval Thought*. London/New York: Longman, 1988. MARENBOON, John. *Later Medieval Philosophy (1150-1350) An Introduction*. London: Routledge, 1987. BROWN, Stephen, “The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology”, en: MARENBOON, John (Ed.) *Medieval Philosophy*. Vol. III. London/New York: Routledge, 1998. MARRONE, Stephen, “medieval Philosophy in context”, en: McGRADE, A.S. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, UK, Cambridge Universities Press, 2003.

⁷⁸ BURNETT, Charles “Some comments on the translating of works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century”, en: *Miscellanea Medievalea*, 17, *Orientalische Culture und Europäische Mittelalter*, 1985. BEULLENS, Pieter y Pieter DE LEEMANS “Aristote á Paris: le systéme de la Pécia et les traductions de Guillaume de Moerbeke”, en: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 1, LXXV. Leuven: De

más importante y contraria a la ya consolidada postura agustiniana, así –como afirma Merino– “liberado de ciertas incrustaciones neoplatónicas, se presentaba con la pujanza y fascinación de un nuevo movimiento” (Merino 2007: 6).

Del mismo modo, junto con el *corpus aristotelicum* ingresaron los grandes comentaristas musulmanes. Las obras de pensadores como el español Averroes⁷⁹ (1126-1198) y el persa Avicena⁸⁰ (980-1037) dejaron una profunda huella en la conciencia filosófica del Occidente latino (y con mucha más razón, Avicena constituyó una influencia decisiva en el pensamiento del *Doctor Sutil*), no solo por sus comentarios al aristotelismo, sino, y sobre todo, por los nuevos problemas que plantearon tanto a la filosofía como a la teología. Ante estos retos, las monumentales obras de Buenaventura, de Tomás de Aquino, de Gil de Roma, de Godofredo de Fontaines o de Enrique de Gante se circunscriben en una atmósfera cargada

Wulf-Mansion Cnetrum, Katholieke Universiteit Leuven, 2008. BERTOLCCI, Amos. “On the arabic translations of Aristotle’s Metaphysics”, en: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 5, pp. 241-275. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. HERRÁIZ OLIVA, Pilar. “Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía”, en: FUERTES HERREROS, José Luis y ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ, *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*. Vol. II, Madrid: Ediciones Humus, 2015.

⁷⁹ GLASNER, Ruth, *Averroes’ Physics. A turning point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009. FAKHRY, Majid, *Averroes, Ibn Rushd. His life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2001. URVOY, Dominique, *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. KOGAN, Barry, *Averroes and the Metaphysics of Causation*. New York: State University of New York Press, 1985. ARNZEN, Rüdiger (Ed.), *Averroes on Aristotle’s Metaphysics*. Berlin/Nueva York: Alfred Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung, 2010. GENEQUAND, Charles, *Ibn Rushd’s Metaphysics*. Leiden/Boston: Brill, 1986. RAMON GUERRERO, Rafael, “La Metafísica en Averroes”. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5, pp.181-198. Madrid: Universidad Complutense, 1998.

⁸⁰ RAMON GUERRERO, Rafael, “La razón latina y las traducciones árabes”. Berlín: Freie Universität Berlin, 1996. GUTAS, Dimitri “What was there in Arabic for the latins to Receive? Remarks on the Modalities of the twelfth-Century Translation Movement in Spain”. Yale University, [2015]. HEATH, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*. Pennsylvania: University Pennsylvania Press, 1992. RAMON GUERRERO, Rafael, *Avicenna (ca. 980-1037)*. Madrid: Ediciones Del Orto, 1994. GOHLMAN, William, *The life of Ibn Sina. A critical edition and Annotated Translation*. New York: State University New York Press, 1974. BERTOLACCI, Amos, *The Reception of Aristotle’s metaphysics in Avicenna’s Kitab-al-Sifa. A milestone of Western Meta-physical Thought*. Boston/Leiden: Brill, 2006. GONZALEZ GINOCCHIO, David, “La metafísica de Avicenna: arquitectura de la ontología”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona: EUNSA, 2010. AFNAN, Soheil, *Avicenna. His life and Works*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1958. WISNOVSKY, Robert, *Avicenna’s Metaphysics in context*. New York: Cornell University Press, 2003. GOODMAN, Lenn, *Avicenna*. Londres: Routledge, 1992. JANSSENS, Jules, *An annotated bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*. Leuven: Leuven University Press, 1991. MCGINNIS, Jon, *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010. MCGINNIS, Jon (Ed.), *Interpreting Avicenna: science and philosophy in medieval Islam*. Leiden/Boston: Brill, 2004. GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden/Boston: Brill, 2014. REISMAN, David, *The making of the avicennan tradition*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002. REISMAN, David y Ahmed AL-RAHIM (Eds.), *Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden/Boston: Brill, 2003.

de aristotelismo, neoplatonismo y agustinismo. Esto hizo que la Escolástica no solo significara el momento culmen de la formación del pensamiento occidental, sino que las doctrinas se renueven y rivalicen y confluyan en graves crisis doctrinales (y también políticas) cuya cúspide desembocó en la famosa Condena de París del año 1277⁸¹, como afirma Etienne Gilson:

“Para un gran número de teólogos del siglo XIII y de principios del XIV, parece que eso haya tenido el valor de una experiencia crucial: se había querido fiar de la filosofía, y la filosofía era Aristóteles, y se veía claramente adónde llevaban Aristóteles y la filosofía. Puesto que Aristóteles no había podido conseguir con la razón las verdades fundamentales de la religión cristiana, la filosofía misma se demostraba incapaz de hacerlo. Esto era la prueba experimental. El influjo de Averroes sobre este punto se extendió también a otros círculos averroístas. Después de 1277 se encuentra cambiada la andadura de todo el pensamiento medieval. Después de una breve luna de miel, la teología y la filosofía se percatan de que su matrimonio ha sido un error. Esperando la separación física, que no tardará mucho, se procede a la separación de bienes” (Gilson 1983: 724-725, citado en Merino 2007: 7).

La condena de París del 7 de marzo de 1277 constituyó, definitivamente, un hito crucial en la filosofía de Occidente⁸² (actualmente contamos con la recompilación de todo el proceso de condena en el *Chartularium Universitatis Parisiensis* elaborado por Henry Denifle y Émilio Chatelain⁸³); porque *reencausó* el excesivo aristotelismo hacia una *moderación* del mismo cuyas consecuencias no solo fueron teóricas, sino también prácticas⁸⁴. Sobre todo, para el pensamiento de Escoto este hecho fue un momento de reelaboración de muchos conceptos heredados de la tradición agustiniana y del naturalismo aristotélico. Precisamente, al respecto afirma la profesora Beth Mary Ingham:

⁸¹ La Condena de París es solo la culminación de todo un largo proceso de “condenas” al aristotelismo.

⁸² Incluso la primera reflexión en torno al impacto de la Condena de 1277 fue elaborada por Raimundo Llullio en su *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita* que se considera como “el primer comentario que se conserva del contenido de la condena parisina de 1277” (Bordoy 2013:167). Al respecto: BORDOY FERNANDEZ, Antoni, “Ramón Llull y la Condena parisina de 1277: nuevas perspectivas para el estudio de la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*”, En: *Cauriensa*, Vol. XIII, pp. 165-190, Islas Baleares: Universidad de las Islas Baleares, 2013

⁸³ Henricus Denifle – Aemilio Chatelain. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Parisiis: Ex Typis Fratrum Delalain, Via a Sorbona Dicta, 1946. (4 Tomos)

⁸⁴ HISSETTE, Roland, *Enquete sur les 219 articles condamnés a Pais le 7 mars 1277*. Louvain: Publications Universitaires, 1977. PICHÉ, David, *La Condamnation Parisienne de 1277*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

“La Condena de 1277 fue distinta de alguna otra condena en aquel siglo tanto en su ámbito como en su influencia. Agrupó la siguiente generación de escolásticos en una relación más crítica con respecto a los textos de Aristóteles y otros filósofos. También giró su reflexión a temas como la libertad, la contingencia y la naturaleza del conocimiento científico. Si el siglo XIII empezó con una actitud abierta y optimista hacia el Estagirita, finalizó este siglo con una actitud más distante y crítica en torno a los límites del razonamiento filosófico y con una reflexión sobre las condiciones del conocimiento humano *pro statu isto* (en esta vida presente)” (Ingham 2004: 6)⁸⁵

El entusiasmo por las ideas del Filósofo gira hacia una actitud mucho más crítica en Escoto: o se rechazaba o se aceptaba a cabalidad el aristotelismo. Y frente a este dilema, afirma Ingham, “la respuesta de Escoto a la Condena de 1277 incluye no solo el rechazo a Aristóteles, sino la reutilización del dominio filosófico contra el trasfondo de la revelación central: Dios es Amor” (Ingham 2004: 9).⁸⁶

Los filósofos de tendencia más agustiniana cuestionaron si el aristotelismo, libre de todo neoplatonismo, era capaz de proporcionar nuevas categorías lógicas “para una elaboración teológica de las verdades reveladas y para conferir mayor solidez a la indispensable base racional del cristianismo”, como afirma Efreem Bettoni (Bettoni 2005: 7). La conciliación entre las categorías filosóficas del aristotelismo y la doctrina cristiano-agustiniana se erigía contra aquellos quienes apelaban estrictamente a la doctrina del Estagirita que desde la perspectiva averroísta, como la de Sigerio de Brabante, consideraron que:

“a juicio de aquellos [agustinianos], la postura más lógica con relación a Aristóteles era la de estudiar sus doctrinas sin otra preocupación que la de llevarlas hasta sus últimas consecuencias. Apoyarse en sus obras con la sola intención de extraer de ellas principio y conclusiones que contribuyan en la

⁸⁵“The Condemnation of 1277 was unlike any other of that century, both in scope and influence. It set the next generation of scholars in a more critical relationship to the texts of Aristotle and other philosophers. It also turned their reflection to the areas of freedom, contingency and the nature of scientific knowledge. If the thirteenth century began with an optimistic and open attitude toward the Stagirite, it ended with a more distanced, critical assessment of the limits of philosophical reasoning and with a reflection upon the conditions for human knowing, *pro statu isto* (in this present life).” (Ingham 2004: 6)*La traducción es nuestra.*

⁸⁶“Scotus’s reponse to the Condemnation of 1277 involves not the rejection of Aristotle, but the re-tooling of the philosophical domain against the background of the central revelation: God is Love” (Ingham 2004: 9).⁸⁶. *La traducción es nuestra.*

investigación teológica, plenamente confiada a los recursos de la razón” (Bettoni 2005: 8).

Por tanto, de todos los dilemas propuestos por el aristotelismo, el epistemológico fue uno de los más debatidos. Se polemizó con entusiasmo en torno a la cognición del particular (entiéndase de cualquier *cosa concreta*) o la constitución del intelecto. En cuanto al primero, Escoto propuso que es posible el conocimiento directo de los *entes concretos*⁸⁷, “mientras la generación de Aquino ha respondido a la cuestión de la posibilidad del conocimiento científico del particular por medio de la esencia del ser, o su *quidditas*, la generación de Escoto encaró la cuestión de tal conocimiento. Los franciscanos, entre ellos Mateo de Aquasparta y Pedro Juan Olivi, abogaron por una intelección directa del singular” como afirma Ingham (Ingham 2004: 19)⁸⁸. En cambio, en torno a la constitución del intelecto, la doctrina del Filósofo inspiró la teoría del *intelecto agente aristotélico*⁸⁹, elaborada principalmente por el filósofo musulmán Averroes, contrapuesta al iluminismo agustiniano reelaborada por Avicena⁹⁰.

En suma, como afirma Mary Beth Ingham:

“En breve, los filósofos y teólogos de la generación de Escoto encararon cuestiones en torno al conocimiento científico, sobre la necesidad y la

⁸⁷ Sobre el conocimiento de los entes concretos será tratado ampliamente en el capítulo tercero.

⁸⁸ “While Aquinas’s generation had answered the question of the possibility of scientific knowledge of the particular through the essence of the being, or its *quidditas*, Scotus’s generation faced the question of the such knowledge. Franciscans, among them Mathew of Aquasparta and Peter John Olivi, advocated a direct intellection of the singular” (Ingham 2004: 19). *La traducción es mía*.

⁸⁹ “The more foundational epistemological question had to do with the constitution of the intellect. Here the debate focused on the relative passivity or activity of the human intellect, and involved the merits of the Augustinian illumination model over against the newer Aristotelian agent intellect theory. Much philosophical debate over the course of the twelfth and thirteenth centuries (involving both the Arab and Latin traditions) had centered on the exact nature of cognitive processes, the role of mental representations and the emergence of the mental *species* (concept) as the concluding step in the process of understanding. Franciscans influences on Scotus such as Richard of Middleton, William of Ware, and Peter John Olivi all abandoned the illuminationist position in favor of an Aristotelian approach.” (Ingham 2004: 19).

⁹⁰ Pues bien, recuérdese que la relación de la metafísica con Dios tendrá un lugar importante y especial en el pensamiento franciscano. No en vano Escoto le dedica mucho trabajo a este aspecto. En relación de los temas metafísicos, epistemológicos y éticos es interesante al respecto lo que nos dice nuevamente Ingham: “Finally, after 1277 ethical questions related to the scientific nature of ethics, its connection to theology, the question of human free choice and, certainly, divine freedom as it relates to the created order. Whereas earlier discussions of the thirteenth century had focused on free choice as distinct from freedom, in Scotus we find these terms used interchangeably. On this point, his own Franciscan tradition, as well as the positions of Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines were a rich source of reflection for him. Among Franciscans, Peter John Olivi and William de la Mare affirmed the independence of the will in the strongest possible terms. In contrast to their positions, Richard of Middleton offered a more moderate discussion” (Ingham 2004: 21)

contingencia, sobre la cognición mediata e inmediata, sobre la autonomía y la libertad que no fueron precisamente aquellos encontrados por Buenaventura y Aquino antes de ellos. Y, en un mundo posterior a 1277, estas cuestiones aparecieron como parte de una sola coherente visión filosófica de la naturaleza humana y el destino que se enfocó sobre el intelecto y la especulación. Cuando Escoto planteó las cuestiones de epistemología, metafísica y ética, estas formaron un todo coherente cuyo centro es la voluntad racional y cuya perfección es ordenada hacia el Amor. Su aproximación ofrece una alternativa que busca ser coherente y filosóficamente atractiva, son sacrificar el significado de la revelación o la dignidad de la fe. El pensamiento escotista se enfoca sobre este mundo y sobre las dimensiones epistemológica, metafísica y ética propios para el orden contingente, enfocado últimamente sobre el acto de la libertad divina racional” (Ingham 2004: 21)⁹¹.

En cuanto a las publicaciones del *Doctor Sutil*, los escritos de juventud son comentarios a la obra de Aristóteles y como afirma la profesora Cruz González Ayesta: “su obra filosófica, mayoritariamente comentarios a los textos aristotélicos, corresponde a sus primeros años antes de trasladarse a París” (González Ayesta 2007: 7). No obstante, para nuestros intereses los comentarios a las *Sentencias de Pedro Lombardo* merecen una atención especial⁹². Sabemos que comentó estas *Sentencias* en dos ocasiones: una primera versión elaborada en la Universidad de Oxford y otra en la Universidad de París.

La versión realizada en Oxford es la fuente directa de la obra conocida con el nombre de *Lectura* (el primer comentario de Escoto sobre la obra de Pedro Lombardo); en cambio,

⁹¹“In short, philosophers and theologians in Scotus’s generation faced questions about scientific knowledge, necessity and contingency, mediated and immediate cognition, autonomy, and freedom that were not precisely those encountered by Bonaventure and Aquinas before them. And, in a post-1277 world, these questions appeared as part of a single, coherent philosophical view of human nature and destiny that focused on the intellect and speculation. When Scotus takes up questions of epistemology, metaphysics, and ethics, they form a coherent whole whose center is the rational will and whose perfection is ordered loving. His approach offers an alternative that seeks to be just as coherent and a philosophically attractive, without sacrificing the significance of revelation or the dignity of faith. Scotist thought focuses on this world and upon the epistemological, metaphysical, and ethical dimensions proper to the contingent order, founded ultimately on the act of divine rational freedom.” *La traducción es nuestra*.

⁹² Como sostiene Cruz González Ayesta con respecto al estilo de los comentarios de la época, “los comentarios de los maestros medievales a los libros de las Sentencias nos han llegado según un triple género literario. a).-*Ordinatio*: una *Ordinatio* es un texto preparado por el autor para su publicación; es decir, para ser copiado por los copistas oficiales de la Universidad. b).-*Reportatio*: una *Reportatio* recoge la transcripción escrita, hecha por un discípulo, de una lección oral. c).-*Abbreviationes* o *compendia*: son extractos del texto más empleo a modo de guiones o esquemas, y pueden haber sido revisados por el autor o no” (2007: 8) cosa que en el caso de escoto no existe este tercer género.

la versión parisina constituyó la fuente para la confección de la *Ordinatio*; y esto demuestra, como afirma Gonzalez Ayesta, que “la *Ordinatio* refleja diversos momentos de la enseñanza de Escoto y lo que está editado críticamente no debe tomarse como un bloque unitario que exponga la última enseñanza de Escoto sobre los temas en cuestión” (González Ayesta 2007: 8), la *Ordinatio* significa la obra más importante y mejor acabada del *Doctor Sutil*.

Enumeramos a continuación las obras auténticas corroboradas a partir del trabajo de la Comisión Escotista Internacional de la Universidad Antoniana de Roma (perteneciente a la Orden de Frailes Menores u Orden Franciscana) y del Franciscan Institute de la Universidad de San Buenaventura de Nueva York. La lista es la siguiente:

1. *Quaestiones super Porphyrii Isagogem*
2. *Quaestiones in librum Predicamentorum*
3. *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias*
4. *Octo quaestiones in duos libros Perihermeneias*
5. *Quaestiones in libros Elenchorum*
6. *Quaestiones super secundum et tertium De Anima*
7. *Lectura*
8. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*
9. *Ordinatio*
10. *Collationes*
11. *Reportata Parisiensia*
12. *Theoremata*
13. *Quaestiones quodlibetales*
14. *Tractatus de primo principio*

2.1.2.-La influencia de Enrique de Gante.

Entre las principales referencias e influencias filosóficas en Duns Escoto, cabe mencionar la de su maestro Gonzalo de España (?-1313), la de Avicena (980-1037)⁹³ y la de

⁹³ RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías Árabe y Judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. NASR, Seyyed Hossein y Mehdi AMINRAZAVI (Eds.) *An Anthology of philosophy in Persia*, vol. 1 *From Zoroaster to Umar Khayyam*. Londres/New York: I.B. Tauris y Co. Ltd., The Institute of Islamic Studies, 2008. SHARIF, M (Edition and Introduction). *A history of muslim Philosophy*, Vol. 1, Germany: Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1963

Enrique de Gante (1217-1293). La influencia de este último es trascendental para el pensamiento escotista. No en vano Etienne Gilson afirma que “Duns Escoto ha dialogado con muchos otros teólogos, entre los cuales puede decirse que Enrique de Gante es su interlocutor preferido. Para él, Enrique era más importante que Tomás” (Gilson 2007: 19). Su significancia histórica está en la de estar en medio de Tomás de Aquino y de Duns Escoto. Representó la elaboración agustiniana más sofisticada frente al aristotelismo de su época, representada en Tomás de Aquino, como considera el profesor Dumont: “thus, where Aquinas argues 'according to Aristotle and the truth' (*secundum Aristotelem et veritatem rei*), Henry will instead argue 'according to Augustine, Avicenna, and the truth' (*secundum Avicennam et veritatem rei; secundum Augustinum et Avicennam*)” (Dumont 1998: 296). Enrique de Gante volvió a un conjunto de ideas agustinianas tales como la iluminación divina, la compatibilidad entre la fe y la razón, el rol de las ideas divinas en el conocimiento y la creación y el voluntarismo⁹⁴.

De este modo debemos desterrar del panorama la tergiversada rivalidad entre Tomás de Aquino y Duns Escoto sostenida en una inaceptable división entre un aristotelismo tomista y un agustinismo escotista; ya que, como afirma el profesor Gómez Caffarena, “Escoto es muy aristotélico, como Santo Tomás es también muy neoplatónico y agustiniano en las concepciones más profundas de su *Metafísica*” (Gómez Caffarena 1958: 2). Ambos pensadores apreciaron siempre la relación entre la fe y la razón recogiendo la aportación de la tradición agustiniana e incorporando la filosofía aristotélica⁹⁵ tal como Enrique de Gante hizo⁹⁶.

⁹⁴ Asimismo, criticó directamente a Tomás de Aquino en varios puntos. Por ejemplo, en la idea de que la Teología es una ciencia subalterna, sobre la exclusividad de la fe y del razonamiento demostrativo, etc.

⁹⁵ Aspecto que se refleja en la edición crítica de las obras del Doctor Sutil: “La edición crítica de las obras de Escoto nos está cada día recordando con mayor evidencia, por el inmenso número de citas, la atención que el Doctor sutil prestó a Enrique y, por consiguiente, el puesto central de éste en la formación del pensamiento escotista” (Gómez Caffarena 1958: 3). En el pensamiento de Enrique de Gante tiene mayor peso el agustinismo (con influencias platónicas), aunque no niega el aristotelismo, sino que la asume de manera crítica. No obstante, Avicena resulta también ser una fuente de influencia muy importante en el pensamiento del Doctor Solemne: “No es Enrique el único escolástico del XIII de quien podría afirmarse esto, pero quizá es aquél de quien con más plenitud de verdad se afirma. Y con Avicena, también ha dejado huella Averroes; y aún más el *Libri de Causis*. Y entre los cristianos, Boecio y el Seudodionisio” (Gómez Caffarena 1958: 4)

⁹⁶ Un excelente resumen de las diversas interpretaciones de su pensamiento por los especialistas modernos nos la brinda Mário S. de Carvalho en un interesante artículo titulado “El uso de Aristóteles por Enrique de Gante en el *Quodlibeto IX*”. CARVALHO, Mário S. de “El uso de Aristóteles por Enrique de Gante en el *Quodlibeto*

Es Enrique de Gante un autor imprescindible en el pensamiento escotista. Desarrolló su filosofía el Doctor Sutil en base a la crítica hecha en torno a las ideas del Doctor Solemne; en efecto, “this is in fact so true that Scotus appears to be the first major scholastic thinker to base his principal work explicitly on the systematic examination of a contemporary. On many important questions, Scotus develops his own position as a critical reaction to that Henry, often after extensive reporting, analysis and refutation of Henry’s reasoning” (1998: 297). En este sentido, gracias al trabajo de exégesis en la edición crítica de las obras de Escoto se viene demostrando la importancia de las ideas del *Doctor Solemne*, pues, afirma Hoffman: “Escoto usa las posiciones de Enrique sistemáticamente como el punto de inicio en casi cualquier punto, específicamente en las obras teológicas” (Hoffman 2011: 339)⁹⁷; además, desde un punto de vista metafísico, continúa Hoffman, “la originalidad de Duns Escoto se desarrolla poco a poco dentro del contexto de la aproximación innovadora de Enrique de Gante hacia los temas clásicos de la metafísica” (Hoffman 2011: 340)⁹⁸. Por tanto, es imprescindible considerar la centralidad e importancia del pensamiento gantiano en el *Doctor Sutil*⁹⁹. De este universo conceptual, analizaremos solo los conceptos más importantes: el de la analogía gantiana y el del sujeto de la metafísica.

Un primer punto de influencia reside en torno a la teoría de la analogía¹⁰⁰ en la doctrina gantiana. Esta doctrina influyó en Duns Escoto en la medida en que motivó su respuesta a través de la configuración de su teoría de la univocidad; por ello, afirma Hoffman,

IX”, En: BERTELLONI, Francisco y Giannina BURLANDO, *La Filosofía Medieval*, Madrid: Editorial Trotta, 2002.

⁹⁷ “Scotus uses Henry’s positions systematically as the starting point on almost any issue, especially in the theological works” (Hoffman 2011: 339). *La Traducción es mía*.

⁹⁸ “The originality of Duns Scotus’s metaphysics unfolds within the context of Henry of Ghent’s innovative approach to classical metaphysic themes” (Hoffman 2011: 340). *La Traducción es mía*.

⁹⁹ “La edición crítica de las obras de Escoto no está cada día recordando con mayor evidencia, por el mismo número de citas, la atención que el Doctor Sutil prestó a Enrique y, por consiguiente, el puesto central de éste en la formación del pensamiento escotista” (Gómez Caffarena 1958: 3).

¹⁰⁰ WILKINS, Shane, *Henry of Ghent’s Doctrine of Analogy. Its origins and interpretations*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2007. WILSON, Gordon (Ed.), *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden/Boston: Brill, 2011. QUERO SÁNCHEZ, Andrés, “Enrique de Gante sobre el significado de lo que se atribuye a Dios. Traducción española de la cuestión 4 del artículo 32 de la Suma (cuestiones ordinarias) (¿Dice lo que se atribuye a Dios algo de éste de forma positiva o negativa?)”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, pp.143-160. Madrid, 2005

“Duns Escoto cuestionó la explicación de Enrique argumentando que solo las nociones unívocas pueden convenir a cualquier conocimiento natural de Dios” (Hoffmann 2011: 341)¹⁰¹.

La *analogía* tiene sus orígenes en la doctrina aristotélica del ser (*Física* I, 3; *Metafísica* IV, 2; VII, 1). Según el Filósofo si bien el ser es predicado de muchas maneras, no obstante, esto es solo posible por *analogía*¹⁰² (no unívocamente ni equívocamente). Posteriormente, esta doctrina fue reelaborada en los filósofos escolásticos quienes sostuvieron que entre el ser de las criaturas y el ser de Dios¹⁰³ solo existe una relación *analógica*¹⁰⁴. A pesar de que la teoría de Tomás de Aquino representa la versión más elaborada de esta doctrina¹⁰⁵; sin embargo, como reafirma Hoffman, “el tratamiento de la analogía en Enrique es mucho más elaborada que la de Aquino. Su explicación de la analogía

¹⁰¹ “Duns Scotus famously attacks Henry’s account, arguing that only univocal notions can convey any knowledge of God’s nature” (Hoffmann 2011: 341)

¹⁰² “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la salud – de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello- y médico se dice en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a estas, así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas se dice que son por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad” (*Metafísica* IV, 2).

¹⁰³ “For the scholastics who appropriated Aristotle’s teaching it was thus a commonplace that “being” is neither predicated univocally, nor equivocally, but analogically. Going beyond Aristotle, they applied the analogy of being not merely to the relation between substance and accidents, but also to the relation between God and creatures. They argued that “being” is not predicated equivocally of God and creatures, as though the word “being” were used only incidentally in both instances. Rather, because the being of creatures stands in a relation of dependence to the being of God, there results some resemblance, however remote, between the effects and the cause. For this reason, “being” is predicated analogically. In similar fashion, other perfections, such as goodness or wisdom, can be said analogically of God and creatures, because they eminently preexist in God, who is the cause of the perfections found among creatures. This account of analogy, which is articulated by Thomas Aquinas for instance, was the common view when Henry wrote on the subject” (Hoffmann 2011: 342)

¹⁰⁴ “They applied the analogy of being not merely to the relation between substance and accidents; but also to the relation between God and creatures. They argued that “being” is not predicated equivocally of God and creatures, as though the word “being” were used only incidentally in both instances. Rather, because the being of creatures stands in a relation of dependence to the being of God, there results some resemblance, however remote, between the effects and the cause. For this reason, “being” is predicated analogically. In similar fashion, other perfections, such as goodness or wisdom, can be said analogically of God and creatures, because they eminently preexist in God, who is the cause of the perfections found among creatures. This account of analogy, which is articulated by Thomas Aquinas for instance, was the common view Henry wrote on the subject” (Hoffmann 2011: 342)

¹⁰⁵ *De Potentia*, q.7 a.5; *Quaestiones disputatae*.

provocará la crítica de Escoto e indirectamente inspira la propia explicación de Escoto sobre el conocimiento de Dios por medio de los conceptos unívocos” (Hoffman 2011: 354)¹⁰⁶. En efecto, Gante insiste en la posibilidad de conocer el ser de Dios¹⁰⁷ frente a la imposibilidad de Aquino. Esta posibilidad es por medio de la abstracción hacia la eminencia divina¹⁰⁸.

Enrique de Gante sostiene la doctrina de la analogía en la *Summa* art. 21, q.2. allí afirma que:

“para el tercer argumento, que el ser simple [*ens simpliciter*] es concebido antes del concepto de ser que es Dios o una criatura, esto puede ser dicho que no es cierto. Pues un concepto de ser simple [*entis simpliciter*] solo puede ser concebido solo como algún concepto de Dios o de una criatura. Pero nunca puede ser concebido como un concepto simple y común a Dios y a una criatura, y ser distinto de los conceptos de Dios y de la criatura. No puede haber tal concepto. Pero si uno concibe algo, o es lo que pertenece al ser de Dios solo o lo que pertenece al ser de una criatura sola... cada concepto real, por tanto, por el cual algo real es concebido cuando uno concibe al ser simple [*ese simpliciter*], o es un concepto de una cosa que es Dios o un concepto de una cosa que es una criatura, no el concepto de algo común a ambos” (*Summa*, art. 21, q.2)

Es imposible que haya una realidad común tanto para el ser de Dios como para el ser de las criaturas. De existir alguna relación, esta no es posible *unívocamente*, sino *analógicamente* en donde el término “ser” primaria y directamente le pertenece a Dios, y solo secundaria e indirectamente le pertenece a las criaturas. En efecto, como sostiene Hoffman:

“pero que alguna realidad sea común a Dios y a las criaturas es imposible, dado a la simplicidad divina y la trascendencia divina, pues entonces Dios

¹⁰⁶ “Henry’s treatment of analogy is more elaborate than Aquinas’s. His explanation of analogy will provoke Scotus’s critique and indirectly inspire Scotus’s own account of the knowability of God by means of univocal concepts” (Hoffman 2011: 354).

¹⁰⁷ FLORES, Juan Carlos, “The Intersection of Philosophy and Theology: Henry of Ghent on the Scope of metaphysics and the Background in Aquinas and Bonaventure”, en: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 71 (2-3), p.531-544, 2015. WILSON, Gordon, “Henry of Ghent’s “Quodlibet I”: initial departures from Thomas Aquinas”, en: *History of Philosophy Quarterly*, vol. 16, n.2, pp. 167-180, University of Illinois Press, 1999. PASNAU, Robert, “Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination”, en: *The Review of Metaphysics*, vol. 49, n.1, pp. 49-75, Philosophy Education Society Inc, 1995.

¹⁰⁸ “Para Enrique, el conocimiento natural de Dios «es logrado por el camino de la eminencia por medio de la abstracción desde las criaturas a las intenciones que pertenecen al creador y a las criaturas en común por analogía»” (Hoffmann 2011: 344).

debe ser compuesto de algo que él comparte con las criaturas y algo propio a él. Estas consideraciones parecen ser la fuente de la afirmación de Escoto que para Enrique un concepto que es dicho o predicado de Dios” (Hoffmann 2011: 345)¹⁰⁹.

Esta imposibilidad de un concepto común tanto para Dios como para las criaturas es una crítica directa de Gante a la teoría aviceniana del *ser* como lo primero que nuestro intelecto conoce. La importancia de la crítica gantiana radica en que imposibilita la univocidad del ser por las consecuencias que podría acarrear sostenerla. Dice Enrique de Gante:

“Lo que es predicado de muchas cosas, pero tiene un concepto esencial diferente de los conceptos de aquellas cosas [del cual es predicado], es alguna cosa realmente común a ellas, pues cada concepto está basado en alguna cosa. El ser es de esa clase, porque de acuerdo con Avicena, “el ser está impreso en la mente por una primera impresión”, antes del concepto de Dios o criatura es impresas en ella. Por tanto, el ser es algo realmente común a Dios y a las criaturas” (*Summa*, a. 21, q.2)

El argumento sostiene que el ser puede tener un concepto diferente de aquellos conceptos como el de Dios o el de las criaturas. Esto brinda una supremacía noética al *ser* que es distinto y a su vez común a ambos. Pero la cuestión es planteada: ¿cómo puede un concepto común y unívoco tanto para Dios como para las criaturas puede ser tal sin poseer una realidad en común? Enrique afirmará que no existe tal concepto común y unívoco. Más bien se trata de un concepto o bien del ser de Dios o del ser de la criatura. Eso quiere decir que trascendentalmente el ser corresponde a dos conceptos distintos. Como afirma Dumont:

“Demanding therefore a strict correspondence in unity between a real concept and its foundation in reality, Henry concludes that at the transcendental level being forms two proper and distinct concepts corresponding to the two separate and diverse realities of divine and created being. These concepts, while proper and diverse, none the less have a community of analogy, the real foundation for which is the causal dependence of the creature on God. This agreement in being by virtue of the connection cause and effect, while real, is not sufficient to support a single, common notion of being but only two proper concepts related as primary and secondary” (Dumont 1998: 301)

¹⁰⁹ “But that some reality be common to God and creatures is impossible, given divine simplicity and divine transcendence, for then God would be composed of something he shares with creatures and something proper to him. These considerations seem to be the source of Scotus’s claim that for Henry a concept that is said of God” (Hoffmann 2011: 345).

El ser concebido en su más alta generalidad no forma un concepto común a Dios y a las criaturas, sino dos ideas propias relacionadas en atribución primaria para Dios y secundaria para la criatura. Y en caso de que haya un concepto común este será *indeterminado*. Los conceptos para Dios y las criaturas son indeterminados y el concepto aparentemente común y unívoco es fruto de una confusión. Pero ¿a qué se refiere *indeterminado*?

El ser de Dios es *indeterminado* en el sentido en que no puede ser determinado por alguna perfección añadida, por ello es una indeterminación negativa. Por su parte, el ser de las criaturas en la más alta generalidad es indeterminado en el sentido que ha sido abstraído de todas las determinaciones que le conforman en la realidad, por ello es una indeterminación privativa. Entonces, concebir al ser absolutamente sin alguna determinación significa dos cosas. En primer lugar, podría tratarse del ser en su singularidad más perfecta que le pertenece a Dios que carece de acto y potencia (una razón más a su indeterminación negativa). En segundo lugar, podría significar del ser en su más amplia generalidad que es el ser de las criaturas que se relaciona con las categorías, cuya indeterminación privativa lo es en tanto carece de acto, pero no de potencia. Por tanto, concebir un concepto unívoco es un error de confusión de estas indeterminaciones. Como afirma Dumont:

“The confusion between the two arises because both are concepts of being without determination, and to this extent they are similar. The mistake is to think that from this similarity one can extract a single notion of being as absolutely undetermined common to both God and creatures. Rather, what appears to be a simple, common notion of undetermined being is in fact a conflation of two proper notions of being, which resemble each other in their removal of determination” (Dumont 1998: 302)

Frente a la tesis aviceniana, Enrique mantiene la analogía. Intentó brindar un puente cognitivo entre la realidad del ser de Dios y la realidad del ser de la criatura. Este puente epistemológico será un siguiente paso gantiano en la explicación de su epistemología.

Duns Escoto, por su parte, estima que el conocimiento de Dios debe darse por un factor *positivo, común y unívoco*; siendo este factor aquella noción que puede predicarse

tanto de Dios como de las criaturas¹¹⁰; es decir el concepto *unívoco* de *Ser*. Sobre la univocidad del ser escotista en el siguiente acápite (2.2) se desarrollará con más detalle.

Un segundo punto de influencia de Gante en Escoto gira en torno al sujeto de la metafísica¹¹¹. Recurre a Avicena y afirma que la metafísica es la disciplina fundamental y la primera entre todas, pues como afirma Pinckavé, “la metafísica es independiente a la clase de investigación sobre los objetos materiales corruptibles que los filósofos medievales consideraron para el dominio de la física” (Pinckavé 2011: 154)¹¹². Rechaza la idea de la *esencia* como el sujeto de la metafísica y opta por la tesis, de inspiración aviceniana¹¹³, del *ser en tanto que ser* (*ens in quantum ens*) o el *ser simple* (*ens simpliciter*) como el auténtico sujeto de la metafísica. En este sentido, según Hoffman, “para Enrique, el sujeto de la metafísica, la ciencia más general de todas, coincide con lo que es la primera noción absolutamente conocida por el intelecto” (Hoffmann 2011: 355)¹¹⁴ y precisamente esta primera noción es la del *ser en tanto que ser*. Afirma Enrique de Gante:

“(…) el ser simple, común al ser en acto y al ser en potencia, es el ser que es tomado en el más amplio sentido, el cual de acuerdo con Avicena es el sujeto de la metafísica. Y es análogo y común al creador y a la criatura, conteniendo en sí mismo el ser que es el principio y el ser que es el derivado del principio, porque, de acuerdo con Avicena, cada cosa no es un principio ni existe una principio de algún ser en absoluto” (*Summa*, art. 21, q.3)

Certificar que el primer concepto de nuestro intelecto es el *ser* y que constituye el sujeto de la metafísica es sostener—según Pinckavé— “de acuerdo al orden de las facultades cognitivas humanas, las propiedades sensibles particulares son lo que primero son conocidos,

¹¹⁰ El tema de la univocidad en Escoto será desarrollado más adelante.

¹¹¹ ROMBEIRO, Michael, “Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, n.2, pp. 181- 220, 2011. TESKE, Roland, “Distinctions in the Metaphysics of Henry of Ghent”, en: *Traditio*, vol. 61, pp. 227-245 Fordham University, 2006.

¹¹² “Metaphysics is independent of the kind of inquiry into material changeable objects that medieval philosophers consider as the domain of physics” (Pinckavé 2011: 154).

¹¹³ “First, Avicenna argues that the notion of principle accrues to (*accidit*) the notion of being, that is, “being” neither includes nor excludes the notion of principle. Second, not all being has a principle (in other words, “being caused” is not a property of being), for otherwise, being would have to be the cause of itself” (Hoffmann 2011: 355)

¹¹⁴ “For Henry, the subject of metaphysics, the most general of all sciences, coincides with what is the absolutely first notion know by the intellect” (Hoffmann 2011: 355).

pues la cognición humana está basada en la percepción sensorial. Pero de acuerdo al orden de la cognición intelectual, el ser es la primera cosa que nosotros conocemos” (Pinckavé 2011: 154)¹¹⁵.

Por su parte, Duns Escoto opta el mismo camino de inspiración aviceniana al afirmar que el *ser en tanto que ser (ens in quantum ens)* es el sujeto de la metafísica. Además, con esta afirmación podemos concordar lo siguiente:

“así, de acuerdo a Escoto, el ser en tanto ser es el objeto del intelecto y el sujeto de la metafísica (...) La solución de Escoto es congruente con la de Enrique y probablemente depende de ella al menos en tres sentidos. En primer lugar, Escoto siguió a Enrique la postura de Avicena sobre el ser en tanto ser como el sujeto de la metafísica. Contrariamente a Aquino, Enrique y Escoto incluyeron a Dios dentro del ser en tanto que ser más que restringir al ser en tanto ser al ser finito. En segundo lugar, como el *Doctor Solemne*, Escoto propone un paralelismo estricto entre el primer objeto del intelecto y el sujeto de la metafísica. En tercer lugar, la explicación de Enrique de las intenciones analógicamente comunes presionó a Escoto a desarrollar su teoría de la univocidad del ser, y fue esta teoría de la univocidad del ser que permitió a Escoto seguir a Enrique en la sustentación de la explicación aviceniana del sujeto de la metafísica” (Hoffmann 2011: 358-359)¹¹⁶.

Definitivamente, la influencia gantiana en Escoto tiene muchas aristas. Una amplia variedad de temas podríamos citar al respecto, temas como el de las *distinciones*¹¹⁷, el de las pruebas de la existencia de Dios; también cuestiones en torno al *ser* como noción quiditativa; o el interesantísimo asunto sobre el estatus ontológico de la materia¹¹⁸; el problema sobre la

¹¹⁵ “According to the order of human cognitive faculties, particular sensible properties are what is first cognized, for human cognition is grounded in sensory perception. But according to the order of intellectual cognition, being is the first thing we grasp” (Pinckavé 2011: 154)

¹¹⁶ “thus according to Scotus, being que being is the object of the intellect and the subject of metaphysics (...) Scotus’s solution is congruent with Henry’s and likely depends on it in at least three ways. First, Scotus followed Henry in appropriating Avicenna’s position on being qua being as the subject of metaphysics. Contrary to Aquinas, Henry and Scotus included God within being qua being rather than restricting being qua being to finite being. Second, like the Solemn Doctor, Scotus posits a strict parallelism between the first object of the intellect and the subject of metaphysics. Third, Henry’s account of analogously common intentions pressured Scotus to develop his theory of the univocity of being, and it was this theory of the univocity of being that allowed Scotus to follow Henry in upholding an Avicennian account of the subject of metaphysics” (Hoffmann 2011: 358-359).

¹¹⁷ TESKE, Roland. “Distinctions in the Metaphysics of Henry of Ghent”, en: *Traditio*, vol. 61, pp. 227-245, Fordham University.

¹¹⁸ PEREZ-ESTEVEZ, Antonio. “La materia primera en Enrique de Gante vista por Duns Escoto”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, Nro. 14, año 2007, pp. 33-46. Madrid.

iluminación divina¹¹⁹; el argumento en torno a la especie inteligible¹²⁰; las cuestiones sobre el movimiento y la física¹²¹, e incluso en el tema sobre el principio de la individuación¹²², pero definitivamente excede nuestros límites y solo quisimos brindar mayor peso al tema de la analogía/univocidad del ser y al tema del sujeto de la metafísica, ya que de ambas se derivan la metafísica de la univocidad del ser y la ontología del individuo.

2.2.-La Metafísica escotista.

Uno de los problemas más importantes en la Escolástica giró en torno a la necesidad o no de la revelación¹²³ como medio de adquisición de nuevos conocimientos, o si bastaba solo la filosofía. Este problema traía consigo otro: si el intelecto humano es perfecto o no con respecto al conocimiento (sea este revelado o no), lo cual obligó a reelaborar las doctrinas en torno al objeto del intelecto. Ambas cuestiones son propiamente metafísicas, no teológicas. En efecto, fue imprescindible separar tanto el conocimiento metafísico como el teológico; pues, según Jean Grondin, cuando los escolásticos tratan sobre la metafísica “casi siempre tratan del texto de Aristóteles que se esfuerzan en *comentar*. En sus comentarios a la *Metafísica*, su primer afán es, por lo demás, preguntarse por el “objeto” universalmente reconocido como ambiguo o en espera de esclarecimiento, de esta ciencia” (Grondin 2006: 140).

En el caso de Escoto, afirma el profesor Bettoni:

“En realidad, las páginas que él [Escoto] dedica al examen de este problema señalan un giro en la historia de la escolástica: por primera vez sale a la luz la exigencia de interrogarse acerca de la legitimidad o no de aquel fervor metafísico que habían abrazado los maestros del siglo XIII. De esta manera marca el paso del período eminentemente constructivo de la escolástica al sucesivo período crítico” (2005: 17).

¹¹⁹ PASNAU, Robert. “Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination”, en: *The Review of Metaphysics*, Vo. 49, No. 1 (sep. 1995), pp. 49-75, Philosophy Education Society Inc.

¹²⁰ ROMBEIRO, Michael. “Intelligible Species in the Mature Thought of Henry of Ghent”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, no. 2 (2011), pp. 181-220

¹²¹ BROWER-TOLAND, Susan. “Instantaneous Change and the Physics of Santification”. Quasi-Aristotelianism” in Henry of Ghent’s *Quodlibet XV q.13*”, en: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40, no. 1 (2002), pp. 19-46.

¹²² PICKAVÉ, Martin.

¹²³“Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus?” DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 1.

Las preguntas centrales fueron: ¿cuál es el *objeto primero* del intelecto? y ¿de qué tipo de *conocimiento* se trata: actual, habitual, virtual, confuso o distinto con respecto a la metafísica? Nuevamente afirma Bettoni:

“Con la pregunta ¿cuál es el objeto propio del intelecto? No se pretende buscar la primera cosa que el hombre conoce en el orden temporal (*in ordine generationis*); tampoco aquello que es *primum ordine perfectionis*; por el contrario, se busca establecer lo que es *primum ordine adaequationis*, es decir, cuál es la cosa a la que está orientada, por su naturaleza, la intencionalidad del intelecto humano y en virtud de la cual todas las otras resultan inteligibles. En otros términos: se desea precisar cuál es el objeto que determina el horizonte cognoscitivo de nuestro intelecto” (2005: 18)

Es decir, este *objeto* debe contener una propiedad crucial, debe condicionar todo nuestro conocimiento en la medida en que todas las cosas que podemos conocer solo es posible si este *objeto* está presente en todas estas; vale decir, es un *objeto común* e intrínseco en todo nuestro conocimiento y en todas las cosas conocidas. Este *objeto* no es más que el *ser en tanto que ser* (*ens in quantum ens*), pues el *ser* cumple cabalmente con las condiciones antes mencionadas: es lo primero que nuestro intelecto conoce y todas las cosas participan unívocamente de él. Se comprende entonces que en la relación entre el ser y el intelecto existe una adecuación *secundum virtutem* o una adecuación *secundum praedicationem*. O como afirma Bettoni:

“en el primer caso [adecuación *secundum virtutem*], en el acto mismo en que el intelecto conoce el objeto propio, en él y por él conoce la infinidad de las cosas inteligibles (es el caso de Dios que en su esencia contempla *ab aeterno* toda la realidad actual y posible); en el segundo caso [adecuación *secundum praedicationem*] en cambio, en el objeto propio se conoce también todo, pero solo en potencia. La situación se da cuando, como en el caso del hombre, el primer concepto que el intelecto forma en sí asume la función de matriz de todos los otros conceptos posibles” (2005: 19)

Es importante señalar que en la doctrina escotista existe un solo planteamiento metafísico desarrollado en dos fuentes distintas. Estas fuentes son:

1. Las *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, (que nuestra investigación tendrá en cuenta la edición de Etzkorn y Wolter¹²⁴ y que haremos referencia siempre como *Quaestiones super Metaphysicorum* o a veces como *QSM*).
2. La *Ordinatio* (cuyo texto básico es la *Opus Oxoniense*; sobre todo el Prólogo en cuanto se refiere a la metafísica).

Las *Quaestiones super Metaphysicorum* sigue la estructura de la *Metafísica* de Aristóteles. Concuera con el Estagirita en afirmar que cada ciencia está determinada esencialmente por su *objeto* de estudio. La ciencia más importante es aquella cuyo objeto es el más importante, como aseveran Ingham y Dreyer: “pertenece a una ciencia particular determinar las cualidades pertenecientes al objeto, o demostrar que ciertas cualidades pertenecen, de hecho, a aquel objeto” (Ingham y Dreyer 2004: 53)¹²⁵. Por esta razón, Escoto inicia las *Quaestiones super Metaphysicorum* tratando sobre la nobleza de la ciencia metafísica en concordancia con la *Metafísica* I, I, 980a 21 en donde Aristóteles resalta el deseo humano de conocimiento de esta noble ciencia:

“Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales”.

El asunto radica en torno a la naturaleza de esta ciencia. Para saberlo es necesario dilucidar sobre el sujeto de dicha ciencia. La respuesta de Escoto a esta interrogante se formula desde dos premisas extraídas de la siguiente cita¹²⁶:

“ahora, la proposición necesita ser aplicada a nuestro propósito, especialmente, para mostrar la dignidad y nobleza de esta ciencia. Esto nosotros lo hacemos en el siguiente sentido. Si todos los hombres por naturaleza desean conocer, entonces, ellos desean la ciencia más conocida entre todas. El Filósofo argumenta en el libro II de la *Metafísica*. Y él inmediatamente indica cuál es la mejor ciencia, especialmente aquella ciencia que es entorno a aquellas cosas que son más cognoscibles. Pero existen dos sentidos en el cual las cosas son dichas para ser lo máximamente conocido: o

¹²⁴ DUNS SCOTO, *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*. Translated by Girard J. Etzkorn and Allan Wolter. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1997

¹²⁵ “it belongs to a particular science to determine the qualities belonging to the object, or to demonstrate that certain qualities belong, in fact, to that object” (Ingham y Dreyer 2004: 53)

¹²⁶ Todas las citas que extraigo son directamente de la edición de Etzkorn y Wolter quienes traducen al inglés el texto latino.

[1] porque ellas cosa la primera cosa de todas las demás conocidas y sin el conocimiento de esta cosa nada puede ser conocido, o [2] porque ellas son lo que son conocidas con más certeza. En otro sentido, esta ciencia es en torno a lo más cognoscible. Por tanto, esta ciencia mejor conocida entre todas es también la más deseable” (*Quaestiones super Metaphysicorum* I, 6)¹²⁷

1. En primer lugar, esta ciencia tiene como *objeto* a la *cosa* más conocida en la medida en que esta es anterior (metafísicamente) a todas las demás *cosas* y sin aquella el conocimiento de estas no es posible.
2. En segundo lugar, esta ciencia¹²⁸ trata de aquello que es más conocido con mayor certeza¹²⁹. Se sigue, entonces, que la primera *cosa* conocida cuya certeza es incuestionable es *el ser en tanto que ser*.
3. Apelando a Avicena, Escoto, sostiene que el *ser* es lo primero que nuestro intelecto conoce¹³⁰ y apelando a Aristóteles sostiene que dicho cognoscible es el objeto de la

¹²⁷ “Now the proposition needs to be applied to our purpose, namely, to show the dignity and nobility of this science. This we do in the following way. If all men by nature desire to know, then, they desire most of all the greatest knowledge or science. So the Philosopher argues in ch. 2 of the book of this work. And he immediately indicates what the greatest science is, namely that science which is about those things that are most knowable”. But there are two senses in which things are said to be maximally knowable: either [1] because they are the first of all things known and without knowing them nothing else can be known, or [2] because they are what are known most certainly. In either way, however, this science is about the most knowable. Therefore, this most of all is a science and, consequently, most desirable (*Quaestiones super Metaphysicorum* I, 6)

¹²⁸ Siguiendo al mismo Estagirita, entiende que toda ciencia hace referencia a un modo o hábito (*habitus*) del intelecto. Este hábito propio de la ciencia tiene en cuenta que todo conocimiento es la demostración de una verdad necesaria evidente en un silogismo. Toda ciencia, entonces, que busca la razón de sus premisas es una ciencia que indaga por su propio *quid*: “any science that seeks as its goal the antecedent premises, or seeks to draw the conclusion from two given premises, is a science that seeks the reasoned fact (*propter quid*) and is called the *scientia propter quid*” (Ingham y Dreyer 2004: 60). Se comprender entonces que la forma ideal de cualquier ciencia es que esta concuerde tanto el sujeto como el objeto de dicha ciencia. Para ello debe darse dos condiciones: que el primer sujeto debe ser totalmente conocido y que el primer objeto debe ser aprehendido por un entendimiento conmensurable entre el objeto y el entendimiento. Pero esto es posible solo en un entendimiento ilimitado. Debido a nuestro estado actual, nuestro intelecto solo puede conocer indirectamente su objeto. Proponiéndose entonces la *scientia quia* y la *scientia propter quid*. En cuanto a la primera, pertenece a los seres humanos cuyo intelecto *pro statu isto* es limitado; en cambio, la segunda es la ciencia propiamente del conocimiento directo de las esencia.

¹²⁹ “If Scotus can show that the state of affairs posited by the minor premise is true for metaphysics, then the conclusion to the primacy of metaphysics will follow. Furthermore, it will also follow from this that metaphysical knowledge is the most noble” (Ingham y Dreyer 2004: 54).

¹³⁰ En primer lugar, se opone a la tesis tomista que sostiene que el intelecto necesita del fantasma para conocer (*Sum. Th.* I, q. 84, a. 7, resp.) Cuya tesis principal dice que el objeto primero del intelecto humano es la quiddidad o las esencias de las cosas [Sostiene Escoto en la Opus Oxoniense, I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 2: “In ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum objectum intellectus nostri est quidditas rei materialis. Ratio ponitur ad hoc: quia potentia proportionatur objecto. Triplex autem est potentia cognitiva: quaedam est omnino separata a materia, et in essendo et in operando, ut intellectus separatus; alia conjuncta materiae at in essendo et in

metafísica. Por tanto, como afirma Peter King: “estrictamente hablando, el objeto del estudio metafísico debe ser la realidad en general, incluyendo a Dios y la Substancia excepto otras cosas (creaturas y accidentes respectivamente)” (King 2003:16)¹³¹

4. Y por ser objeto de la *metafísica*, el *ser* es lo más común y lo más trascendental¹³² incluso con respecto a los otros transcendentales propiamente dicho¹³³.

Ahora bien, cuando Escoto, en las *Quaestiones super Metaphysicorum*, menciona que el *ser* es el objeto de la metafísica refiere a las substancias separadas, semejante a lo que Aristóteles sostiene en la *Met.* I, 983 a 5-8 cuando sostiene que:

“Ahora bien, si los poetas tuvieran razón y la divinidad fuera de natural envidioso, lo lógico sería que su envidia tuviera lugar en este caso más que en ningún otro y que todos los que en ella descuellan fueran unos desgraciados.

operando, ut potentia organica, quae perficit materiam et non operatur nisi mediante órgano corporali, a quo in operando non separatur, sicut nec in essendo, alia est conjuncta materiae in essendo, sed non utitur órgano materiali in operando, ut intellectus noster. Istis correspondent objecta proportionata: nam potentiae omnino separatae, ut primae, corresponderé debet quidditas omnino separata a materia; secundae singularae omnino materiale; tertiae ergo correspondet quidditas rei materialis, quae etsi sit in materia, tamen cognoscitur non ut in materia singulari”]. Escoto está en contra de esta tesis. Pues la tesis escotista parte de un presupuesto teológico que considera al hombre *pro statu isto*. Es decir, el hombre en su estado actual de caída después del pecado original. Este concepto es clave en la filosofía escotista debido a que plantea como hipótesis de trabajo que la naturaleza humana previa al pecado compartía mucha similitud con la naturaleza angelica (sin serlo, obviamente) y por ello el intelecto humano era capaz de conocimiento directo de las esencias, es decir, era capaz de intuición intelectual. Pero a causa del pecado original, dicha capacidad de conocimiento directo se ha perdido, más no olvidada. Aún así, el intelecto humano *pro statu isto* tiene la capacidad de conocer más allá del ámbito puramente material. Pero no puede ser el objeto primero del intelecto la quiddidad material ni tampoco la quiddidad puramente inmaterial, sino algo que sea intermedio. Sin embargo, a causa de nuestro estado actual, todos nuestros conocimientos necesariamente deben ser abstractivos. “De todas maneras, sigue siendo absolutamente cierto que el mismo Duns Escoto, hablando en su propio nombre, ha establecido expresamente el pecado original como una de las causas posibles del modo exclusivamente abstractivo de conocer impuesto en adelante al intelecto humano” (Gilson 2007: 78). Pero pese a todo, nuestra metafísica es noble, y pese a las limitaciones del intelecto humano es posible entablar un discurso sobre ella y en especial sobre el sujeto y el objeto propios de la metafísica. Así, la propuesta escotista tiene en cuenta al intelecto humano que a pesar de verse afectado por el pecado original mantiene aún un carácter puro, frente a la metafísica tomista que propone un intelecto “cuya naturaleza y cuyo funcionamiento no han sido alterados por el pecado original” (Gilson 2007: 80).

¹³¹ “Strictly speaking, the object of metaphysical study should be reality in general, which includes God and Substance but other things in addition (creatures and accidents respectively)” (King 2003:16).

¹³² Con respecto a los transcendentales el *ser en tanto que ser* puede ser entendido como un transcendental al igual que lo bueno, lo uno y lo verdadero. Debido a que no están bajo la sujeción de las categorías, pues precisamente los transcendentales *transcenden*¹³² a toda predicabilidad propia de las categorías, “in this way, *ens* (a being) and *res* (a thing) can also be understood as transcendentals, along with *bonum* (good), *unum* (one) and *verum* (true), because they do not fall within Aristotle’s ten categories (the predicables), which are only valid in reference to independently existing beings” (Ingham y Dreyer 2004: 55).

¹³³ “Scotus explains the name *metaphysics* on the basis that this science deals with the transcendentals, and is therefore the transcending science” (Ingham y Dreyer 2004: 56).

Pero ni la divinidad puede ser envidiosa sino que, como dice el refrán: *los poetas dicen muchas mentiras**, ni cabe considerar a ninguna otra ciencia más digna de estima que ésta. Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino”

Asimismo, el *Doctor Sutil* tiene en cuenta el pasaje de la *Met.* VI, 1026 a 20-21 en donde el Filósofo afirma lo siguiente:

“conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología (no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en esta naturaleza, si es que se da en alguna parte), y la más digna de estima de ellas ha de versar sobre el genero más digno de estima. Y es que las ciencias teóricas son, ciertamente, preferibles a las demás y de las teóricas, ésta es la preferible”.

Esto es importante, ya que la primera interrogante de las *Quaestiones super metaphysicorum* precisamente es sobre la nobleza de la metafísica y la importancia de su objeto. Asimismo, cabe añadir, que Escoto no considera al *ser* como un género; puesto que, si así fuese la diferencia entre *ser infinito* y *ser finito* que constantemente alude tendría que considerarse como una *diferencia específica* añadida, lo cual no es posible, porque la “diferencia” entre *ser finito* y *ser infinito* no pertenece a las *diferencias específicas*, sino que se trata de un *modo intrínseco* del *ser*.

La segunda fuente en el planteamiento metafísico es el Prólogo de la *Ordinatio* (cuyo texto básico es la *Opus Oxoniense*). Allí el asunto sobre objeto del intelecto¹³⁴ tiene mayor relevancia brindando a este texto un carácter metafísico en pos de una explicación racional de la teología.

Si es posible dilucidar en torno al *objeto* del intelecto, entonces toda metafísica es factible, y, desde luego, la teología también como ciencia de acuerdo a lo que Escoto en el *Prólogo* q.1, a.1, n.3 afirma: “los filósofos sostienen la perfección de la naturaleza y niegan

* El subrayado es de la edición.

¹³⁴ “Sea cual fuere la fecha a la que corresponde el texto actualmente conocido del Opus Oxoniense, las tesis que ahí se formulan son posteriores a la Condena de 1277, que implica la existencia de un conflicto entre filósofos y teólogos y partidarios de una sabiduría puramente filosófica (...) Etienne Tempier había intentado denunciar los errores contemporáneos, es decir, los sostenidos por hombre que vivían en su tiempo”. (Gilson 2007: 23)

la perfección sobrenatural; los teólogos, por el contrario, conocen la deficiencia de la naturaleza, la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural” (citado en Gilson 2007: 24)¹³⁵.

En este sentido, afirma Etienne Gilson:

“la posición de Duns Escoto marca el momento en el cual, bajo la presión del averroísmo contemporáneo y de sus reivindicaciones, la sabiduría cristiana se pregunta si la filosofía es verdaderamente capaz de justificar con derecho la suficiencia de la cual se jacta. Se trata, por tanto, para él de saber si el conocimiento filosófico por sí solo, sin el auxilio de un conocimiento sobrenaturalmente revelado, le basta al hombre para alcanzar su fin” (Gilson 2007: 24).

Es decir, importa reconocer los límites entre la filosofía y la teología¹³⁶, pues ambas deberán tenerlos claros y precisos, y si el *ser* es el *objeto* de la metafísica, en vista de una fundamentación racional de la teología, entonces tiene que ser proporcional al intelecto capaz de conocerlo naturalmente. Pero Escoto constantemente recalca un detalle especial: que en nuestro estado presente de vida *–pro statu isto–* es imposible todo conocimiento directo de las cosas. Solo podemos conocerlas indirectamente por medio de la *abstracción*, pues a raíz de la caída en el Pecado Original esta posibilidad es esquivada al intelecto. Sin embargo, esto no limita el conocimiento metafísico; puesto que, el intelecto goza de la capacidad de aprehender el *ser* como *objeto primero* y permite que conozcamos el resto de cosas, en este sentido afirma Peter King, “Escoto considera, entonces, que el objeto primero de la metafísica es el *ser* que el intelecto humano en su presente condición es capaz de tener

¹³⁵ Traducción en Etienne Gilson 2007: 24. “Diceret ergo philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis” Opus Oxoniense, Prol., q.1, a.1, n.3)

¹³⁶ Duns Escoto desde el Prólogo de la *Opus Oxoniense* considera que la teología es una ciencia sobre Dios: “Theologia est sermo vel ratio de Deo” (¹³⁶ *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 1, n. 2). Pero al ser una ciencia elaborada por los hombres esta tiene que estar inspirada sobrenaturalmente. De ello se sostiene que existe una “teología en sí” y una “teología en nosotros”. En donde “la teología en sí será el conocimiento del objeto de la teología que puede tener un intelecto a la medida de ese objeto, mientras que la teología en nosotros será el conocimiento del mismo objeto tal como nuestro intelecto puede tenerlo” (Gilson 2007: 54). En efecto, el objeto de la teología es *el Ser Infinito*.

conocimiento del ser como tal. De ahí que el objeto primero del intelecto humano es el ser, una formulación alternativa que Escoto discute extensamente” (King 2003: 17).¹³⁷

El objeto propio del intelecto no es la *quidditas rei materialis* o la esencia de las cosas como consideró Aristóteles y que Escoto menciona: “In ista quaestione est una opinio, quae dicit quod primum objectum intellectus nostri est quidditas rei materialis”, *Ordinatio* I, dist. 3, p. 1, q. 3. Estas *esencias* son aprehendidas por nuestros sentidos, luego son conocidas por el intelecto vía la *abstracción*. Dios tampoco puede ser el objeto de nuestro intelecto. Y aunque como afirma el profesor Bettoni: “por su naturaleza, el intelecto está ordenado a conocer, inmaterialmente las cosas sensibles, es decir, a conocerlas en su esencia, abstraída o separada de las condiciones materiales” (Bettoni 2005: 20), el intelecto no puede tener como objeto primero ni a la esencia ni a Dios. Además si las esencias fuesen el objeto primero de nuestro intelecto, entonces nos limitaría conocer a Dios; y si Dios fuese el objeto primero, nos imposibilitaría conocer las cosas sensibles del mundo; por tanto, este *objeto propio* debe ser algo intermedio, algo *neutral* o *común* a ambas dimensiones¹³⁸; es decir, el *ser en tanto que ser*.

El *ser* que tiene en cuenta Escoto es el *ser neutral*, el *ser común* o el *ser unívoco* cuya primera formulación se encuentra en Avicena¹³⁹ quien la desarrolla en el *Liber De Philosophia Prima sive scientia divina*, I-IV¹⁴⁰. Precisamente, Escoto cita a Avicena expresamente en las *Quaestiones super Metaphysica* I, 1 cuando se pregunta si:

¹³⁷ “Scotus hold, then, that the primary object of metaphysics is *being* – that the human intellect in its present condition is able to have knowledge of being as such. Hence the primary object of the human intellect is *being*, an alternative formulation Scotus discusses at some length” (King 2003: 17)

¹³⁸ “Por todas estas razones –concluye Duns Escoto- ni la *quidditas rei materialis* ni Dios tienen títulos suficientes para ser considerados *objectum primum et adaequatum* del intelecto humano: en efecto, quien opta por la *quidditas rei materialis* restringe el ámbito del conocimiento humano hasta el punto de comprometer su posibilidad de elevarse a algún conocimiento de Dios; en cambio, quien sostiene que el *primum cognitum* es Dios *nimis tribuit intellectui nostro de cognitione Dei* y no puede explicarse cómo es que el hombre conoce las cosas divinas solo directamente e *in universali*, es decir basándose en conceptos predicables de Dios y de las criaturas” (Bettoni 2005: 23).

¹³⁹ RAMÓN GUERRERO, Rafael, “El lenguaje del Ser: de Ibn Sina a Mulla Sadra”; ponencia presentada en el *World Congress on Mulla Sadra*, Teherán, Irán, mayo de 1999. También puede ser útil: RAMÓN GUERRERO, Rafael, “Metafísica y profecía en Avicena”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8, 87-112, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990

¹⁴⁰ Debemos comprender que la *Metafísica* de Aristóteles fue leída e interpretada por Avicena en su famoso libro *Kitab al-Şifa* o *Libro de la Curación* en donde se identifica a la *Metafísica* como la *‘ilm al-ilahiya* o

“¿Es el sujeto propio de la metafísica el ser en tanto que ser como sostiene Avicena o Dios y las Inteligencias como assume Averroes?”¹⁴¹

La respuesta de Escoto constituyó la teoría de la univocidad del ser. No obstante, es imprescindible mencionar la doctrina aviceniana de la *esencia*, ya que la relación de esta con la teoría escotista es muy estrecha. Según Avicena, la *esencia* puede estar en tres estados: la *esencia en las cosas*, la *esencia en el intelecto* o la *esencia en sí misma*¹⁴². Este último estado es el más interesante porque expresa el carácter neutral de esta y muestra la novedosa doctrina aviceniana por medio del ejemplo de la *equinidad* (o esencia del caballo) cuando afirma: “*ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*”¹⁴³. Lo mismo podría extenderse para

ciencia divina. “Aunque se inspira en Aristóteles, sin embargo, se esfuerza por construir una síntesis original, que encuentra fundamento en el neoplatonismo y en la tradición islámica a la que pertenece” (Ramón Guerrero 2004:152-153). Dato interesante es el hecho de que la doctrina aviceniana en su conjunto está fuertemente impregnado de un neoplatonismo que intenta la concordancia con las doctrinas aristotélicas.¹⁴⁰ Y efectivamente, este detalle marca una pauta en torno al objeto de la metafísica y su posterior definición, pues Avicena sostendrá que el objeto no es ni Dios ni las causas primeras; ya que, el objetivo de la Metafísica, precisamente, es la demostración de la existencia de Dios y la existencia de las primeras causas.

¹⁴¹ “Is the proper subject of metaphysics being qua being as Avicenna claims or God and the Intelligences as the Commentator, Averroes, assumes?”

¹⁴² “La esencia puede ser considerada en la cosa misma, pues todo lo que es tiene una esencia, por la cual es lo que es, a la cual debe su necesidad y por la cual existe. Puede ser considerada en el intelecto con las determinaciones de universalidad o de singularidad que el pensamiento le atribuya, y que le son accidentales, puesto que, en sí misma, ella no es universal ni singular. Y finalmente, puede ser considerada en sí misma, en cuyo caso todo lo que se puede decir es que es presuntamente lo que es” (Gilson 2007: 93)

¹⁴³ “Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari de multis, sicut substantia Platonis ujus designati. Impossibile est enim intelligi hanc esse nisi ipsius tantum. Ergo universale ex hoc quod est universale est quoddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali ex hoc quod est universale constitutum, signatus unus praedicatorum terminorum; quia cum ipsum fuerit homo vel equus, erit haec intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis, nec universalitas continentur in diffinitione equinitatis. Equinitas etenim habet diffinitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas, unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectum, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis”, (Avicena, *Metaphysica*, V, c. I, fol. 86ra., citado en Gilson 2007: 94-95). Así, al considerar al Ser como lo primero captado por el entendimiento, la mente contempla la cosa en cuanto existente, pues nuestra mente afirma la existencia de esta cosa aprehendida. Y es así que Avicena introduce una importante distinción entre la intención de la mente en afirmar la existencia de esta cosa (el ser) y la intención que remite a la quiddad o esencia de esta cosa captada. Es decir, se hace la distinción entre la esencia y la existencia: “la esencia es la naturaleza propia de una cosa y es conocida por medio de la definición de esa cosa. La existencia es aquello por lo que una esencia se da en la realidad o en la mente” (Ramón Guerrero 2004: 15). Y la existencia será considerada por Avicena como un accidente de la esencia. Distinguiendo a continuación tanto al Ser necesario cuya principal distinción es que carece de causa y su existencia es idéntica a su esencia, y el Ser posible cuya distinción es que depende de una causa y la existencia es un accidente que se le añade en tanto esencia. El ser posible tienen la necesidad de algo que le haga existir: el ser posible necesita del ser necesario. Pues bien, la importancia de esta distinción entre la esencia y la existencia que realiza Avicena influyó mucho en las cosmogonías de muchos autores latinos, o en palabras de Ramón Guerrero: “El reconocimiento por parte de Avicena de la existencia como un aspecto constituyente del ser, distinto de la esencia y concebido aparte de

la esencia humana: *humanitas in quantum humanitas*. Es decir, la esencia misma en su estado neutral y propio. La esencia es neutra: no es *ni universal ni es singular*. Será universal gracias a los principios del intelecto que la convierten en una esencia *universalis*; será individual gracias a un principio que la *contractúe* y la *concretice* en un individuo.

La esencia de “equinidad” es neutra a menos que nuestro intelecto por medio de la abstracción la conceptualice en el *universal caballo* o un principio individuante la *contractúe* en un *caballo individual* como *Bucéfalo* o *Rocinante*, por ejemplo. Del mismo modo se plantea para la esencia *humanitas*. Mientras el intelecto tenga la capacidad de abstraerla, esta esencia será conceptualizada en el universal *hombre*; o por medio de un *principio individuante* (o *diferencia individuante*) será *contractuada* en un individuo concreto como por ejemplo *Pedro* o *Pablo*. Por tanto, toda *esencia* es en sí misma neutra, lo cual lleva a Escoto a proponer que esta finalmente es una *naturaleza común*.

La doctrina de la esencia neutra aviceniana influenciará notablemente en la noción tripartita de ser en Duns Escoto¹⁴⁴; tal como afirma Avicena:

“De todo esto resulta claro para ti que el ser en tanto que ser es algo común a todo esto, y que es preciso establecerlo como objeto de esta disciplina, tal como hemos dicho. Porque no requiere que se conozca su esencia ni que se establezca, de manera que necesitara que una ciencia distinta garantizara la explicación del modo que tiene. Es imposible establecer un objeto y verificar su esencia en aquella ciencia de la que es objeto, sino que solo hay

ella, favoreció la explicación del relato de la creación y permitió que las doctrinas físicas y metafísicas de Aristóteles les fueran estudiadas y aceptadas, modificadas o rechazadas por los latinos, dando lugar a la elaboración y desenvolvimiento de nuevas formas de pensar filosófico, que fructificarían a lo largo del siglo XIII” (2002: 62) Duns Escoto es deudor en parte de esta doctrina metafísica elaborada por Avicena. Similarmente al filósofo persa, Escoto considera que el objeto *per se* de la metafísica debe cumplir con ser el más adecuado. Puesto que toda facultad por naturaleza tiene su objeto que le es adecuado. Y precisamente este Ser es el objeto primero y adecuado y más básico para el intelecto, y como lo acabamos de decir, para Avicena esto fue discutido por él en su *Metaphysica* I, 6 (72rb). Además, este objeto en tanto primero de alguna facultad (y en este caso del intelecto) debe no tan solo ser el más general, sino también el más general en el sentido de característica no relacional. Esta aproximación escotista inspirada en los *Analíticos Posteriores* 1.4 73 b 32-74 a 3 de Aristóteles y plasmada en la *Ordinatio* 1, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 49. Y cuando nos referimos al objeto más general nos referimos a aquel objeto en donde por medio del conocimiento de él conocemos todo lo que le pertenece. Por tanto “Scotus holds, then, that the primary object of metaphysics is being –that the human intellect in its present condition is able to have knowledge of being as such” (King 2003: 17)¹⁴³.

¹⁴⁴ “Se puede decir ampliamente que esta división tripartita de los estados de la esencia aviceniana prefigura los tres estados escotistas del ser: la esencia en el real singular constituye su estado físico; la esencia concebida por el pensamiento como universal o singular constituye su estado lógico; la esencia considerada en sí misma y sin ninguna otra determinación constituye su estado metafísico” (Gilson 2007: 94-95)

que admitir su ser y su esencia. El objeto primero de esta ciencia es, por tanto, el ser en tanto que ser, lo buscado en ella son las cosas que nle siguen necesariamente en tanto que es ser sin condición” (Avicena 1960: 154, **citado** en Ramón Guerrero 2004)¹⁴⁵

Frente al *ser analógico* de inspiración aristotélica¹⁴⁶, Escoto, influenciado por la doctrina aviceniana de la esencia neutra, propone la doctrina del *ser unívoco*, y como afirma Timotheus Barth, “[Escoto] ha intentado, al menos parcialmente, elaborar un concepto puro del ser, el concepto de lo puramente ser (*den Begriff des reinen Soseins*)” (Barth 1931: 321, **citado** en Gilson 2007: 98).

El *Doctor Sutil* define el concepto *unívoco* del siguiente modo:

“[Unívoco] es aquel [concepto] que es uno de tal manera, que su unidad es suficiente para que haya una contradicción, afirmando y negando lo mismo respecto de lo mismo, también es suficiente como medio silogístico, para que así se concluya que los extremos unidos en un [término] medio, el cual es uno en este sentido [es decir, unívoco], se encuentran unidos entre sí sin [incurrir] en una falacia de equivocidad” (Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, n.26)

Los argumentos de Escoto para la univocidad del ser son en su extensión 10. De los cuales solo tres son los más importantes¹⁴⁷. Estos se encuentran en la *Ordinatio* I, d.3 q.1 cuyo tema central versa en torno a la posibilidad del conocimiento de Dios (enfoque distinto al planteado en las *Quaestiones super Metaphysicorum*); lo cual reafirma la importancia entre la univocidad del ser y la posibilidad de conocer a Dios. En efecto, como afirman Ingham y Dreyer, “si en su argumento, Escoto puede mostrar que la mente humana tiene acceso a la

¹⁴⁵ Esta frase fue extraída del libro del profesor Rafael Ramón Guerrero (2004: 154). La cita a su vez es extraída de AVICENA, *Al-Sifa. (La Métaphysique)*, ed. M. Y. Moussa, S. Dunya y S. Zayed, revisión e introducción de I. Madkour, El Cairo, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1960

¹⁴⁶ Aunque forzando una interpretación univoca en la doctrina aristotélica, no satisface plenamente a menos que se comprenda analógicamente. Pues, “para que el ser fuera univoco, en el sentido aristotélico del termino, sería rpeciso, por lo tanto, que todo aquello que lleva el nombre de ser fuera ser en el mismo sentido y en virtud de la misma definición. Dicho de otra manera, del mismo modo que un animal no se distingue en nada de otro animal, al menos en tanto que uno y otro pertenecen al genero animal, o del mismo modo que un hombre, considerado en tanto que hombre, no difiere en nada de otro individuo de la misma especie, asimismo sería necesario que un ser no difiera en nada de otros ser, precisamente en tanto que uno y otro tiene derecho a ese nombre” (Gilson 2007: 96).

¹⁴⁷ Aunque Escotose refiera a la analogía “he admits that there are analogous concepts we do use to thikn of God, yet maintains that analogy itself would be imposible without some more basic, common concept that is univocal” (Ingham y Dreyer 2004:40). Esto constituye el núcleo de la crítica escotista a la teoria de la analogia de Enrique de Gante.

realidad, y si la realidad provee las bases adecuadas para el conocimiento de Dios, entonces la teología puede ser entendida como una ciencia, cuyo contenido no agota la verdad en torno a Dios” (Ingham y Dreyer 2004: 40)¹⁴⁸

Cabe recordar que el ser según Avicena no es un *género*, sino *algo por sí mismo*.

Afirma el filósofo persa:

“digamos ahora, entonces, que si bien el ser, como ya se sabe, no es un género, ni es predicado de igual manera de todo lo que tiene lugar en él [*de his quae sub eo sunt*], constituye sin embargo una intención en la cual [ambos] convienen según manera anterior o posterior. De hecho, [el ser] es primero para la *quiditas* que se encuentra en la sustancia, y luego para aquello que viene después de ella. Y así, ya que el ser constituye una intención según este [sentido] que le hemos asignado, se siguen aquellos seres accidentales que son propios de él, como dijimos antes. Y por ende se requiere de una ciencia en la cual se trate de él [a saber, del ser], tal como para todo lo que sana es necesaria alguna ciencia” (*De Philosophia Prima* I, 5)

Ante lo dicho por Avicena, tanto Enrique de Gante como Duns Escoto reaccionan distintamente. El *Doctor Solemne* “niega que haya un concepto común que se predique de ambos – como sostiene Guerrero Troncoso-, sino que se trataría más bien de los conceptos que en sí no poseen nada en común, pero que se hallan relacionados entre sí, por analogía o atribución, dado que ambos son similares, en virtud de su carácter indeterminado” (Guerrero Troncoso 2015: 14). Por su parte, Escoto, para defender la *univocidad del ser*, plantea una serie de argumentos en la *Ordinatio* I, d.3 de los cuales, según el *Doctor Sutil*, los cinco argumentos brindados solo el primero y el cuarto son los más importantes¹⁴⁹.

Partamos brevemente de dos consideraciones. En primer lugar, tiene en cuenta la estructura aristotélica del conocimiento cuyas partes constitutivas son el conocimiento

¹⁴⁸ “if in his argument, Scotus can show that the human mind has foundational Access to reality, and if that reality provides an adequate basis for natural knowledge of God, then theology can be understood as a science, whose content does not exhaust the truth about God” (Ingham y Dreyer 2004: 40)

¹⁴⁹ “Por ende, presta etencion solo a la primera y a la cuarta, ya sea porque no son igualmente difíciles para ambas partes [es decir, no ponen en dificultad a la univocidad, pero sí a la analogia], y porque no concluyen algo muy alejado de [nuestro] propósito. De hecho, concluyen que no se puede alcabnzar ningún concepto propio de Dios, sino más bien uno común. Sin embargo, la primera [afirmación] negativa [que no se puede alcanzar un concepto propio de Dios] parece que es falsa” (*Ordinatio* I, d. 3)

sensible, la especie inteligible y el intelecto agente. En segundo lugar, rechaza tanto la teoría iluminativa como también como la de la analogía.

- a) El primer argumento¹⁵⁰, desarrollado en la *Ordinatio* I, d.3 n. 27-34, es también conocido como el argumento de los conceptos ciertos y los conceptos dudosos. La premisa mayor parte sosteniendo que si un intelecto está seguro con respecto a un concepto, pero mantiene una duda sobre otro, se deduce que la mente tiene certeza de uno y duda de otro. Ambos conceptos son diferentes. Mientras que en la premisa menor, nosotros no podemos estar seguros que Dios sea un ser, pero sí podemos dudar que sea o finito o infinito. Con lo cual el concepto de ser es diferente del concepto de ser infinito y de ser finito. Por tanto ser es unívoco a ambos¹⁵¹.

Escoto asume la premisa mayor como evidente. La premisa menor, en cambio, es cierto. Al igual que los presocráticos nunca dudaron del ser, sino si este o era un principio material o inmaterial, del mismo modo, se duda Escoto duda si es finito o infinito.

La premisa menor es clave, ya que el *ser finito* y el *ser infinito* es una respuesta a la tesis gantiana del ser indeterminado negativamente y del ser indeterminado privativamente que no tienen nada en común. La tesis escotista, frente al peligro del escepticismo gantiano, afirma la existencia de una comunidad expresada en la univocidad del ser. Esto asegura plenamente el conocimiento de Dios.

- b) El segundo argumento (más el cuarto) (*Ordinatio* I, d.3, n.38-40), Escoto afirma que el conocimiento de Dios es por medio de un concepto unívoco. Frente a la tesis del Doctor Solemne que ninguna criatura puede ser la causa inmediata de un concepto perteneciente a Dios. Escoto sostiene que un objeto solo puede ser causa de un

¹⁵⁰ El segundo argumento establece que todo conocimiento adecuado a nuestro intelecto se produce gracias a las imágenes y a la presencia del intelecto agente, como lo dice en la *Ordinatio* I, d.3, n.35 con lo cual en tre el objeto y el intelecto un elemento común deberá tener presencia. Del mismo modo, en el tercer argumento nuestro Doctor afirma que el concepto propio de un sujeto es razón suficiente para concluir todo lo que corresponde a dicho sujeto (*Ordinatio* I, d.3, n.36-37).

¹⁵¹ Y si la relación con el concepto de Dios es directa, se comprende que de Dios podemos tener la certeza de su existencia a pesar de nuestra condición *pro statu isto*, mientras que podemos dudar si es finito o infinito, “thus, the immediate subjective experience of concepts possessing differing degrees of certainty (an experience which Scotus asserts to be self-evident) is explained in terms of the deeper logical requirement for the possibility of any scientific knowledge” (Ingahm y Dreyer 2004: 42)

concepto de aquello por el cual contiene o una parte esencialmente (como por ejemplo el género contiene a la diferencia) o virtualmente. En este sentido la criatura no contiene a Dios ni puede contener alguna perfección de Dios. La criatura es posterior a Dios. En efecto, si una criatura puede producir un concepto de Dios, este debe ser común a ambos. Las perfecciones son comunes tanto para Dios como para la criaturas, “si no es así –afirma Guerrero Troncoso- esa perfección sería propia de la criaturas, y por ende, no convendría formalmente a Dios, o bien sería propia de Dios, y con ello no se podría decir de las criaturas, porque su perfección radicaría en su pertenencia a Dios” (Guerrero Troncoso 2015: 16).

El punto neurálgico, entonces, es la idea de ser *infinito* que sostiene este argumento llamado también el “argumento de las perfecciones puras”. Podemos llegar a ello a partir de los conceptos de todas las perfecciones puras hasta la de Dios por vía de la eminencia. Es decir, como afirman Inghan y Dreyer, “el concepto de ser infinito refiere a lo “que es esencialmente uno, especialmente, [es un concepto] de un sujeto con un cierto grado de perfección, la *infinitud* [*Ordinatio* I, d.3, n.58]. ya que, como anotó en el primer argumento, uno puede tener la certeza en torno a la existencia del ser y además dudar sobre su modo intrínseco, este concepto muy simple de *ens infinitum* puede ser analizado para revelar aquello sobre el cual uno es cierto, como fundacional para la discusión de lo divino” (Inghan y Dreyer 2004: 46)¹⁵². Estas perfecciones deben tener un significado común tanto para Dios como para las criaturas, en efecto, “the most general and indeterminate concept of being was irreducibly simple and common, and thus known in a distinct rather than a confused way, while the concepts of being proper to God and creature were complex, or at least not irreducibly simple. By admitting a simple and univocal concept of being, Scotus provided a true conceptual community between God and creature and placed the project of natural knowledge of the divine nature on a firm epistemological footing” (Dumont, 1998, p. 313).

¹⁵² “the concept *infinite being* refers to “what is essentially one, namely, [it is a concept] of a subject with a certain grade of perfection -infinity” [*Ordinatio* I, d.3, n.58]. Since, as noted in the first argument, one can be certain about the existence of a being and yet in doubt about its intrinsic mode, this most simple concept *ens infinitum* can be analyzed to reveal that about which one is certain, *ens*, as foundational to the discussion of the divine” (Inghan y Dreyer 2004: 46).

Si entre el ser de las criaturas y el ser de Dios existe *univocidad*, debemos diferenciar que a las criaturas les corresponde el ser de *modo finito* y a Dios le corresponde el ser de *modo infinito*. De manera que *finito* e *infinito* no son diferencias específicas del *Ser*, sino *modos intrínsecos*; y que al *ser finito* le corresponde la división ontológica natural de todas las cosas. Por tanto, de la diferencia entre *finito* e *infinito* se vislumbra la constitución de la ontología escotista. Nuestro interés, ahora se centra en la constitución individual de los seres finitos.

2.3.-La Ontología Escotista: la Substancia Compuesta.

La ontología¹⁵³, en general, es aquella área de la filosofía encargada del estudio riguroso de los seres tanto en su clasificación como en sus propiedades. Siguiendo esta línea, nuestra investigación analiza la ontología en Duns Escoto cuyo concepto de orden esencial¹⁵⁴ es importante en su constitución. Por motivos de espacio y con el cuidado de no exceder los límites de esta tesis, me detendré en el análisis de las substancias compuestas o concretas.

La noción de *ser* es crucial en la ontología escotista, debido a la relación ontológica¹⁵⁵ existente entre el *ser* y sus modos tanto *infinito* como *finito*; en tanto *ser infinito* le

¹⁵³ La amplitud del concepto desde sus orígenes es amplísima. Un buen panorama al respecto lo proporciona FERRATER MORA, José. *Ontología*. En: *Diccionario Filosófico*. Barry Smith nos brinda un dato histórico interesante: “El término ontología (en latín *ontologia*) fue acuñado en 1613, de manera independiente, por dos filósofos. Rudolf Göckel (Goclenius), en su *Lexicon Philosophicum*, y Jacob Lorhard (Lorhardus), en su *Theatrum Philosophicum*”.

¹⁵⁴ En el pensamiento de Escoto existe un concepto clave que es el de “orden esencial” (tal como vimos en la comprensión de su metafísica) que automáticamente nos remite a un concepto clave en filosofía como es el de “prioridad ontológica”. Podemos entender el significado de este concepto dentro de un contexto de *dependencia* en donde la realidad y existencia de cierta cosa depende de otra. Por ejemplo podemos decir que el objeto *a* es ontológicamente primero con respecto al objeto *b* si y solo si *a* no depende de *b* en orden a ser, sin embargo *b* depende de *a* en orden a existir [“A thing *a* is ontologically prior to a thing *b* if and only if *a* does not depend on *b* in order to be but *b* does depend on *a* in order to be” (Greenlee 1974: 218 **citado** en Gorman 1993: 460)]. Del mismo modo podemos comprender que dicho objeto es ontológicamente primero con respecto a otro en tanto la existencia del primero es condición necesaria para la existencia del último, mas la existencia del último no es condición necesaria del primero [“To say that *x* is ontologically prior to *y* means that the existence of *x* is a necessary condition of the existence of *y*, but the existence of *y* is not a necessary condition of the existence of *x*” (Moravcsik 1968: 107 **citado** en Gorman 1993: 460)]

¹⁵⁵ GORMAN, Michael. “Ontological Priority and John Duns Scotus”. En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 43, Nro. 173, pp. 460-471.

corresponde a Dios, *ser finito* le corresponde a las critauras. Estos últimos, son aquellos seres compuestos de *materia prima*, de *forma substancial*, de *cuerpo* y de *alma* cuya distinción Escoto realiza cuidadosamente, como afirma el profesor Peter King: “el alma tiene existencia *per se*, y esta existencia es separada de la existencia del compuesto en el cual el alma es un elemento constituyente, aunque cuando combinada con el cuerpo el alma tiene existencia por medio del compuesto [In *Metaph.* 7 q. 6 nn. 12-13]” (King 2005: 43)¹⁵⁶. Además, suponiendo el caso de que todos los elementos de un compuesto tengan existencia propia, no obstante, la totalidad del compuesto es una sola existencia y no un conjunto de existencias (*Op. Ox.* 4 d.11 q.3 n.46). Se comprende, que la presencia de las partes constituyentes de una substancia concreta no son cosas agregadas, sino que obedecen a un ordenamiento ontológico con unidad y orden esencial.

Escoto distingue tres tipos de *seres per se*. Los seres independientes de su sujeto, los seres que no están actualmente en otros ni tienen la capacidad de estarlo y los seres con la última actualidad de modo que no pueden estar ordenados hacia una posterior división (los individuos concretos). Este último tipo de seres constituye el núcleo de la ontología escotista, debido a que, como vuelve a sostener el profesor King: “es el orden crucial estos son los seres que son ontológicamente básicos, los particulares completamente actuales. Ser incapaz de ser *per se* ordenado hacia algún acto posterior es la característica del concreto. Esta es la razón del por qué el individuo tiene un lugar privilegiado en la ontología de Escoto” (King 2005: 44)¹⁵⁷.

Estos seres son compuestos de *materia* y *forma* de ahí que el análisis tanto de la *materia* como de la *forma* es fundamental en el pensamiento escotista por dos razones. En primer lugar, debido a su postura en torno al *hilemorfismo*, como sostiene Bettoni:

“como todos los escolásticos, Duns Escoto suscribe totalmente la teoría aristotélica del hilemorfismo. También para él, el tipo de cambio al que están

¹⁵⁶ “The soul has existence *per se*, and this existence is separate from the existence of the composite of which the soul is a constituent element, even though when combined with the body the soul has existence through the composite [In *Metaph.* 7 q.6 nn. 12-13]” (King 2005: 43).

¹⁵⁷ “Is the crucial sort these are the beings that are ontologically basic, the fully actual concrete particulars. Being unable to be *per se* ordered to any further act is the mark of the concrete. That is why the individual has a privileged place in Scotus’s ontology” (King 2005: 44).

sujetos los seres corpóreos, y que nos permite llamarlos generables y corruptibles, se explica solo admitiendo que la sustancia material es un sinolo de materia prima y de forma sustancial. Materia y forma no son dos cosas, sino dos principios de una cosa, aunque realmente distintos” (Bettoni 2005: 43).

Y en segundo lugar, debido a la interpretación que realiza tanto de la *materia* como de la *forma*. Este análisis es crucial en la explicación de la individuación de las sustancias. Comprender qué entiende Escoto por *materia* y por *forma* nos brindará gran parte de las tesis en torno al *principio de individuación*. De ahí que estará muy enraizada en la comprensión de esos dos principios ontológicos su propuesta de la *haecceitas*.

2.3.1.-La Materia.

Así como la mayoría de los escolásticos estaban de acuerdo en que todo *ente concreto* lo es a partir de la conjunción de *forma* y *materia* siendo la primera la *informante* de la segunda; sin embargo, Duns Escoto difiere absolutamente de ellos en torno a la *materia*. Pues para la mayoría de pensadores, la *materia prima* no poseía ninguna *realidad* o *entidad* con respecto a la *forma* que sí la posee y que precisamente su función es la de *informar* a la *materia*. No acepta el *Doctor Sutil* que esta no posea ninguna *actualidad* o *realidad*. Frente a este panorama, como afirma Bettoni:

“o se renuncia a sostener que la materia es principio *real* de la sustancia corpórea, o se admite que la materia, cuando entra en la composición con la forma, ya es un *quid* positivo y, por ende, posee un mínimo de actualidad propia. En efecto, habiendo excluido que la *res generabilis et corruptibilis* pueda ser una sustancia simple, uno se pregunta ¿es compuesta *ex aliquo et nihilo* o [compuesta] *ex aliquo et aliquo*?” (Bettoni 2005: 44).

Si se acepta que la *materia prima* es un *ex aliquo et nihilo*, entonces sería *nada*, y en conjunción con la *forma* no podría generar nada, ya que de la unión de *algo* con *nada* es absurdo que se genere *algo*. Lo cual indica que la *materia* debe poseer alguna *realidad*. Por ello, la *materia* es una *realitas distincta* o un *quid positivum* (*positivo* en la medida en que agrega algo al compuesto); es decir, una realidad diferente e independiente a la *forma*. En efecto, la *materia prima* es una realidad aunque intrínsecamente incompleta y necesitada de la *forma*, no en tanto pura potencialidad, sino en complementariedad, tal como Bettoni afirma:

“Y precisamente porque la materia es esencialmente determinable y la forma esencialmente determinante, se atraen mutuamente y son constitucionalmente complementarios. En virtud de esta complementariedad, por la que cada una está hecha naturalmente para la otra, la materia y la forma se unen con el vínculo más fuerte que se puede pensar, precisamente con un vínculo sustancial” (Bettoni 2005: 45).

Frente a la postura que sostiene que la *materia* no posee ninguna realidad o actualidad se encuentra aquella que hundiéndose sus raíces en la tradición de Alejandro de Afrodisia sostiene que realmente todo lo que existe es *materia* y que la *forma* no es nada más que una determinación que padece aquella en la realidad contingente. Es decir, frente a la idea que defiende la prioridad ontológica de la *forma* con respecto a la *materia* está esta otra postura que prioriza a la *materia* frente al detrimento de la *forma*. Ante tal panorama de incongruencias, la postura escotista opta por una perspectiva más conciliadora. De allí que es importante determinar la realidad de la *materia prima* otorgándole su propia entidad para luego explicar el rol fundamental de la *forma*.

Las dificultades que Escoto encuentra en la teoría que propone en torno a su *realidad* o *actualidad* corresponden a las siguientes:

1. En primer término, si se admite alguna *actualidad* a la *materia*, cabe esperar que la unidad sustancial se vea comprometida en su constitución en la medida en que dos *actos* (considerando tanto a la *forma* como a la *materia* en tanto *actos*) no pueden constituir un compuesto.
2. Asimismo, si la *materia* tuviese alguna *actualidad*, esta no podría distinguirse de la *forma*.
3. La respuesta de Escoto a estas dos objeciones las desarrolla conforme va desarrollando los argumentos a favor de la *realidad* de la *materia*, cuestión que a continuación será analizada.

El *Doctor Sutil* argumenta a favor de un grado de *ser* o *actualidad* en la *materia prima*; más aún si se comprende que esta es el receptáculo sobre el cual se producen la generación y la corrupción de la substancia concreta, o como afirma Gilson: “todos concordaban, como Duns Escoto, en que la materia es el sujeto de la transmutación sustancial, pero pocos hubieran admitido que ella fuera concebible como dotada de una

entidad propia aparte de la forma” (Gilson 2007: 430), aprobacion que Duns Escoto admite plenamente.

La tesis de la realidad de la *materia prima* se visulmbra, dicho sea de paso, por la influencia agustiniana recogida del libro de las *Confesiones*, XII, 7 en donde Agustín afirma lo siguiente:

“Mas ¿de dónde procedía, cualquiera que ella fuese, de dónde procedía sino de ti, por quien con todas las cosas en cualquier grado que ella sean? Pero distaba tanto de ti cuanto te era más desemejante; porque no se trata de lugares.

Así, pues, tú Señor –que no eres unas veces uno y otras otro, sino uno mismo y uno mismo, *Santo, Santo, Santo, Señor* Dios omnipotente-, en el Principio que procede de ti; en la Sabiduría, nacida de tu sustancia, hiciste algo y de la nada; hiciste *el cielo y la tierra*; pero no de ti, pues sería igual a tu Unigénito y, por consiguiente a ti, y no fuera en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu sustancia.

Mas como fuera de ti no había nada de donde lo hicieses, ¡oh Dios, Trinidad una y Unidad trina!, por eso hiciste de la nada *el cielo y la tierra*, una cosa grande y otra pequeña; porque eres bueno y omnipotente para hcer todas las cosas buenas: el gran cielo y la pequeña tierra.

Existías tú y otra cosa, la nada, de donde hiciste *el cielo y la tierra*, dos criaturas: la una, cercana a ti, la otra, cercana a la nada; la una, que no tiene más superior que tú; la otra, que no tiene nada inferior a ella”*.

(*Confesiones*, XII, 7)

Sumado a esta perspectiva agustiniana, la argumentación escotista se apoya con cabalidad en la doctrina aristotélica del hilemorfismo. Según el Filósofo, la *materia* contiene muchas funciones importantes como para ser considerada simplemente *nada*.

Aristóteles afirma lo siguiente en la *Física*:

* “Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcunque sunt’ Sed tanto a te logius, quanto dissimilius: neque enim locis. Itaque tu, Domine, qui non es aliud aliud et alias aliter, sed id ipsum, *sanctus, sanctus, sanctus, Dominus*, Deus omnipotens, in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo, fecisti enim *caelum et terram* non de te: nam esset, ut aequale tibi esset, quod de te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, Deus, una Trinitas et trina Unitas; et ideo de nihilofecisti *caelum et terram*, magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et param terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti *caelum et terram* duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset”.

- a) La materia como principio de la naturaleza. *Física*, I, 7, 191, a 8-14:
“Hemos dicho, pues, cuántos son los principios del llegar a ser de las cosas naturales y en que sentido son tantos, y queda claro que tiene que haber un substrato para los contrarios y que los contrarios son dos. Pero, en otro sentido, esto no es necesario, pues es suficiente con uno de los contrarios para efectuar el cambio por su ausencia o presencia. En cuanto a la naturaleza subyacente, es cognoscible por analogía. Porque así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, o la materia y lo informe antes de adquirir forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma, así es también la naturaleza subyacente con respecto a una sustancia o a una cosa individual o a un ente. Es, pues, un principio, aunque no es uno ni es ente a la manera en que lo es una cosa individual; otro principio es aquello del cual hay definición, y otro también su contrario, la privación”.
- b) La materia como una de las causas. *Física*, II, 3, 198 a 22-24:
“Y puesto que las causas son cuatro, es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el «por qué» tendrá que remitirse a todas ellas, esto es, a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin”.
- c) La materia como sujeto de las mutaciones. *Física*, IV, 9, 217 a 22-26
“Éstas son, pues, las razones por las que algunos afirman la existencia del vacío. Nosotros, en cambio, según lo supuesto que hemos establecido, decimos: 1) que hay una única materia para los contrarios (lo caliente y lo frío y las otras contrariedades), 2) que lo que es en acto se genera de lo que es potencia, 3) que la materia no es separable aunque su ser sea diferente, y 4) que la materia es numéricamente una, aunque pueda ocurrir que tenga color o sea caliente o fría”.

De aquí que Gilson afirme lo siguiente:

“Ella [la materia] es por sí un principio de la naturaleza [*Física*, I, 7, 191, a 8-14]; es por sí una de las causas [*Física*, II, 3, 198 a 22-24]; es por sí sujeto de las mutaciones sustanciales [*Física*, IV, 9, 217 a 22-26], y si se quiere añadir Agustín a Aristoteles, ella es, como se acaba de ver el termino de un acto creador. Por lo tanto, es imposible que no sea nada más que una potencia “objetiva”, sino que es preciso que esté en potencia “subjetiva”, es decir un sujeto” (Gilson 2007: 430).

Duns Escoto, entonces, afirma que la *materia* de por sí tiene ser propio¹⁵⁸ al igual que la *forma*, así lo vuelve a afirmar en la siguiente cita:

¹⁵⁸ “En la opinión de Duns Escoto, ahí hay certezas absolutas. Lo engendrable no puede ser simple: es absurdo. Por lo tanto, está compuesto de materia y forma, pero si la materia no es nada, está compuesto de nada y algo, lo cual no es menos absurdo. De ahí esta conclusión: “la materia tiene una cierta realidad [*entitatem*] positiva

“la materia tiene una cierta realidad [*entitatem*] positiva fuera del intelecto y de su causa, y es en virtud de esta realidad que ella puede recibir las formas sustanciales, que son simplemente actos” (*Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 13, t.2.).

Por tanto, así como la *forma sustancial* es un acto simple (*actus simpliciter*) que forma parte del compuesto, del mismo modo la *materia prima* es un *actus simpliciter*, porque forma parte del compuesto y porque tiene un grado de realidad. No obstante, la diferencia entre ambos *actos*, tanto el *acto de la materia* como el *acto de la forma*, consiste en que el *acto de la materia es menor* con respecto a su *potencia* que es mayor; puesto que, como afirma Gilson, “su potencialidad no consiste en no ser nada, sino en no poseer por sí misma ninguna determinación específica. Ella no tiene un acto que la distinga, que la divida, que reciba ni que la informe confiriéndole su ser específico de materia” (Gilson 2007: 431).

Asimismo, cuando Escoto sostiene que la materia debe poseer alguna *realidad* está afirmando lo siguiente:

“Tamen dicitur ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de acto, tanto magis est in potentia; et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu earum, et ideo definitur per esse in potentia secundum Aristotelem; non enim habet actum distinguentem, vel dividendum, vel receptum, vel informantem et dantem sibi esse specificum. Ex quo tamen est receptivum istius actus, per suppositum, et est causa compositi, non potest esse nihil, quia nihil non est alicujus receptivum” (*Opus Oxoniense*, II, d.12, q.1 n.11)*.

En este sentido, en la misma *Opus Oxoniense* II d. 12 qq.1-2 se encuentran otros argumentos a favor de la realidad de la *materia*. Estos hacen referencia a la doctrina aristotélica de la *materia prima* como aquel substrato en el cual se dan los contrarios y el cambio sustancial y sobre el cual ya mencionamos anteriormente¹⁵⁹.

fuera del intelecto y de su causa, y es en virtud de esta realidad que ella puede recibir las formas sustanciales, que son simplemente actos” [Dun Escoto, *opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 13, t.2.]” (Gilson 2007: 431).

*Tomás de Aquino dice todo lo contrario: “Accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem, secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiae esse in actu sine forma quam accidenti sine subjecto” (*S. Th.* I, q.66, a.1, ad. 3)

¹⁵⁹ Puede también corroborarse en las siguientes citas: Aristóteles, *Física* I, 7 190 a 14-21: *De Gen. Corr.* I, 4 319 b 6 320 a 7, *Meta.* XII, 1-2 1069 b 3-9 y XII, 2-3 1069 b 32- 1070^a 2.

Ahora bien, cada substancia necesita siempre *algo* en cuya potencialidad pueda *actuar* la *forma* para que sea posible todo cambio substancial. Este *algo potencial* es la *materia* (como lo afirma en la *Ordinatio* 2 d.1 qq.4-5 n.204), pero en sí misma no es pura potencialidad, sino posee un grado de *ser*; de ahí que la *potencialidad* propia de la materia debe ser analizada.

La clave se encuentra en la distinción entre la *potencia modal objetiva* y la *potencia modal subjetiva*. Escoto desarrolla esto en las *Quaestiones super Metaphysicorum*, VII, q.5 n.17; IX qq.1-2 nn.40-48.

1. Plantea Escoto el problema en las *Quaestiones super Metaphysicorum*, VII, q.5 n.17:
“Text of Aristotle: “I say that matter, which in itself is nothing in particular, is neither quantity nor any of the other categories by which being is determined. For it is something of which each of these is predicated, whose being is different from that of each of the categorical predicates.”
(*Metaphysics* VII, ch. 3, 1029a 19-22).

Is matter a being?”

2. Escoto responde en el n.17 a nuestra cuestión:
“17.- Nevertheless, because matter is said to be in potency, understand that something is said to be in potency in two ways: One way is as a term of potency, or as that to which there is potency, such as the whiteness that is to be generated. Another way is as the subject of potency or that in which there is potency as the surface that is to be whitene”.

3. Prosigue Escoto en las *Quaestiones super Metaphysicorum*, IX qq.1-2 nn.40-48:

- a. Cuestión 1:

“Are act and potency mutually opposed?

Are act and potency opposed?”

- b. En el numeral 40, Escoto responde:

“40. As for the relationship of potency to act, however, one such relation is to the formal act with respect to which there is potency, the other is not.

Something will be said of this second later in question four in answer to the first argument. But now we must speak of the first relationship [viz. to the formal actualization of what was potential, which brings us to the first division.] Since every formal act pertains to ‘being’ or ‘existing’—extending the meaning of ‘existing’—‘some being’ could apply to something either simply or in a qualified sense, either properly or not, but quasi-extrinsically. According to this, there will be a twofold potency through the primary division. One to existing in the proper and unqualified sense of what is in potency; the other to a quasi and qualified being extrinsic to what is in potency to such being”.

c. Cuestión 2:

“Are they opposed relatively?”

Are they opposed relatively?”

d. En el numeral 48, Escoto responde:

“48. Also, something can be in [subjective] potency primarily, namely because as a whole it can be informed by some act to which it is in potency, or it can be in [subjective] potency not-primarily but partially, where only a part of it is informed. This occurs [in two ways]: [a] either where the other part remains; and in this way man is in potency to knowledge, which informs the soul alone, though his body remains; or [b] where the other part not informed perishes, and thus fire is in potency to water, because the matter of fire is in potency to the being communicated to it by the water form, and this corrupts the fire form. These four divisions of subjective potency can themselves at times be subdivided further, as is obvious to anyone who considers this matter”.

Se infiere entonces, como afirma Gilson, que “la potencia “objetiva” es el término mismo en el cual ella puede transformarse, como cuando se dice que el marmol es estatua

“en potencia”. La potencia “subjetiva” es el sujeto mismo que está en potencia con respecto a un término” (Gilson 2007: 428-429). En este mismo sentido, afirma el professor Peter King: “aproximadamente, algo está en potencia modal objetiva si el todo es meramente posible, mientras está en potencia modal subjetiva si el sujeto existe ya aunque su término –que la potencia está en potencia para (usualmente para alguna forma)- no” (King 2004: 39)¹⁶⁰. Luego, si la materia es el substrato en donde se producen los cambios, cabe decir que esta se encuentra en *potencia modal subjetiva*; es decir, tiene un grado de ser, aunque “pocos hubieran admitido que ella fuera concebible como dotada de una entidad propia aparte de la forma” (Gilson 2007: 430).

Se concluye, entonces, que la materia es algo *positivo* en el cual reside la *potencia modal subjetiva* con respecto a la *forma* y que se distingue de esta por medio de una *distinción real* ya que son dos cosas (*res* con entidad y actualidad) distintas que conforman una misma substancia.

2.3.2.-La Forma.

La forma es *aquello que hace que una cosa sea*. Si seguimos la perspectiva aristotélica de *forma* como una de las *causas* (causa formal), es decir como aquello que determina a la *materia* y que configura la esencia de una substancia; entonces la *forma* otorga actualidad a aquello que está en potencia. Ahora bien, al margen de los problemas teóricos en torno a la *forma* aristotélica, no podemos dejar de mencionar que con el tema de la *individuación* están fuertemente vinculados. Pues si la *forma* es parte substancial del compuesto que en sí es una entidad concreta e individual, existe una estrecha relación entre su función *informadora* y el *principio de la individuación*. En este sentido, en la doctrina escotista la *forma* juega un rol fundamental en la configuración de todo individuo, aunque directamente no se le atribuye a alguna *forma* estrictamente la facultad de individualizar, sino que el *principio individuante* debe estar más relacionado con la *forma* que con la *materia*.

Duns Escoto estuvo al tanto de los problemas que se suscitaron en torno a la *forma*, como por ejemplo el problema de las diversas clases de *formas* (*formas artificiales*,

¹⁶⁰ “very roughly, something is in objective modal potency if the whole of it is merely possible, whereas it is in subjective modal potency if the subject already exists although its terminus –what the potency is potency for (usually some form)- does not” (King 2004: 39).

naturleas, substanciales, accdientales, puras, inherentes, individuales o ejemplares), como también estuvo al tanto sobre el asunto en torno a la unidad y pluralidad de *formas* presentes particularmente en el ser humano. Además, el *Doctor Sutil* (quien sigue la doctrina aristotélica en torno a la comprensión de la *forma*), como afirma Peter King:

“argumenta que si la forma fuse realmente alguna cosa abstracta, entonces, primero, dado que la materia es completamente la misma clase de cosa (especialmente la materia prima), la forma puede ser igualmente; en segundo lugar, las formas creadas tales como el alma intelectiva humana, en virtud de su origen no material, no tiene la misma esencia como la materia” (King 2004:50)¹⁶¹.

Es decir, en una primera instancia, sigue la idea de que toda *forma* tiene una doble función: en primer lugar, la de *informar* a la *materia prima* en el proceso de constitución de una substancia y, en segundo lugar, la de ser parte *esencial* del compuesto. En este sentido, no hay nada que resulte extraordinario en la doctrina escotista de la forma.

Por otro lado, retoma el *problema de la pluralidad de las formas* y sostiene que una substancia concreta puede poseer esta pluralidad, pues como asevera el profesor Peter King: “claramente argumenta que en el caso más complejo-seres vivos- muchas formas substanciales pueden estar presentes” (King 2004: 41)¹⁶².

Para un mejor sustento de su propuesta, el *Doctor Sutil* tiene en mente dos puntos.

1. En primer lugar, en el marco de la explicación de la corrupción substancial, plantea la existencia de una diferencia entre el *alma* y la “*forma del cuerpo*” (*forma corporeitatis*). Esta última estructura todas las funciones orgánicas del cuerpo; mientras que el *alma* otorga vida al cuerpo además de las funciones anímicas (e incluso después de la muerte el *alma* se desencarna de su cuerpo cuando aún nosotros podemos comprobar que este cuerpo sigue participando de la *forma corporeitatis*).

¹⁶¹ “argues that if form were instead something abstract, then, first, since matter is all same kind of thing (namely prime matter), form would be too; second, created forms such as the human intellective soul, in virtue of their non-material origin, do not have the same essence as matter” (King 2004:50).

¹⁶² “clearly argues that in the most complex case –living beings- more than one substantial form must be present” (King 2004: 41).

(*Ordinatio* 4, d. 11, q. 3, n. 54). Además, en la generación (humana) los progenitores contribuyen con la forma substancial, o *forma corporeitatis* en el momento de engendrar un individuo; en cambio, el *alma humana* proviene de la contribución divina (*Ordinatio* 3, d. 2, q. 3, n. 5). De donde se asevera que la unión del alma y de la *forma corporeitatis* es atemporal¹⁶³ participando ambas de sus formas correspondientes.

2. En segundo lugar, las facultades del alma (sean estas la vegetativa, la sensitiva y la intelectual) son facultades *distintas formalmente* (*Ordinatio* 2, d. 1, q. 6, n. 321). Pero el tema de la *distinción formal* será tratado en nuestro siguiente capítulo.

Finalmente, continuando con la pluralidad de formas, Escoto admite que en el curso natural de las cosas es imposible que dos formas estén presentes en un compuesto al mismo tiempo (*Impossibile est eadem materiam esse simul sub duabus formis substantialibus*); aunque sí admite que hayan otras formas substanciales confluyentes en un cuerpo. En efecto:

“Escoto también encuentra plausible que diferentes órganos corporales son diferentes en clase por medio de la presencia de distintas formas substanciales. De otra manera, él razona que nosotros no podemos explicar las diferentes unidades locales encontrados en diferentes órganos: las estructuras físicas del corazón, los pulmones, los riñones, etc. (*In Metaph.* 7 q. 20 n.38). Exactamente no está claro cómo Escoto está dispuesto a llevar esta línea de pensamiento, ya que al final esto puede parecer dejar a la forma del cuerpo con nada de su función, sino que él claramente piensa que la forma y función del corazón, por decir, no puede ser explicado por los mismos principios que explican la forma y la función de los riñones. Las formas de los órganos corporales son actuales con respecto a la materia prima subyacente y potenciales con respecto a la forma de cuerpo, que, como se recuerda, es la forma del cuerpo entero” (King 2004: 53)¹⁶⁴.

¹⁶³ “This claim suggest that the form of the body isn’t quite strong enough to organize the organic body on its own, but needs the concurrent causality of the soul to do so.” (King 2004: 52).

¹⁶⁴ “For Scotus also finds it plausible that different bodily organs are different in kind through the presence of distinct substantial forms. Otherwise, he reasons, we could not explain the different local unities found in different organs: the physical structures of the heart, the lungs, the kidneys, and so on (*In Metaph.* 7 q. 20 n.38). Exactly how far Scotus is willing to carry this line of thought isn’t clear, since in the end it would seem to leave the form of the body with nothing to do, but he clearly thinks that the form and function of (say) the heart cannot be explained by the same principles that explain the form and function of the kidneys. The forms of bodily organs are actual with regard to the underlying primer matter and potential with regard to the form of the body, which, it will be remembered, is the form of the body as a whole” (King 2004: 53)

Tres grandes conclusiones de este segundo capítulo podemos extraer. En primer lugar que las influencias y referencias en Duns Escoto principalmente provienen del pensamiento de Aristóteles, San Agustín, Avicena y Enrique de Gante, siendo este último el referente preferido del *Doctor Sutil*. De aquí dos grandes influencias se perciben. Una “negativa” en el sentido en que la teoría gantiana de la *analogía del ser* impulsó a Escoto a constituir su propia teoría del ser en tanto unívoco. Y la influencia “positiva” lo es en el sentido que la misma consideración de Enrique de Gante con respecto al sujeto de la metafísica podemos apreciarlo en Escoto. Para ambos, el sujeto principal de la metafísica es el ser en tanto que ser y que gracias a este todo nuestro conocimiento es posible.

Luego, si el ser en tanto que ser es el sujeto de la metafísica, es importante comprender que la teoría del ser escotista se contextualiza en la univocidad. Esta propone además que si bien las criaturas y Dios comparten del mismo ser, sin embargo se diferencian en que ambos son de *modo infinito* y de *modo finito*. De aquí que el ser o los seres que comprenden el modo finito son parte constitutiva de la realidad. Así, la ontología natural de Escoto considera a todos los seres finitos, pero seres concretos o compuestos.

Todos los seres compuestos, en efecto, lo son a partir de una intrínseca confluencia de principios ontológicos como lo son la forma y la materia. Pero mientras que la mayoría de pensadores escolásticos comprendieron que esta relación se relaciona entre algo (forma) y nada (materia), sin embargo, el pensamiento escotista marca directa diferencia cuando sostiene que tanto la forma como la materia realmente son entidades que tienen un grado de ser o de entidad. Es imposible que la materia sea nada, pues si compone algo, tiene que ser algo. En cambio, por el lado de la forma es interesante comprender cómo Escoto la comprende como constituyente del compuesto y que además la misma forma puede tener distinciones internas y que un compuesto puede también poseer una pluralidad de formas. Cabe acotar finalmente, que en el proceso de la individuación de una substancia es importante tener en cuenta estos dos principios ya que ambos están comprometidos, sobre todo considerar a la forma como la más importante, ya que es la que está más involucrada con el principio de individuación lo cual es nuestro tema principal de investigación y el núcleo del siguiente capítulo.

CAPÍTULO III: EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION EN JUAN DUNS ESCOTO.

El problema de la individuación fue ampliamente tratado por Duns Escoto a lo largo de varios de sus escritos. Especial énfasis tienen aquellos comentarios sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Por ejemplo, dos fuentes, basadas sobre los *Comentarios*, son la *Ordinatio*, distinción 3 (realizado en la Universidad de Oxford y sobre el cual se sustenta nuestra investigación por tratarse de la obra escotista más completa) y la *Lectura*, distinción 12 (hecha en París). Además, desarrolló el problema en el libro 7, q. 13 de las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Finalmente, podemos añadir el famoso debate que sostuvo Escoto con el dominico Pedro Godin en donde defiende su teoría de la *haecceitas*¹⁶⁵.

El siguiente cuadro muestra las tres principales fuentes en donde Duns Escoto desarrolla el problema de la individuación:

<i>Ordinatio</i>	Distinción 3
las <i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i>	Libro 7, q. 13
<i>Lectura</i>	Distinción 12

En este tercer capítulo vamos a analizar la argumentación escotista en torno a la *individuación* de la substancia. Para poder llevar a cabo esto necesariamente tendremos que analizar el tema de las *esencias singulares* (“¿qué son?”); para luego estudiar sus principales componentes como la *naturaleza común* (*natura communis*) y la *diferencia individuante*. A continuación, será imprescindible analizar las *distinciones modal y formal*, porque estas

¹⁶⁵ Según Allan Wolter: “In Codex Amplonianus Fol. 369 (Stadtbibliothek Erfurt), ff. 71 vb-75 rb, we find an unedited disputatio between Scotus and Godin entitle «Utrum material sit principium individuationis»”.

complementan dicho proceso. Finalmente, una vez que veamos y comprendamos estos puntos estaremos en la posibilidad de poder comprender cómo explica el filósofo escocés la *individuación* de las sustancias y cómo constituyó esta explicación en la teoría de la *haecceitas*.

3.1.-La Esencias Singulares.

Duns Escoto afirma la existencia de las *esencias singulares* como el resultado de un proceso metafísico en el cual la *naturaleza común* o la *esencia específica*, como por ejemplo la *humanidad* de Pedro, ha sido contractuada por medio de un *principio individuante* en *este hombre concreto*¹⁶⁶ que es Pedro.

Las *Quaestiones super Metaphysicorum*, libro 7, explican las *esencias singulares* a partir de una estructura muy bien diseñada y de la cual el profesor Peter King afirma lo siguiente:

“presenta Escoto el resto de su explicación en la parte del Libro 7 que constituye una estructura metafísica metafísica auténtica: la diferencia individual en 7.13; la naturaleza y la esencia del compuesto material en 7.8-10 y 7.16; la inteligibilidad del singular en 7.14-15; la naturaleza a través de su definición. Su visión sistemática de la esencia singular, desarrollado arriba, ha de ser reconstruida desde los argumentos que él ha dado fragmentariamente” (King 2004: 1)¹⁶⁷

El argumento de Escoto parte de la siguiente cuestión: “Si la esencia es la misma como aquello que la tiene” (*Utrum quod quid est sit ídem cum eo cuius est*). Dice el *Doctor Sutil*:

QUESTION SEVEN

Text of Aristotle: “For each single thing does not seem to be other than its substance, and the quiddity is said to be substance of each.” (*Metaphysics* VII, ch. 6, 1031a 15-16).

¹⁶⁶ “Sócrates tiene una *esencia* propia que le pertenece con pleno derecho, pero no debe ser confundida con alguna *forma*, pues de lo contrario la *socrateidad* (que vendría a ser su esencia singular) y la *humanidad* (la esencia específica) existirían en paralelo. De ahí que la *esencia singular* de Sócrates es producto de su ser individual o en virtud de su diferencia individual”.

¹⁶⁷ “Presenting the rest of his account as he introduces the relevant metaphysical machinery in the latter part of Book 7: the individual differentia in 7.13; the nature and essence of material composites in 7.8-10 and 7.16; the intelligibility of the singular in 7.14-15; the nature of definition throughout. His systematic view of the singular essence, outlined above, has to be reconstructed from arguments he gives piecemeal” (King 2004: 1)

Is the quiddity the same thing as the subject that has it?

Para responder, propone dos argumentos contra aquellos que identifican a las *esencias* con sus *sujetos*. En primer lugar, si la *esencia* fuese idéntica a su *sujeto*, cabe esperar que esta *esencia* esté sometida tanto a la *generación* como a la *corrupción* tal como se encuentra el *sujeto*. Afirma el *Doctor Sutil* en las *Quaestiones Metaphysicorum*, 7.7.4:

“4. Also, if the quiddity and that to which it belongs were the same, then the quiddity would be able to be generated, just as that to which it belongs. Bk. VII, in that comment: “Of those things which come to be, the quiddity....” says the opposite: neither the species nor the quiddity is generated.”

En segundo lugar, si se identifica a la *esencia* con su *sujeto*, es lícito concluir que la *esencia* de un *accidente* deberá ser idéntica a la *esencia* de la *substancia* en la que se encuentra. Tal como afirma en las *Quaestiones Metaphysicorum*, 7.7.9:

“9. Also, to the main point: if it were the same, then the quiddity of a white man would be the same thing as the white man; and if this were so, then [white man] would be the same thing as man. Proof of the implication: when it is said “A white man is a white man”, ‘white’ does not remain except by reason of man”.

Por tanto, demuestra Escoto que no es posible identificar a las *esencias* con sus *sujetos*. Más bien, identifica las *esencias genéricas* y las *esencias específicas* con sus *sujetos* tal como lo afirma en las *Quaestiones Metaphysicorum*, 7.7.11-13:

“11. [2] To the question one answer says that the quiddity is that which is collected from the predicates “in quid,” as is stated in Bk. VII ch. ‘De magnis’: {“The formula, therefore, in which the term itself is not present but its meaning is expressed, this is the formula of the essence of each thing.”— Response: quiddity is not taken here in the nominative case but in the genitive case as a sign of the thing signed.} }

12. From this it is said that since these predicates ‘in quid’ are formally such through this ratio, it follows that the quiddity is a substance as such according to the aforesaid ratio, namely those things which have a complete notion through some difference of a proper genus; and of this sort, speaking simply, are only substances, because accidents, although they have a difference of a proper genus, still are dependent upon a subject. Then quiddity pertains only to those [subjects] that have predicates “in quid,” and such are the species of substances, and there the quiddity is the same thing as that to which it belongs.

13 Those things asserted per accidens are not the same thing as the quiddity, for if they were, then the quiddity of a white man would be the same as man, as the Philosopher argued,⁹ since white man is not a subject save by reason of the other part, which is a substance. And from this, because singulars have no predicates in quid other than those which predicate the species, they have no quiddity except the quiddity of the species, and none proper to themselves. For they include something that distinguishes them in addition to their specific nature, and therefore they are not the same as their specific quiddity. Nor do they have any other quiddity.

And on this basis it is clear how to answer the arguments”

Escoto acepta, entonces, que las *esencias genéricas* y las *esencias específicas* son las mismas con respecto a sus *sujetos*, pero no las *esencias singulares* con sus *sujetos*. Asimismo, brinda dos argumentos contra aquellos que insisten que los *individuos* no tienen otra *esencia* que no sea su *esencia específica*.

En primer lugar, apelando a las *Categorías* 5, 2b 5-7 de Aristóteles (la *substancia* es propiamente *ser*), Escoto afirma que si la *esencia* es la misma con respecto a la cosa que la contiene, entonces una *substancia* tiene *esencia* con mayor derecho. Dice en las *Quaestiones Metaphysicorum*, 7.7.20:

“20. What is said in the fourth place²³ of the individuals seems to be false. For first substance is most of all being, in the *Categories*; therefore if the quiddity is only the same as the thing, it is most of all substance and most of all being which have quiddity, i.e., are that which they are”.

En segundo lugar, Escoto en las *Quaestiones Metaphysicorum*, 7.7.21 sostiene lo siguiente:

“21 Also, that which is added to the species,²⁴ whatever it be, either forms one thing per se with the specific nature, or it does not. If not, then since it is of the essence of the first substance, that will be a being per accidens, and will be neither generated nor perish. If it is one *per se*, then the whole is that one substance *per se*, and then that whole will be truly the same as it, and nevertheless will include something other than the specific nature and it can have a proper quiddity”.

De donde resulta que todo *individuo* debe contener *algo* (*aliquid, res*) que le permita ser *este individuo*, es decir, un *rasgo distintivo* que solo le pertenezca, capaz de diferenciarlo

con respecto a los otros. Se comprende además que este *rasgo distintivo* se combina con la *naturaleza humana* para producir una *substancia concreta* con unidad propia. De lo contrario, si no produjese una *substancia* ocurre lo que afirma King:

“Sócrates, por ejemplo, no sería una unidad genuina, sino una combinación accidental de rasgos, ni una substancia en su propio derecho algo generado o corrompido. Si, por un lado, los rasgos individuales de Sócrates se combinan con la naturaleza humana para producir tal unidad, la combinación puede ser lo que Sócrates es, dado que por hipótesis incluye los rasgos que hacen de Sócrates ser Sócrates. Por ello, la combinación es en el mismo sujeto. Ya que la combinación incluye algo más que la naturaleza humana (la esencia específica) y aun así deletrear lo que debe haber para que haya Sócrates, Sócrates debe tener una esencia ulterior a la esencia específica, esto es, Sócrates debe tener una esencia singular” (King 2004: 3)¹⁶⁸.

En efecto, este *rasgo distintivo* en combinación con la *naturaleza específica* constituirá un *individuo*, incapaz de ser dividido ulteriormente en otras entidades. La *esencia singular* le pertenece a un *individuo concreto* y hace posible que *sea lo que es*, puesto que, como afirma nuevamente el professor King, “el principio individuante por definición incorpora todos los rasgos que hacen que el individuo sea él mismo; es decir, no hay nada otra cosa que pueda ser parte de lo que el individuo es; el sujeto de la esencia singular es él mismo. Por tanto, el individuo es el mismo como su esencia singular” (King 2004: 4)¹⁶⁹. Una vez que reconocemos el rol primordial de este *principio individuante* en la configuración de una entidad individual, debemos conceder que todo *individuo* tiene una *esencia singular* y que esta es idéntica al *individuo* que la contiene. Para aceptarlo, Escoto nos vuelve a proponer dos ideas.

¹⁶⁸ “Socrates will not be a genuine unity but merely an accidental combination of features, not a substance in his own right, something generated or corrupted. If on the other hand Socrates’s individual features do combine with human nature to produce such a unity, the combination must be what Socrates is, since by hypothesis it includes the features that make Socrates Socrates. Hence the combination is the same as its subject. Since the combination includes something more than human nature (the specific essence) and nevertheless spell out what it is to be Socrates, Socrates must have an essence beyond the specific essence –that is, Socrates has a singular essence” (King 2004: 3).

¹⁶⁹ “The individualizing principle by definition incorporates all the features that make the individual to be the very individual it is, there is nothing else that could be part of what the individual, the subject of the singular essence, is. Therefore the individual is the same as its singular essence” (King 2004: 4)

1. En primer término, afirma el *Doctor Sutil* en las *Quaestiones super Metaphysicorum*, 7, 7, 23¹⁷⁰:

“23. Also, I take “thing” and “quiddity”, let us call them A and B. B is a being, and A is not; therefore it is other, therefore it also has a quiddity and that quiddity it has is either the same thing as it is, or it is not. If it is the same, then we must stop with something that is first; if it is another, call it C, and then I continue to ask of it ad infinitum”.

Es decir, que la *esencia* de A, que es B, debe ser igual a sí misma, pues de lo contrario tendríamos que proponer a C como la *esencia* de B, y a su vez proponer D como la *esencia* de C con lo cual cometemos un *regreso al infinito*. Es necesario, entonces, que la *esencia* de A se idéntica a ella [A=B].

2. En segundo lugar, Escoto afirma en las *Quaestiones super Metaphysicorum*, 7, 7, 24¹⁷¹:

“24. Also, B is the quiddity of A and is not entirely other than A; therefore, it includes more than A or less than A or precisely the same as A. If it be less, then it is not properly the quiddity, because the definition is the term of the thing, Bk. V; but the terminus is within what the whole thing includes and there is nothing outside it. If it is more than A, then it would be possible to separate out that added factor A brings to B and then what remains behind is the [essence or] quiddity of A, because the term includes the whole. If it is precisely the same thing, then we have our proposal”.

Se infiere entonces que B es la *esencia* de A. No puede ser ni mayor ni menor, pues una *esencia* no debe excederse ni limitarse con respecto a su *sujeto*. Así pues, la *esencia singular* está en un *individuo* y solo le pertenece a este. A su vez, este *individuo* es la razón de existencia de dicha *esencia*. Ambas se generan por medio de un proceso metafísico en el

¹⁷⁰ “Similiter, accipio rem et quiditatem, scilicet a et b. B est ens, et non a, ergo aliud; ergo habet quod quid est. et quod quid est ipsius au test idem sibi, aut aliud. Si idem, standum est in primo. Si aliud, sit c; et quero de illo in infinitum”. Este argumento se inspira en la *Metafísica*, Z, 6 1031 b 29-1032 a 1.

¹⁷¹ “Item, b est quod quid est a, et non est omnino aliud ab a. ergo includit plus quam a; uel minus; uel idem praecise. Si minus, ergo non est proprium quod quid, quia definition est terminus rei; V: sed terminus est intra quem includitur tota res, et nihil est extra. Si plus, tunc contingit abstrahere illud additum a b, et tunc quod remanet erit quod quid est a, quia terminus totum includens. Si idem tantum dicit, tunc habetur propositum”.

cual se incluyen dos factores: la *diferencia individuante* que agregada a la *naturaleza común* (*humanidad*, por ejemplo) la contractúa hasta generar un *individuo* concreto y real.

¿Qué es la *naturaleza común*? ¿Qué es este *principio individuante*? ¿Cómo es la interacción entre ambas? Las respuestas a estas cuestiones son claves en la comprensión de la *individuación* en la teoría escotista. En los siguientes acápites vamos a desarrollar todo en torno a la *naturaleza común*, su realidad y su rol en la contraccion de los *individuos*; a continuación analizaremos el rol fundamental del *principio individuante*.

3.2.-La Naturaleza Común y la Diferencia Individual.

La composición de todas las sustancias concretas no solo obedece a la dualidad aristotélica de *materia* y *forma*, sino también a la relación intrínseca entre la *Naturaleza Común* (*Natura Communis*) y a la *Diferencia Individual* (*Differentia Individualis*) que Escoto plantea y la desarrolla como fundamento explicativo en la constitución de los *individuos*. Este asunto es tratado por el *Doctor Sutil* tanto en la *Ordinatio* II d. 3 p.1 qq. 1-6¹⁷² como en las *Quaestiones super Metaphysicorum* VII q.13. En esta investigación daré mayor énfasis a la *Ordinatio* y en puntos considerados pertinentes haré referencia a las *Quaestiones super Metaphysicorum*.

Escoto sostiene *dos principios* que explican tanto la *comunidad* como la *individualidad* de un sujeto. Podemos ejemplificarlo con el *individuo* “Pedro”. Este (Pedro) deberá poseer un *principio común* por el cual pertenece a la *comunidad humana* (*communitas*) y a su vez deberá poseer un *principio propio* que le confiere su individualidad (*individualitas*).

El primer principio refiere a la *naturaleza común* y el segundo a la *diferencia individuante*. Es decir, *Pedro* por el mismo hecho de ser *hombre* pertenece a la *especie humana* (*comunidad*) y a su vez se *distingue* de los otros *individuos* por el hecho de tener en sí un *principio individuante* (*individualidad*). Si esto es así, parece obvio que la *naturaleza común* es anterior (o primera) con respecto a la *diferencia individual*. Por tanto, como afirma Peter King, “cuando la diferencia individual es combinada con la anturaleza común, el

¹⁷² Aunque en verdad el tema es tratado en varias de sus obras. Tenemos referencias por ejemplo que es tratado en la *Lectura* II d.3 p.1 qq. 1-6; también en la *Reportata Parisiensis* II A d.12 qq. 5-11.

resultado es un individuo concreto que difiere realmente de los demás y realmente se encuentra en acuerdo con los demás individuos de su misma especie (King 1992: 1)¹⁷³.

Por otro lado, parecería que ambos principios estuvieran opuestos. De ahí la objeción siguiente: “¿cómo es posible que ambos principios puedan estar en un individuo – en este caso “Pedro”- a la vez sin contradecirse?” Esta cuestión fue denominada por profesor King como el *Problema de Ockham*¹⁷⁴ (*Ockham’s Problem*) cuyas raíces se hunden en la crítica ockhamista a esta parte de la doctrina de Escoto. Pero ¿cómo se construye el esquema explicativo tanto de la *naturaleza común* como del *principio individuante* en la doctrina escotista? A continuación nuestro objetivo es dilucidar sobre estos dos principios fundamentales en la visión escotista de la *individuación*.

3.2.1.-La Naturaleza Común¹⁷⁵

Escoto en la *Ordinatio* II d.3 p.1 q.1 se pregunta si una *substantia material* es por sí misma o por su naturaleza un *esto (haec)*:

“Utrum Substantia materialis ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis”

Luego, el *Doctor Sutil* sostiene que debe existir un *principio* que dé razón de la *unidad* de cada *substantia individual* si comprendemos que cada una contiene unidad por sí misma. Ofrece un par de argumentos para afirmar la necesidad de este principio.

Afirma:

- i. En primer lugar, si una *substantia material* fuese necesariamente individual, alguna idea de este como no individuo no es posible.

¹⁷³ “When the individual differentia is combined with the common nature, the result is a concrete individual that really differs from all else and really agrees with others of the same kind” (King 1992: 1).

¹⁷⁴ Aunque pareciese que estos dos principios fuesen contrarios u opuestos, es por ello que el asunto tiene la complejidad de saber cómo dos principios pueden hacer de una cosa realmente individual y realmente común. Este es el problema que Peter King denomina como el *Problema de Ockham*: “How can anything have two distinct principles that make it, respectively, really individual and really common?” (1992: 2).

¹⁷⁵ Duns Escoto discute en torno a la naturaleza común (y también sobre la diferencia individual) en: *Ordinatio* II d.3 p.1 qq. 1-6; *Lectura* II d.3 p.1 qq. 1-6; *Reportatio Parisiensis* IIA d.12 qq. 5-11; *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VII q.13

- ii. En segundo lugar, la *unidad* de esta *naturaleza individual* es *real menor* que la *unidad numérica*, con lo cual el *Doctor Sutil* afirma la necesidad del *principio*. Para una mejor explicación, recurre a la analogía de las *unidades*.

La explicación escotista para comprobar la necesidad del *principio individuante* recurre a la analogía de las *unidades*. Es decir, si a la *diferencia individuante* (o *principio individuante*) le corresponde por analogía la *unidad real numérica* (unidad propia de los entes concretos), análogamente a la *naturaleza común* le corresponde la *unidad real menor que la numérica*. Es decir, una “cuasi” unidad que requiere de este *principio individuante* para poder obtener la mayor unidad posible propia de todos los individuos.

Del mismo modo, la *unidad* de la *naturaleza común* (*unidad real menor que la numérica*) es la misma que la *naturaleza no-contractuada* o naturaleza que aún no está individualizada o aquella naturaleza que no es ni universal ni individual. Aquella espera ser *contractuada* por medio del *principio individuante* tal como lo sostiene en la *Ordinatio* II d.3 p.1 q.1 n. 34:

“et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum, -ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipsa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente. Et sicut obiectum in intellectu secundum illam primitatem eius et universalitatem habuit vere esse intelligibile, ita etiam in re natura secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnant illi unitati de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur (hoc igitur modo intelligo ‘naturam habere unitatem realem, minorem unitate numerali’); et licet non habeat eam de se, ita quod sit intra rationem naturae (quia ‘equitas est tantum equitas’, secundum Avicennam V *Metaphysicae*), tamen illa unitas est propria passio naturae secundum entitatem suam primam, et per consequens neque est ex se ‘haec’ intranee, neque secundum entitatem propriam necessario inclusam in ipsa natura secundum primam entitatem eius”.

En efecto, el asunto es saber qué principio contractúa a la naturaleza y si consideramos esta *contractuación* como un proceso metafísico, es correcto dilucidar primero sobre la *naturaleza común* y luego sobre el *principio individuante*, responsable de la contracción de aquella.

El filósofo escocés cita un extracto de la *Metafísica* V.i (fol. 86va) de Avicena en la *Ordinatio* II d.3 p.1 q.1 n.31 en donde se sostiene lo siguiente:

“Qualiter autem hoc debeat intelligi, potest aliquo modo videri per dictum Avicennae V *Metaphysicae*, ubi vult quod equitas sit tantum equitas, -nec est de se una nec plures, nec universalis nec particular. Intelligo: non est ex se una unitate numerali, nec plures pluralitate opposita illi unitati; nec universalis actu est (eo modo scilicet quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus), nec est ‘particularis’ de se”¹⁷⁶

De aquí se sigue que la fórmula de la “*equidad en tanto equidad*” corresponde a la neutralidad metafísica de la *naturaleza común* tal como se afirmó sobre el carácter de esta *naturaleza* el no ser ni universal ni individual a menos que *algo positivo* le sea agregado para que sea o ya *universal* o ya *individual*. Mientras que el principio de universalidad es el intelecto, el principio de individualidad debe ser un principio que otorgue mayor *unidad ontológica*¹⁷⁷. En efecto, esta “neutralidad metafísica” es *primera* frente a su propia *contractuación* (posee “prioridad natural”) y es *indiferente* tanto a la *multiplicidad* como a la *individualidad*, como sostiene King: “en una palabra, la naturaleza es indiferente a estos rasgos: puede tener o carecer de estos igualmente y continuar siendo una naturaleza” (King 1992: 6)¹⁷⁸.

Escoto prosigue en la *Ordinatio* II d.3 p.1 q.1 n.32 en donde afirma lo siguiente:

“Licet enim nunquam 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’ per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem; et propositiones ‘verae primo modo’ sunt verae ratione quiditatis sic acceptae, quia nihil dicitur ‘per se primo modo’ de quiditate nisi quod includitur in ea essentialiter, in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora naturaliter ipsa”

¹⁷⁶ [“...” La traducción es nuestra.]

¹⁷⁷ Según Peter King, “Scotus also calls the individual differentia a ‘contracting differentia’ and, more generally, a ‘contractor’. The term ‘haecceity’ is traditionally used for the individual differentia, but has the inaccurate and misleading connotation that the individual differentia is an abstract quality (similar to, say, rationality) (...)” (1992: 4)

¹⁷⁸ “In a word, the nature is indifferent to these features: it may have or lack them equally and continue to be a nature” (King 1992: 6)

De donde extraemos las siguientes ideas sobre la prioridad ontológica que goza la *natura communis*. A saber:

- I. Que la *naturaleza común* es *per se* el objeto del intelecto.
- II. Que en sí misma, esta *naturaleza* es objeto de la especulación metafísica.
- III. Que es expresada por medio de una definición.
- IV. Finalmente, que las proposiciones verdaderas *primo modo*¹⁷⁹ deben su carácter de verdad a la *quididad* tomada de la *naturaleza común*.

Estos puntos están estrechamente unidos a la idea que se tiene de esta *naturaleza* cuando afirmamos que *es no-contractuada*. Es decir, aquella que no ha sido aún *individualizada* y que sigue gozando de su *neutralidad* y *prioridad* ontológica con respecto al *principio individuante* y al individuo en concreto. Asimismo, es importante añadir que esta *naturaleza* no existe por sí misma a menos que esté contractuada.

Por otro lado no debemos identificar a la *naturaleza común (no contractuada)* como un “universal en acto”, puesto que, Escoto en la *Ordinatio* II d.3 p.1 q.1 n.37 certifica que todo universal es esencialmente predicable de muchos individuos imposibilitando la identificación de la *natura communis* con un universal en acto.

Dice Escoto:

“Ad primum dico quod universale in actu est illud quod habet aliquam unitatem indifferentem, secundum quam ipsum ídem est in potentia próxima ut dicatur de quodlibet supposito, quia secundum Philosophum I Posteriorum ‘universale’ est quod est unum in multis et de multis. Nihil enim –secundum quancunque unitatem- in re est tale quod secundum illam unitatem praecisam sit in potential proxima ad quodlibet suppositum praedicatione dicente ‘hoc est hoc’, quia licet alicui exsistenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere potest dici de quodlibet inferior, quod ‘quodlibet est ipsum’; hoc enim solum est possibile de obiecto eodem numero, actu considerate ab intellectu, -quod quidem ‘ut intellectu’ habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum ídem est praedicabile de omni singulari, dicendo quod ‘hoc est hoc’ ”

Efectivamente, la existencia de todo universal se circunscribe a la predicación, de modo que la identidad entre la *naturaleza común* y el *universal en acto* no es posible, de ahí que en palabras de King: “la naturaleza no contractuada, como tal, no es una universal en

¹⁷⁹ Una proposición es verdadero *per se primo modo* solo cuando el predicado está contenido en la definición del sujeto.

acto. La universalidad requiere numéricamente el mismo objeto para ser predicable de los individuos numéricamente distintos, pero la naturaleza no contractuada, como tal, no es numéricamente uno, y, *a fortiori*, no es predicable de los individuos numéricamente distintos” (King 1992: 8)¹⁸⁰. Del mismo modo, hay un contraste importante entre la *universalidad* y la *comunidad*. Mientras a la *universalidad* le corresponde los conceptos, a la *comunidad* le corresponde la naturaleza: la naturaleza en sí misma es común, pero no universal¹⁸¹

La *naturaleza común*, entonces, es aquella cuya neutralidad y prioridad ontológica le posibilita por medio del *principio individuante* constituirse en un *individuo* concreto. Este planteamiento es propiamente escotista y es imprescindible en el momento de comprender su teoría de la individuación.

3.2.2.-La Diferencia Individual.

Escoto sostiene tanto en la *Ordinatio* II d.3, p.1, q.1, n.34 como en las *Quaestiones super Metaphysicorum* VII, q.13, n.20 que la *naturaleza no-contractuada* es primera ontológicamente con respecto a la *diferencia individual*¹⁸². Ahora bien, para que esta *naturaleza* se *contractúe* requiere de un *principio intrínseco positivo* capaz de otorgarle realidad. Pero ¿cuál es este *principio individuante*?

En la *Ordinatio* II d.3, p.1, q.5-6 n.176, propone realizar otro ejercicio de *analogía* entre la *diferencia específica* y la *diferencia individuante* para comprender la naturaleza de este principio. Afirma el *Doctor Sutil* lo siguiente:

¹⁸⁰ “The uncontracted nature, as such, fails the test as well. Universality requires numerically the same object to be predicable of numerically distinct individuals, but the uncontracted nature, as such, is not numerically one, and, a fortiori is not predicable of numerically distinct individuals” (King 1992: 8).

¹⁸¹ “Indeed, this is precisely the point of Scotus’s distinction between commonness and universality: the nature in itself is common but not universal, and instantiation characterizes the relation between universals and particulars, not natures and the individuals that have them” (King 1992: 8).

¹⁸² De donde también se comprende que para Escoto “no es incompatible que la naturaleza sea sin la diferencia contractuante”. Así, en las *Quaestiones super Metaphysicorum* VII q.13 n.20—citado desde la traducción inglesa hecha por Peter King— afirma lo siguiente: “Likewise, it is not incompatible with the nature in itself to perhaps be separated from all individual degrees (*ab omnibus gradibus individualibus*), since no contradiction is included in understanding the nature without them. Yet in *esse* it is incompatible with it that it be separated from all- but not that it separated from this one, for it is possible that it be in that one, and conversely” (Citado en King 1992: 9)

“Ulterius declarando solutionem istam, - quae sit ista entitas a qua sit unitas illa perfecta, per simile ad entitatem a qua sumitur differentia specifica, potest declarari. Differentia quippe specifica, sive entitas a qua sumitur differentia specifica, potest comparari ad illud quod est infra se, vel ad illud quod est supra se, vel ad illud quod est iuxta se”

En efecto, mientras que la *diferencia específica* (la *racionalidad*, por ejemplo) añadida al *género* contractúa la *especie hombre*; análogamente, la *diferencia individuante* añadida a la *especie hombre* contractúa a *este hombre* concreto, por ejemplo “Pedro”. Se entiende entonces que cada *diferencia* añadida ya sea al *género* o a la *especie* produce una nueva entidad con unidad propia. Por tanto, mientras que la *diferencia específica* añadida al género produce la *unidad específica de una especie*, análogamente la *diferencia individuante* produce una entidad nueva con *unidad numérica* que significa que este *individuo concreto* no puede ser dividido ulteriormente en otras entidades.

Asimismo, esta analogía sugiere que toda *contracción* en última instancia es un tipo de *diferenciación*. En este sentido, Escoto está de acuerdo cuando afirma que el *principio individuante* es la *última distinción*. Tal como afirma el profesor King:

“así como la especie *hombre* es producida desde el género *animal* por la diferencia específica de racionalidad, creando una nueva esencia específica desde el género, del mismo modo el individuo Sócrates es producido desde la especie *hombre* por una diferencia individual creando un individuo nuevo desde la especie. Realmente, este rol funcional común de la diferencia específica e individual –la producción de una nueva unidad. Es lo que Escoto sigue para considerar cada caso de contracción: la diferencia específica contracta al género hacia la especie, la diferencia individual contacta la especie hacia el individuo” (King 1992: 9-10)¹⁸³

Por otro lado, estaríamos fuertemente tentados a identificar este *principio individuante* con alguna *forma* añadida al *género* o a la *especie* como cuando digo que dicha *forma* contractúa al *género* en tal *especie*, del mismo modo estaríamos tentados a afirmar que alguna *forma* individúa a tal *entidad*. Pero esto claramente no es posible, porque la *forma* no

¹⁸³ “Just as the species *man* is produced from the genus *animal* by the specific differentia *rationality* supervening upon it, creating a new specific essence from the genus, so too the individual Socrates is produced from the species *man* by the individual differentia supervening upon it creating a new individual from the species. Indeed, this common functional role of the specific and the individual differentia –the production of a new unity- is what allows Scotus to consider each a case of contraction: the specific differentia contracts the genus to the species, the individual differentia contracts the species to the individual” (King 1992: 9-10)

puede ser *principio individuante* o *diferenciador*. Así, podríamos pensar que tal *diferencia individuante* es otra *forma* añadida a la *especie* de donde resulta un *individuo concreto*. Pero esto es absurdo, ya que Escoto no piensa que la naturaleza de este *principio individuante* sea semejante a una *forma* –o sea, en última instancia una *forma* más- ni mucho menos que esté relacionado con la *materia* ni con la *existencia*. El problema principal está en saber qué naturaleza posee este *principio*.

La individuación no debe ser entendida como la añadidura de una *forma*, sino como la *última realidad de dicha forma* (*ultima realitas formae*); es decir, se trata de un *modo de la forma* (punto que será estrictamente desarrollado más adelante). En efecto, la *contracción* de la *naturaleza común* en un individuo es la *última actualización* de la *forma* que compone dicha entidad concreta gracias al principio extrínseco positivo, y no a una *forma* distinta añadida.

Además, si este *principio individuante* produce *entidades concretas* dentro de una *especie*, es lícito aclarar los conceptos de “*diferencia*” y de “*diversidad*”. En primer lugar, la *diferencia* se construye a partir de la comparación de dos cosas que comparten un rasgo común en el cual están incluidas ambas, por ello es válida la afirmación de que dos especies son diferentes porque están dentro de su mismo género. En segundo lugar, la *diversidad* se construye sin ese fundamento común, o como sostiene el profesor King:

“Por lo tanto, afirmar que la realidad individual es primariamente diversa de alguna realidad quidditativa es afirmar que ningún rasgo general aplica unívocamente a los individuos, a los géneros y a las especies, que los individuos son completamente distintos a los géneros y a las especies. En particular, la individualidad de un individuo, que está constituida por la diferencia individual, positivamente excluye una de las características definitorias de ‘entidad quidditativa’: ser común para muchos como un universal” (King 1992: 12)¹⁸⁴

Por tanto, cuando comprendemos que la *diferencia individuante* produce *diversidad primaria en todos los individuos* estamos reafirmando la capacidad de este principio de

¹⁸⁴ “Therefore, to assert that the individual reality is primarily diverse from any quidditative reality is to say that no general feature univocally applies to individuals and to genera and species –that individuals are completely unlike genera and species. In particular, the individuality of an individual, which is constituted by the individual differentia, positively excludes one of the defining characteristics of ‘quidditative beingness’: to be common to many as a universal” (King 1992: 12)

constituir entidades con la máxima unidad, entidades idénticas consigo mismas y distintas con respecto a las demás y con la imposibilidad de que sean divididos en otros semejantes entidades semejantes.

Ahora bien, en ningún momento Escoto propone que este *principio individuante* sea la *materia*, la *forma*, los *accidentes* o la misma *existencia*; es más, e incluso no es cognoscible directamente dicho principio. Y dado que este principio no corresponde con ningún aspecto mencionado, entonces debe ser identificado con algún constituyente metafísico cuyas propiedades las conocemos enteramente desde su función individualizadora¹⁸⁵. Por ello, este es un *constructo plenamente teórico* cuya terminología muchas veces varía en el lenguaje escotista: a veces se refiere como *forma individual*, *diferencia singular* o *grado individual*. No obstante, el *Doctor Sutil* prefiere utilizar con mayor tecnicización el término *diferencia individual*. Pero, ¿cómo así se puede hablar de algo que no conocemos directamente? Todo indica que sabemos de él por medio de la abstracción y que ciertos criterios nos pueden guiar en su comprensión y conocimiento.

- a. Un primer criterio es que este *principio* contractúa la *naturaleza común* en un individuo concreto. (Detalle que venimos sosteniendo constantemente)
- b. En segundo lugar, esta *diferencia individuante* es intrínsecamente irrepetible. Aspecto que la *materia*, la *forma* y la *existencia* carecen y por el cual no pueden ser considerados como causas de *individuación*, pues cada uno de estos elementos son repetibles (*quodlibet istorum est communicabile*). De ahí que la *diferencia individual* de cada individuo distinga a todos.
- c. En tercer lugar, esta *diferencia individual* debe ser *simple*, es decir, no debe ser un compuesto de *potencia* y *acto*, pues de lo contrario tendríamos que buscar un principio anterior a este con el peligro de cometer un *regreso al infinito*. En efecto, su simplicidad metafísica es imprescindible.

¹⁸⁵ Según King en su artículo “Duns Scotus on Singular Essences” afirma que: “Since the principle of individuation cannot be identified with any known metaphysical constituent, Scotus reasons, it must therefore be an otherwise *unknown* metaphysical constituent, one whose properties are deduced entirely from the role it plays” (King 2005: 9).

- d. En cuarto lugar, esta *diferencia individual* es *última* en el sentido en que no puede existir una ulterior división o contracción de otro individuo. O como afirma King: “un género tal como *animal* es dividido en partes subjetivas, por su propias partes, es decir, la especie *humana*, es tal que “los humanos son animales” es cierto; semejante a las especies, por sus propias partes, es decir, el individuo Sócrates, es tal que “Sócrates es humano” es cierto. Pero Sócrates no puede ser dividido ulteriormente en este sentido” (King 2005: 12)¹⁸⁶.
- e. Finalmente, este *principio individuante* produce diferencia entre todos los individuos de una misma especie.

Se concluye entonces que la *diferencia individuante* es el *principio* encargado de *contractuar* a la *naturaleza común* en un *individuo concreto*. Es un principio *extrínseco*, *positivo*, *simple* y que se relaciona con la *forma* en la medida en que es su *último modo de ser*. La relación que se establece entre este *principio individuante* y la *naturaleza común* es substancial en todo individuo y es básica para comprender el rol que juega la *haecceitas* como explicación de la *individuación*.

3.3.-La Individuación de la Substancia.

La relación entre la *naturaleza común* (no-contractuada) y la *diferencia individual* es clave para explicar y comprender la teoría de la *individuación* en la doctrina de Juan Duns Escoto. Partamos entonces del análisis que conlleva esta intrínseca relación que se da en la substancia.

Escoto desarrolla la relación entre la *naturaleza común* y la *diferencia individual* en la *Ordinatio* II d.3, p.1, qq. 5-6 n.188. Afirma el *Doctor Sutil*:

“Non est igitur ista entitas materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, -sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum; ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates 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

¹⁸⁶ “A genus such as *animal* is divided into subjective parts, for its proper parts, *e.g.* the species *human*, is such that “Humans are animals” is true; likewise a species, for its proper parts, *e.g.* the individual Socrates, is such that “Socrates is human” is true. But Socrates cannot be further divided in this way” (King 2005: 12).

differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), -sed semper i eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae.”

De donde se comprende que la *naturaleza no-contractuada* y la *diferencia individual* en la constitución de un *individuo* son una misma cosa y solo podemos hablar de ellas por medio de una *distinción formal*. Ahora bien, si sabemos que la *naturaleza común* “hombre” es *contractuada* por la *diferencia individual* (o la *petreidad*) en un individuo dado como *Pedro* nos preguntamos ¿a qué mecanismos de “combinación” obedece esta conjunción de principios? Para respondernos a esta interrogante es crucial analizar dos teorías: la teoría de la *distinción formal*; ya que esta por definición explica cómo las cosas pueden ser diferentes, y la teoría de la *distinción modal*. El rol de ambas distinciones es clave en la explicación de la individuación.

3.3.1.-La distinción formal.

Muy al margen de las interpretaciones que se ha brindado a la teoría de la *distinción formal* en el pensamiento de Escoto¹⁸⁷, la mayoría de los comentaristas (medievales y modernos) están de acuerdo en que se trata de un tema metafísico típico del *Doctor Sutil*.

Según la Comisión Escotista Internacional y especialistas, la *Logica Scoti* (que es un conjunto de textos en torno a la lógica y que emana de las enseñanzas de Escoto en París) fue considerada por mucho tiempo como la fuente primaria de la *distinción formal*. Esta obra tiene dosis de un realismo extremo que intenta dar razón de las *distinciones formales* que se producen dentro del dogma de la Trinidad. Sin embargo, gracias al trabajo de edición crítica,

¹⁸⁷ Por ejemplo, los estudios realizados por Hester Gelber y Marilyn Adams consideran que Escoto definitivamente revisó su teoría de la distinción formal debido a su realismo que para entonces estaba siendo muy cuestionada y que si deseaba aplicarla al tema de la divinidad era necesario un reajuste en el esquema argumentativo. Dumont dice lo siguiente: “They [Gelber y Adams] argued that Scotus revised the formal distinction at Paris so as to mitigate its realism by no longer holding that it entailed discrete, extra-mental formalities or “property-bearers” within one and the same thing. According to their reconstruction, Scotus was so led to revise the formal distinction at Paris by criticism he met there over its application to the trinity, where it seemed to threaten divine simplicity” (Dumont 2005: 9). ADAMS, Marilyn, “Ocham on Identity and Distinction”, en: *Franciscan Studies*, pp.31-33, 1976. HESTER, Gleber, *Logic and the Trinity: A Clash of values in Scholastic Thought, 1300-1335*, Diss. University of Wisconsin, Madison, 1974.

el común acuerdo considera ahora que Escoto desarrolló la teoría de la *distinción formal* en la *Reportatio Parisiensis*, I, d 33¹⁸⁸ y no tanto en la *Logica Scoti*.

Según el filósofo escocés en una cosa (*res*) hay *formalidades (formalitas)*, *entidades (entitas)* o *realidades (realitas)* *formalmente distintas*. Como por ejemplo la *materia* y la *forma* son *distintas formalmente* aunque sean en la realidad idénticas. Sabemos de aquellas por medio de la razón cuando las abstraemos. Gracias a esta abstracción podemos distinguir a los *generos*, las *especies* y las *diferencias*, y por ello, como afirma Stephen Dumont, “Escoto argumenta que el género y sus diferencias, las especies y sus diferencias individuales, y ciertas clases de relaciones y sus fundamentos son en cada caso formalmente distintos” (Dumont 2005: 8)¹⁸⁹

En orden a entender la *distinción formal*, es necesario dilucidar sobre la *distinción real* y la *distinción de razón*. En cuanto a la primera, esta no depende del intelecto, porque el fundamento de esta distinción son las cosas concretas. Puede darse de dos modos: *distinción real mayor* y *distinción real menor*. La *distinción real mayor (simpliciter)* es aquella que se da entre dos *cosas reales* a partir de una cuádruple condición. Afirma Escoto al respecto:

“La primera [condición] es que sea de algunas cosas en acto, y no solo en potencia, porque no se distinguen las cosas que están en potencia en la materia, y no simplemente, porque no están en acto. La segunda es que sea de aquellas cosas que tienen un ser formal, no solo virtual, como los efectos están en la causa virtualmente, no formalmente. La tercera es que sean de aquellas cosas que no tienen un ser confuso como los extremos en el medio y los mezclas en la mezcla, sino de aquellas cosas que tengan un ser distinto con sus propias actualidades. La cuarta, que es la única que completa la distinción perfecta, y la no-identidad, como resulta patente por el Filósofo, donde dice que lo diverso y lo distinto son lo mismo” (*Reportatio Parisiensis*, I, d.33, n.9)¹⁹⁰

¹⁸⁸ Se sabe que el *Comenatrio a las Sentencias de Pedro Lombardo* escrito en París constituye lo que se conoce como la *Reportatio Parisiensis*. Sobre este último se conoce desde dos versiones: en primer lugar, la versión elaborada por sus alumnos conocida como A o versión larga y también como la versión B o corta; en segundo lugar la versión elaborada por Lucas Waddingo que tituló al texto como *Additiones Magnae*.

¹⁸⁹ “Scotus argues that genera and their differences, species and their individual differences, and certain kinds of relations and their foundations, are in each case formally distinct” (Dumont 2005: 8).

¹⁹⁰ Traducción de Mauricio Beuchot, en: “La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna”.

En cambio, la *distinción real menor (secundum quid)* es aquella que distingue dos elementos distintos (dos *realidades distintas*), pero que a su vez están en una misma cosa; o como afirma Escoto:

“[se da tal distinción] en cuanto a esas tres condiciones de la distinción propuestas, a saber, no ser tal potencialmente, ni virtualmente, ni confusamente; allí hay verdadera distinción entre tales perfecciones esenciales (divinas), como en algún lugar se encuentra la distinción, porque así verdaderamente en Dios está el intelecto, como si solo estuviese el intelecto, y de manera semejante la voluntad y las otras perfecciones de manera simple, y por consiguiente no están allí potencialmente, ni virtualmente, ni confusamente. Pero esas distinciones no bastan para una distinción (simplemente real), porque no introducen no-identidad (o diversidad), y la no-identidad completa la razón de la distinción (de manera simple)” (*Reportatio Parisiensis*, I, d.45, q.4 n.17)¹⁹¹

En segundo lugar, la *distinción de razón*, dependiente del intelecto, “es aquella, como afirma Mauricio Beuchot, en la que el mismo objeto formal se concibe de maneras diversas” (Beuchot 1994: 42), y de allí que sea considerada también como una *distinción subjetiva*.

La *distinción formal* se sustenta en la naturaleza de la cosa y—como afirma Mauricio Beuchot— “se da entre varias formalidades de una cosa. Las formalidades son aspectos reales del ente, sin que la inteligencia pueda fabricarlos, como el alma y sus facultades” (Beuchot 1994: 42). Al darse la *distinción formal* entre dos aspectos de una misma cosa, se comprende que esta sea una distinción *objetiva*, más que subjetiva. Además, al tratarse de una distinción de *realidades*, no de *cosas*, es comprensible que Escoto la denomine como una distinción *secundum quid*, pero sobre todo que es una *distinción ex natura rei*; es decir una que encuentra su razón de ser en una cosa que “tiene una cuasi-existencia o cuasi-entidad en la realidad” (Beuchot 1994: 43), como asevera Beuchot.

En efecto, la relación que guarda la *teoría de la individuación* con la *teoría de la distinción formal* es que el *principio individuante* es una formalidad se relaciona con la *forma*, mas no es una forma, y que dicha relación se aprecia en que el principio individuante

¹⁹¹ Traducción de Mauricio Beuchot, en: “La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna”.

3.3.2.-La distinción Modal.

Escoto desarrolla la teoría de la *distinción modal* en la *Ordinatio* I d.8, p.1, q.3, n.138-140. Aquí el argumento se organiza en base a cuatro ideas. El profesor Peter King lo ha clarificado en los siguientes puntos:

1.-En primer lugar, la *modalización* no es un mecanismo de simple *diferenciación* como cuando distingo entre perro y un gato. La *modalización* es la diferencia entre los aspectos contenidos en una misma cosa. Por ejemplo, el grado de *calor* de un ambiente cualquiera como el de esta habitación es distinto al grado de *calor* de la habitación contigua. Ambas sensaciones o modos de calor son distintas, ambas tienen grados diferentes de medición; sin embargo ambas no son *cosas* distintas, sino que son dos *modos* de ser de una misma *cosa*, en este caso dos modos de ser del *calor*. En efecto, aunque estén en grados o *modos* distintos, comparten una misma naturaleza: la naturaleza de *calor*. Por tanto, como afirma King, “la relación entre una realidad, en términos de Escoto, y su modo intrínseco no es asunto de diferenciación formal” (King 1992: 16), sino de diferenciación modal.

2.-En segundo lugar, las cosas que componen la realidad tienen algún *modo intrínseco* de existir; es decir, cada *cosa* existe con un *modo determinado* en la realidad. Como por ejemplo, sabemos muy bien que la *especie humana* no existe como tal, sino que existe en cada ser humano concreto como *Pedro* y que está de un modo determinado en la realidad en cada individuo. Si seguimos con nuestro ejemplo del calor, podemos nuevamente afirmar que el calor *en sí* no existe sino a través de un grado o *modo de calor* presente en la realidad, como la temperatura de este ambiente con respecto a todas de los demás ambientes. Del mismo modo, como la *naturaleza no-contractuada* no existe sola en la realidad, sino en cada individuo concreto, se puede afirmar que esta naturaleza existe en cada individuo según un modo propio¹⁹².

3.-En tercer lugar, los distintos *modos intrínsecos* que tienen las cosas no producen *especies* distintas, es decir, son incapaces de seguir dividiendo en otras especies a la misma que las contiene, como por ejemplo Pedro y Pablo (que son dos individuos

¹⁹² “The uncontracted nature cannot exist as such, as stated in [S7] *, but only exists ‘in’ individuals (i.e. through the medium of individuals), which exhaust its being” (King 1992: 16).

producto de la unión de la *naturaleza no-contractuada* y del *principio individuante*) no pueden generar otra especie distinta, pues ya tienen en sí mismos la máxima unidad posible que otorga el *principio individuante*, tal como confirma King: “así como Sócrates y Platón son individuos debido a su diferencia individual, que son primariamente diversos, igualmente son dos modos de blancura o dos grados de calor” (King 1992: 17)¹⁹³.

4.- Finalmente, los *modos de ser* de las cosas actualizan en sumo grado a la naturaleza. Como la *naturaleza de calor* es actualizada en el *calor* de este ambiente y que es perceptible en un grado determinado de temperatura. Se comprende entonces que en el caso de los individuos, el *principio individuante* va a actualizar completamente a la *naturaleza no-contractuada* en uno concreto, es decir, actualiza las potencias de la naturaleza no contractuada produciendo al individuo concreto

Se comprende entonces que la *modalización* tiene un rol fundamental en el proceso de individuación. Sobre todo por su relación con el problema de la *materia* que será contractuada en un *individuo* a través de una *diferenciación máxima*.

En efecto, según la *distinción modal*, la *naturaleza común* tiene dos modos de ser: o es una *naturaleza contractuada* o una *naturaleza no-contractuada*, cosa que ya sabemos. La *naturaleza no-contractuada* es aquella que no recibió ninguna *actualización*; en cambio la *naturaleza contractuada* es aquella que ha recibido un *principio individuante* el cual actualiza a esta *naturaleza no-contractuada* y que se existe de una *modo* determinado en un *individuo* dado.

La *naturaleza* del individuo Pedro es un *modo* de ser con respecto a la naturaleza común *no-contractuada*; sin embargo, para que la naturaleza de Pedro sea *contractuada* (su *petreidad*) requiere de la *diferencia individuante* como acabamos de afirmar de modo que:

“Esta modalización individual de la naturaleza no contractuada es diversa de alguna otra modalización; es decir, esta se llevó a cabo por medio de la diferencia individual de Platón. Una naturaleza contractuada es tanto un modo

¹⁹³ “Just as Socrates and Plato the individuals they are due to their individual differentiae, which are primarily diverse, so too are two shades of whiteness or two degrees of heat”, como afirma King (King 1992: 17).

de una naturaleza no contractuada como una intensidad de blancura es un modo de blancura, o un grado de calor es un modo del calor” (King 1992: 16)¹⁹⁴.

Por tanto, todo *individuo* es una *naturaleza contractuada* por un *principio individuante* que permite que exista de un modo propio y único. Todo *individuo* es distinto a los demás, lo cual resalta su valor intrínseco como la máxima expresión del *ser* en la realidad.

3.3.3.-La individuación de la substancia compuesta.

La fuente escotista¹⁹⁵ en torno a la *individuación* tiene una ventaja incomparable con respecto a las demás fuentes de otros autores de su época, pues se trata de un texto independiente en el sentido en que Escoto ha consagrado la exclusividad del tema en cuestiones propias. En este sentido, ha propuesto su desarrollo de una manera ordenada y sistematizada en torno a la individuación y el *corpus escoticus* lo demuestra, pues contamos con una serie de escritos que tratan precisamente nuestro tema. Las principales fuentes son:

- 1).- La *Ordinatio* II, d. 3
- 2).- La *Lectura* II, d. 3
- 3).- La *Reportata Parisiensa* II, d. 12
- 4).- Las *Quaestiones super Metaphysicorum* VII, 15¹⁹⁶.

La terminología usada por Escoto en torno a la *individuación* no es fija, sino variada. Cabe resaltar en este sentido que el famoso término *haecceitas* no necesariamente es utilizado por Escoto con un significado totalmente técnico. Así, por ejemplo, en la *Lectura* utiliza el término “*realitas positiva*” (realidad positiva), en cambio, en la *Ordinatio* utiliza el término

¹⁹⁴ This individual modalization of the uncontracted nature is diverse from any other such modalization, e.g. that brought about by Plato’s individual differentia. A contracted nature is just as much a mode of an uncontracted nature as a given intensity of whiteness is a mode of whiteness, or a given amount of heat is a mode of heat” (King 1992: 16).

¹⁹⁵ La elaboración escotista de la teoría de la individuación tiene en cuenta un conjunto de textos y de autores como por ejemplo los textos clásicos fueron la *Isagagé* de Porfirio; el *De prima philosophia*, la *Logica* y el *De anima* de Avicena; la *Metafísica*, la *Física* y el *De anima* de Aristóteles y los Comentarios Mayores de Averroes¹⁹⁵. Sin embargo, la perspectiva de Escoto con respecto al tema será totalmente distinta. Pues obedece a un nuevo modelo en donde tiene mayor importancia las substancias individuales y concretas del mundo.

¹⁹⁶ Véase en el capítulo 2 sobre la cuestión de las obras de Escoto.

“*entitas positiva*” (entidad positiva); por otra parte, en la *Ordinatio* II d.3 p.1 qq.5-6 n.180 usa la famosa frase “*ultima realitas formae*” (ultima realidad de la forma); en cambio, en las *Quaestiones Super Metaphysicorum* VII, q. 13 utiliza los términos “*forma individualis*” (forma del individuo), “*ultimus gradus formae*” (último grado de la forma) y la más conocida, la “*haecceitas*” (*esteidad*). Aunque exista una variedad terminológica, esto no va en contra de su postura doctrinal tal como sostiene el professor Noone “la posición que nosotros podemos asumir aquí es que no hay un cambio en la doctrina, sino solo un cambio de énfasis y expresión, aunque existe ciertamente un espacio para el desacuerdo” (Noone 2003: 119)¹⁹⁷. No existe un cambio de doctrina, sino el uso variado de una terminología.

En efecto, como sostuve anteriormente, en esta investigación analizaré la *teoría de la individuación* propuesta en la *Ordinatio* II, d.3, aquí la postura escotista es mejor elaborada. Haré algunas breves referencias puntuales tanto a la *Lectura* como a las *Quaestiones super Metaphysicorum*.

Dos asuntos son importantes en el desarrollo de la propuesta escotista. En primer lugar, su teoría se contextualiza en los presupuestos teológicos desarrollados por Pedro Lombardo en su *Sentencias* (Libro II, d. 3, c.1 cuyo título reza “De qué clase fueron hechos los ángeles y los cuatro atributos que tuvieron en un principio”) cuyo tema central es la *personalidad de los ángeles*. Escoto plantea la discusión en la *Ordinatio* II, d. 3 titulado *De Principio Individuationis*. Frente a la *Ordinatio* podemos comparar a la *Lectura* II d. 3 p.1 q.1 cuyo contexto es más filosófico que teológico. Afirma Escoto allí:

“Concerning the third distinction (which treats of the personality of the angels), the first question is raised about the singularity in material substances. For it is on the basis of the divergent views about the cause of individuation in material substances that their proponents think differently about the personality of the angels, and about their personality or unity in one species” (*Lectura* II, d. 3, p. 1, q.1)*

¹⁹⁷ “the position we shall assume here is that there is not a change in doctrine but only a change in emphasis and expression, although there is certainly room for disagreement” (Noone 2003: 119)

* Esta frase la extrajimos de la traducción hecha por Alan Wolter de la *Lectura* II, d. 3, p. 1, q.1; puede verse Wolter 1994: 272.

Ahora bien, el problema sobre la personalidad de los angeles había sido tratado por Boecio al cual Pedro Lombardo conoció muy bien. Y aunque este último nunca planteó ni trató el problema de la individuación, sin embargo, fue consciente del problema en torno a la “persona” de la Trinidad, de los ángeles y de los individuos. Allan Wolter afirma lo siguiente sobre la herencia boeciana en la doctrina de Pedro Lombardo:

“Con respecto a la definición Boeciana de ‘persona’ como ‘substancia individual de naturaleza racional’ en la mente, Pedro Abelardo declaró que cada ángel representa una persona distinta, pues cada uno es una substancia racional individual. De ahí que, en base a ciertas aclaraciones de Aristóteles, un número de filósofos escolásticos insistieron en que todos los individuos se enraízan completamente en la materia y por ello es cuestionable si los ángeles son técnicamente individuos y por tanto personas. Esto se volvió controversial hasta la Condena de 1277 en donde encontramos varios de los “errores” condenados por Etienne Tempier, Obispo de París, en el consejo de la facultad de teología de la universidad de París referente a esta opinión” (Wolter 1994: 271)¹⁹⁸.

Escoto estuvo al tanto de las consecuencias de la Condena de 1277 y parte del *Syllabus* condenado tuvo como tema la personalidad de los ángeles. Dichas tesis son las siguientes:

1. Art. 81: “Quod, quia intelligentie non habent materiam, Deus non posset facere plures ejusdem speciei”.
2. Art. 96: “Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia”.
3. Art. 191: “Quod forme non recipiunt divisionem, nisi per materiam. –Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materie”.

Paralela a la arista teológica estuvo el aspecto epistemológico naturalista introducido por la doctrina aristotélica otorgando relevancia al individuo como el objeto proporcional y natural del conocimiento, ya que, como afirma el profesor Allan Wolter:

¹⁹⁸ “With the Boethian definition of ‘person’ as ‘Individual substance of rational nature’ in mind, Peter declared that each angel represent a distinct person, for each is a rational individual substance. However, based on certain remarks of Aristotle, a number of the scholastics in the latter insisted that ‘all individuals stems completely from matter’ and hence it is questionable whether angels are technically ‘individuals’ and therefore ‘persons’. So controversial had the question become by 1277 that we find several of the ‘errors’ condemned by Stephen Tempier, Bishop of Paris, on the advice of the theological faculty of the university referring to this opinion” (Wolter 1994: 271).

“the problem arose because the human intellect with its gift of generalization always grasps some common or potentially universal characteristic of the objects it perceive through the senses, and yet it disciovers no reason why the nature or quiddity of what it abstracts should not be multiplied indefinitely.in this sense, what is known about a thing is not hat is uniquely individual, but some property or feature it has in common with other things. Granted that formal universality arises only when the concept in the intellect is perceived as common to many individuals and predicable of them, ther still seems to be something in the nature of each thing that is isomorphic with the sort of thing we think it to be. Scotus called this its sortal aspect its *natura communis* and he felt that unless one admitted its reality prior to any actual intellection, the whole objectivity of our intellectual enterprise was threatened” (Wolter 1994: 272)

En efecto, dentro de este complejo marco (teológico-epistemológico) una variedad de teorías en torno la *individuación* floreció en la Escolástica siendo estudiadas y referenciadas por Escoto. De esta amplia variedad, un grupo importante sostuvo que la *individuación* se debe al *rasgo accidental* presente en los individuos como causante de su propia individualidad y cuyas raíces teóricas se remontan hasta Porfirio¹⁹⁹. De este conjunto, varias son rechazadas por el *Doctor Sutil*.

1. En primer lugar, no acepta aquella teoría de la *cantidad*, refiriéndose a Tomás de Aquino (*In Sent.*, 4, d.12, q.1, a.1; *Sum.Th.*, I, 50, 2; *Sum.Con.Gen.* 2, 50, arg.1, más el conjunto de sus seguidores como Gil de Roma y Godofredo de Fontaines²⁰⁰). Esta teoría hunde sus raíces en la doctrina de Aristóteles en torno a la *cantidad*, específicamente en la *Metafísica* V, 13 1020^a 7-8, donde la *cantidad* es responsable de la división de una *especie*, haciéndolas *idénticas* a sí mismas y *distintas* a las demás.

Como respuesta, Escoto piensa, por un lado, que toda cantidad o es *terminata* o *interminata*; es decir, *terminata* en tanto refiere a las cantidades con dimensiones definidas en una substancia concreta; en ningún momento dicha *cantidad* puede ser substancial, pues al ser un *accidente* dependerá de una *substancia*. Por otro lado, la

¹⁹⁹ Cuyas raíces más profundas se encuentran en la teoría atribuida a Aristóteles en *Met.* 7, 28

²⁰⁰ También rechaza Escoto la teoría de Godofredo de Fontaines cuya tesis propone que es la cantidad de materia la que individúa a las entidades. Aunque algunos especialistas contemporáneos quisieron ver que en realidad Fontaines propuso a la forma, puesto que, como anota Noone lo siguiente: “form is the principle of individuation and quantity the source of numerical multiplicity within a species of physical substances” (2003: 115)²⁰⁰. Rechaza también las opiniones de Gil de Roma para quien la existencia actual es la que individúa a las substancias.

cantidad *interminata* refiere siempre a aquellas cantidades cuyas dimensiones no están definidas en ninguna substancia y son mayormente genéricas, con lo cual queda demostrado que tampoco puede ser ni siquiera substancial. En efecto, estas dos clases de *cantidad* no pueden ni una ni la otra ser considerada como principio de individuación.

2. La individuación *accidental* sostiene que son los *accidentes* individúan a toda substancia, ya que cada individuo tendría en sí un conjunto único de *accidentes* que lo convierten en una *entidad singular*. Aquí la refutación de Escoto es clara. En primer lugar, ontológicamente toda *substancia* es *primera* o antecede a todo *accidente*²⁰¹ tal como se afirma en la *Metafísica* VII, 3 1028^a 10; en segundo lugar, todos los accidentes son *posteriores*, es decir algo añadido y no es predicado más que con referencia a la *substancia*. En efecto, añade Allan Wolter:

“the way substances are ordered in the Prophyrian tree is on the basis of what they are and presuppose essentially. Every well-ordered set of categories requires not only a highest but a lowest term and eventually an ultimate one. Scotus sees the latter as the individual. Likewise in a well-ordered hierarchy, such as this is assumed to be, the entire substantial coordination is independent of any item from another hierarchical order. This would be the case where the orders refer to different categories, since such are by definition mutually exclusive. Hence, no item from an accidental order, such as quantity, can be the reason why a particular sort or individual substances has the place it has in the hierarchy of substances” (Wolter 1994: 281)

Por tanto, aquello que limita a una *substancia* también tiene que ser un *factor substancial* y no *accidental*. Por ello el *principio individuante* tiene que ser algo *substancial*.

3. En segundo lugar, Escoto rechaza la teoría de la *individuación según la doble negación* propuesta por Enrique de Gante quien en su *Summa* a. 39, q.3, ad.2 propone que la *individuación* de las *substancias* se debe a una *doble negación*. La primera consiste en que una cosa es individual debido a su no-divisibilidad contraria a la manera en como es divisible una *especie*; la otra *negación* formula que una cosa es

²⁰¹ E incluso existe una coordinación predicamental en donde el accidente depende de la substancia, es decir, mientras que el individuo en tanto substancia concreta es predicada en primer sentido o *primer modo*, en cambio, los géneros y las especies en tanto substancias no concretas son predicados en segundo sentido o *segundo modo*.

individual por la no-identidad de esta con respecto a los otros miembros de su especie (y por extensión de otras especies). No obstante, es sugerente lo que menciona el profesor Noone cuando afirma lo siguiente:

“The negations Henry proposes, taken as logical expressions, simply describe aspects of an individual’s individuality, they do not uncover what makes individuals have those features. If the negations, however, are meant as ontological principles, they must be positive, or be meant to point to something positive, since the numerical unity they are trying to explain is a positive feature of things” (Noone 2003: 114)²⁰²

La teoría de la doble negación no satisface las expectativas de Escoto; ya que, la *individualidad* es una *perfección positiva*, no simplemente una privación o negación. Además, siguiendo a Aristóteles, cada *negación* presupone *algo positivo* que es naturalmente primero a la negación. Tal como Escoto lo tiene en cuenta en la *Ordinatio* II, d. 3, n.49-56:

“Hoc modo intelligendo, probo quod non sit aliquod individuum formaliter sicut videtur illa positio ponere: Primo, quia nihil simpliciter repugnat alicui enti per solam privationem in eo, sed per aliquid positivum in eo; igitur dividi in partes subiectivas non repugnat lapidi –in eo quod est ens quoddam- per aliquas negationes.

Probatio antecedentes. Quia quantumcumque negatio tollat potentiam proximam ad agere et pati, ut per hoc illud ens in quo est negatio, non sit in potentia próxima ad aliquid, -non tamen ponit formalem repugnantiam illius entis ad aliquid, quia per possibile vel impossibile circumscriptis illis negationibus (cum non sint) staret tale ens cum opposite illarum negationum, et ita cum illo cui dicitur repugnare per se, quod est impossibile.

Exemplum huius. Si substantia intelligatur non-quanta, non est divisibilis (hoc est, non est possibilis dividi potentia propinqua), non tamen repugnat sibi dividi, quia tunc repugnat sibi dividi, quia tunc repugnant sibi recipere quantitatem, per quam posset formaliter dividi; stante igitur natura eisudem substantiae corporae, non repugnat sibi quod sit divisibilis. Similiter: si ‘non habere visum’ tollat potentiam proximam ad videndum, tamen non facit repugnantiam ad viderem, quia potest stare eadem natura positive (in qua fuit haec negatio) et potest sibi inesse oppositum illius negationis absque repugnantia es parte naturae.

²⁰² [Las negaciones que Enrique propone, tomadas como expresiones lógicas, simplemente describen aspectos de una individualidad del individuo, ellas no revelan lo que hace que los individuos tengan estos rasgos. Si las negaciones, no obstante, están significando como principios ontológicos, ellas pueden ser positivas, o estar significando para apuntar a alguna cosa positiva, ya que la unidad numérica que ellas están probando para explicar es un rasgo positivo de las cosas. *La traducción es nuestra.*]

Ita posset argui in proposito: cum ille ponat naturam ‘ex se esse unam et individuum’, numquam per aliquam negationem ‘positam in natura’ repugnabit sibi formaliter divide, et ita numquam erit aliquod ens positivum in rebus quod erit complete individuum.

Et si aliquot modo instetur primae propositioni huius rationis saltem assume istam propositionem: ‘nulla imperfection repugnant alicui formaliter nisi propter aliquam perfectionem’, quae est aliquid positivum et entitas positive; sed ‘dividi’ est quaedam imperfection (et ideo non potest competere naturae divinae); ergo etc.

Item, negation non constituitur aliquid formaliter in entitate perfectiore quam sit illa entitas praesupposita negation (alioquin negation esset formaliter entitas quaedam positiva); sed prima substantia (secundum Philosophum in *Praedicamentis*) est maxime substantia, et etiam est magis substantia quam secunda substantia; igitur non formaliter constituitur in entitate primae substantiae per negationem, in quantum distinguitur a secunda.

Item, de ‘singulari’ per se primo modo praedicatur illud cuius est singular; sed de aliquot ente ‘accepto sub negatione’ non praedicatur per se aliqua entitas ratione totius subiecti, quia totum non est per se unum (si ratione partis, tunc non est praedicatio superioris de inferior, sed eiusdem de se).

Praeterea. Licet ista positio videatur esse falsa in se propter argumenta iam facta, si intelligat individuum constitui in entitate et unitate singularitatis per negationem, -tamen videtur omnino superflua et non responderé ad quaestionem, quia ipsa posita, adhuc remanet eadem quaestio:

Nam de duplici negatione, quam ponit, quaero quae est ratio quare negatio ista convenit illi? Si istam duplicem negationem dicti esse per se causam, non responderetur ad quaestionem: quaeritur enim illud per quod repugnat opposita istarum negationum, et per consequens per quae insunt istae negationes.

Similiter, quaero unde ‘negatio’ sit haec, cum sit eiusdem rationis in isto et in illo? Nam sicut in Socrate est duplex negatio, ita in Platone est negatio duplicis rationis; unde igitur Socrates est ‘singulare’ hac singularitate (propria et determinata) et non singularitate Platonis? Non potest dici, nisi inveniatur unde ‘negatio’ sit haec negation, et hoc non potest esse nisi per aliquid positivum”

Escoto rechaza la *teoría de la doble negación*. Para el *Doctor Sutil*, la *individuación* obedece a un *principio positivo intrínseco* en el sentido en que todo aquello que es *positivum* hace siempre referencia a algo que es añadido. Además, Escoto agrega en las *Quaestiones super Metaphysicorum* algunos puntos esenciales que estas teorías no toman en cuenta, a saber: “Istud autem quod videtur commune ómnibus, aut saltem tribus primis opinionibus de individuaciones, per accidens formaliter, potest improbari quadruplici via satis rationabili” (*Quaestiones super Metaph. 7, q.13, n.20*).

4. En tercer lugar, Escoto impugna a la teoría de la individuación como un *hecho primitivo* que un *principio ontológico*. Según la teoría de la *individuación primitiva*

sostiene que esta es una realidad tan intrínseca y evidente que no necesita ser planteada ni mucho menos debe ser explicado por medio de algún *principio* o teoría. En la *Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q.1, nn. 5-6 dice lo siguiente:

“hic dicitur quod sicut natura ex se formaliter est natura, ita est ex se singularis, ita quod non oportet quaerere aliam causam singularitatis a causa naturae ac si natura prius –tempore vel natura- sit natura quam sit singularis et tunc per aliquid adveniens contrahatur ut fiat singularis”

Además, según el profesor Alan Wolter, el *Doctor Sutil* tiene en mente las porturas de Roger Marston y de Pedro de Falco quienes aseguraron que el planteamiento del problema de la individuación es un *pseudo-problema*: “when something pertains to a thing simply (such as its singularity) whereas another (like universality) does so only in qualified sense, then the former pertains to it as such by its very nature. Consequently, singularity is characteristic of a real thing by the very fact it is what it is” (Wolter 1994: 273).

5. En cuarto lugar, Escoto rechaza la individuación por la *existencia* cuyo referente directo es Avicena. ¿Puede la *existencia actual* ser la causa de la *individuación* de las *substancias materiales*? La objeción escotista sostiene que la *existencia* es tan general como la *naturaleza común* (*natura communis*) y que por ello no puede ser causa de individuación (y por extensión, causa de *diferenciación*). Cada individuo es único gracias a un *principio individuante* que le otorga la *identidad consigo mismo* y la *diversidad* con respecto a los demás de su misma *especie* y de otras *especies*, tal como afirma en la *Ordinatio* II, d. 3, n.61-62:

“Primo, quid quod non est ex se distinctum nec determinatum, non potest esse primum distinguens vel determinans aliud; sed esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum nec determinatum (non enim esse existentiae habet proprias differentias alias a differentis esse essentiae, quia tunc oportet ponere propriam coordinationem existentiarum aliam a coordinatione essentiarum), sed praecise determinatur ex determinatione alterius; ergo non determinat aliquid aliud.

Ex hoc posset aliter argui: quia illud quod praesupponit determinationem et distinctionem alterius, non est ratio distinguendi vel determinandi ipsum; sed existentia, ut determinata et distincta, praesupponit ordinem et distinctionem essentiarum; igitur etc.”

Finalmente, la tesis de la *existencia* no toma cuenta que toda substancia previamente a existir necesita estar determinada: “Esse non determinatur in diversis generibus et speciebus nisi per determinationem essentialium quarum est esse; alioquin dabimus ipsi esse proprias differentias et species et genera praeter illa quae sunt quidditatis” (*Quaestiones super Metaph.* 7, q. 13, n.48)

En efecto, como afirma Noone

“We are searching for a principle that is a positive element in the individual thing that must have the following characteristics: the principle must be in the substantial order (to avoid the flaw of appealing to accidental being); it must be a principle of actuality (failure to appeal to such principle is what is mistaken in the materialist theory, whereas positing such a principle is the virtue of the *esse* theory); it must be a principle of determination (failure to add this feature is what mars the *esse* theory): and, finally, it must be individual of itself, not needing further individuation in turn (this is virtue of the quantitativists’ account, since quantity, as the source of parcels, is individual of itself)” (2003: 118)²⁰³.

Luego de explicar e impugnar estas teorías, finalmente Escoto propone la suya.

Afirma el *Doctor Sutil* en la *Ordinatio* II d.3 p.1 qq. 5-6 n.169 lo siguiente:

“Ad quod appono talem rationem: sicut unitas in communi per se consequitur aliquam entitatem; ergo unitas simpliciter (quails est ‘unitas individui’ frequenter prius descripta, scilicet cui repugnant diviso in plures partes subiectas et cui repugnant ‘non esse hoc, signatum’), si est in entibus (sicut omnis opinio supponit), consequitur per se aliquam per se entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria et per se, realis, sicut probatum est in solutione primae quaestionis; igitur consequitur aliquam entitatem aliam, determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia ‘totum’ cuius est haec unitas, perfectum est de se”

²⁰³ [Nosotros estamos buscando para un principio que es un elemento positivo en la cosa individual aquello que puede tener las siguientes características: el principio debería estar en el orden substancial (para evitar la falta de apuntar al ser accidental); debería ser un principio de actualidad (omisión para demandar tal principio es lo que es equivocada en la teoría materialista, mientras afirmando tal principio es la virtud de la teoría del *esse*); debería ser un principio de determinación (omisión para agregar este rasgo es lo que ...la teoría del *esse*); y finalmente, debería ser un individuo en sí mismo, no necesitado de individuación ulterior (esto es virtud de la explicación cuantitativa, ya que la cantidad, como la fuente de las divisiones, es individual en sí misma). *La traducción es nuestra.*]

Esta *entidad positiva* a la cual le atribuimos la causa de la individualidad no tiene carácter accidental, sino *substancial* y además debe formar en unión con la *naturalaleza específica* (o también *naturalaleza común*) una *substancia individual* con la máxima *unidad per se* tal como lo sostiene en la *Ordinatio* II d.3 p.1 qq. 5-6 n.169. Escoto, plenamente consciente de su propuesta, confirma que la causa de la *individuación* tiene que ser *algo positivo en el individuo*, este principio *positivo substancial* es la auténtica razón de la individuación tal como afirma el profesor Allan Wolter:

“now the nature in this individual and the nature in that individual is not the primary reason why they differ, but rather why they resemble or agree with one another. For though the nature in the one is really not the nature in the other, they do not differ in their specific or formal character from one another; otherwise there would be no real resemblance or agreement between the two individuals (of the same species); therefore, there must be something else in each whereby they differ. Now this is not quantity, nor existence, nor something negative, as was shown in the preceding questions, therefore it must be something positive, pertaining to the very substance of each. Consequently, Scotus concludes, there is something positive in the category of substance in this individual that contracts or limits its specific nature to just this individual and something else in that individual that contracts or limits its specific nature to just that individual. And it is the “thisness” in the one and the “that-ness” in the other that make the two individuals of the same species or nature, primarily diverse or individual” (Wolter 1994: 287)

La *diferencia individuante* es la *entidad positiva* que contractúa hacia su máxima expresión ontológica a toda *substancia* que en conjunción con la *naturalaleza común* se vuelve *individuo*. La concreción de esta *substancia* actualiza plenamente todo su ser gracias a este principio positivo²⁰⁴. Así, la *naturalaleza no-contractuada* logra su máxima concreción en una

²⁰⁴ La analogía que vimos anteriormente, la analogía de género y su diferencia específica y la especie, y consecutivamente la especie y la diferencia individual con el individuo. La diferencia individual es el que determina a este individuo. Como está en la *Ordinatio* II d.3 qq. 5-6 n.182: “In the case of the specific difference and the genus a formal determination is added to a formal determination, but in the case of the individual difference a form is not added to a form; rather, the addition is from the very reality of the form itself –the individual entity is the ultimate expression of the thing’s form- and the resulting composite is not constituted in quidditative being but in what Scotus calls material being or contracted being” (Noone 2003: 120). Y como vimos anteriormente, esto trae dos cuestiones. La primera con respecto a cómo pueden estar en una misma *substancia* concreta la *naturalaleza común* y la *diferencia individuante*. Problema que ya conocemos como el “Problema de Ockham” denominado por Peter King. La segunda dificultad es con respecto a cómo puede la *naturalaleza contractuada* retener su unidad menor precisamente al ser *contractuada*. Y sabemos bien desde luego que con respecto al primer problema la *naturalaleza común* y la *diferencia individual* formalmente son distintos pero realmente son idénticos. Sostenido en la *Ordinatio* II d.3 p.1, qq.5-6 n.188. Pero en cuanto a la segunda cuestión, la *naturalaleza contractuada* es una sola denominativamente, por ejemplo, cuando predicamos que Juan

entidad a la cual podemos indicarla como *esta* (*haec*) substancia (*Ordinatio* II d.3 p.1 qq. 5-6 n.169).

Así como la individuación de toda *substancia concreta* en la visión escotista obedece a un *principio individuante* que no es ni la *existencia*, ni la *negación*, ni la *materia*, ni la *forma*; del mismo modo este *principio* está relacionado con la *forma* por su prioridad ontológica y por su intrínseca posibilidad de tener *modos* o *grados*. Es lícito afirmar que una *forma* tiene la función primordial en constituirde las substancias y a su vez tiene *modalidades* de ser. Por ello Escoto afirma que el *principio de individuación* o la *haecceitas* es la **última realidad formal** (*ultima realitas formae*) ya que no solo es posible de una *distinción formal* y una *distinción modal* de una *forma*; sino que al ser la *última actualización* de esta en un *individuo* le otorga su máxima realidad como cuando se comprende que la *haecceitas* de Pedro (o también su *petreidad*) resulta ser la máxima concreción ontológica en su constitución como *ser*.

3.3.4.- La individuación de la substancia simple.

Escoto concuerda tanto con Tomás de Aquino²⁰⁵ como con Enrique de Gante en que los ángeles son *substancias separadas* o *simples* (carecen de materia) y que la individuación

es blanco, no nos referimos a la blancura en sí. La naturaleza puede ser predicada para ser numéricamente una solo porque el sujeto en el cual se encuentra es numéricamente uno.

²⁰⁵ La postura de Santo Tomás de Aquino con respecto a la individuación de las substancias separadas ha sido siempre muy controversial. Según la teoría tomista, desarrollada en *De Ente et Essentia*, la individuación de los ángeles se puede desarrollar a partir de unas premisas. 1.-Los ángeles son formas puras que no son recibidas en la materia. 2.-Una forma solo puede estar numéricamente multiplicada solo si es recibida por la materia. 3.-Cada ángel es su propia especie. Si se analiza las premisas se tomará en cuenta lo siguiente. En primer lugar, Aquino rechaza que los ángeles sean un compuesto de materia y de forma. Ya que son formas puras e inmateriales por su naturaleza intelectual. Ahora bien, toda forma puede existir de dos modos. O existe como la forma que organiza la estructura de un compuesto (como la esencia) o existe como una representación mental (como un concepto). Aquino asimismo considera que toda forma en tanto representación mental solo es posible si esta forma no está individualizada; así, esta representación debe estar recibida en un sujeto inmaterial. De aquí se comprende que por ejemplo la mente que es inmaterial puede recibir todas las formas en tanto representaciones mentales. Por tanto, si todo ángel es plenamente intelectual debe ser plenamente individual. En segundo lugar, Aquino consideró que una forma puede estar numéricamente multiplicado solo en una cantidad determinada de materia. De ahí que una forma dividida en instanciaciones numéricamente distintas solo es posible si es recibida en diferentes cantidades de materia determinada, como afirma Giorgio Pini: “by contrast, a form is divided into numerically distinct instantiations only if it is received into different portions of matter (...) It follow that a form can be numerically multiplied only if it has a capacity to be received in matter. According to Aquinas, this is the case even with human minds” (Pini...: 8). La divisibilidad de una forma depende de la divisibilidad de la material en partes cuantitativas. Eso quiere decir que no todas las formas tienen esta capacidad, como por ejemplo, los ángeles. Así, las formas aneglicas no son numéricamente multiplicables. De ahí que no es posible que dos ángeles compartan una misma especie, sino que un ángel es su propia especie. Y si recordamos las premisas: 1.-los ángeles son formas puras; 2.-solo las formas son instanciadas si y solo si

de estas *sustancias separadas* debe tener explicación. Escoto en este sentido nuevamente es influenciado por la doctrina de Enrique de Gante. Pero ¿qué sostuvo realmente Gante con respecto a la individuación de las sustancias simples? Será indispensable delinear las ideas gantianas para apuntalar mejor la explicación escotista.

Enrique de Gante desarrolló este tópico en dos ocasiones: tanto en el *Quodlibet* II, q. 8 y el *Quodlibet* V, q.8 (debería sumarse a estos el *Quodlibet* XI, q. 1 que es una respuesta a Gil de Roma). La teoría desarrollada en el *Quodlibet* II, q. 8 es la primera de estas, pues fue escrita en el año 1277 y en este el *Doctor Solemne* desarrolla la explicación en dos pasos.

- 1) En primer lugar, rechaza la teoría tomista de que todo *angel es su propia especie*. Solo acepta la tesis tomista de que los angeles son *formas puras*. Según Gante, el problema en aceptar de que los angeles sean esencias individuales, es que intenta explicar que los angeles son seres necesariamente existentes, y esto implica que los angeles son seres divinos, pues no necesitan que algo les de la existencia. El punto crucial implica de paso que la *existencia* y la *individuación* está en una estrecha relación en la medida en que para que una esencia sea individualizada debe existir necesariamente. Sin embargo, la existencia es algo añadido a la esencia, de ahí que, como afirma Giorgio Pini:

“but then, Henry argued that existence is not included in any created essence; rather, it is added to it. This means that no created essence exists necessarily. In creatures, existence is never part of what something is; rather, existence is contingent. But since it is existence that individualizes an essence, it follows that no created essence is necessarily an individual. So there are no created individual essences. Only God is essentially individual” (Pini...: 19)²⁰⁶

- 2) En segundo lugar, al rechazar Gante la postura de Aquino que afirma la *individualidad esencial* de los angeles, tuvo que rechazar la tesis de que la forma es dividida por una cantidad determinada de materia, “since Henry rejected Aquinas’s conclusion that angels are individual essences, he had to reject the premise from which Aquinas had drawn it, i.e., the claim that a form is individualized and

es recibida en una cantidad determinada de materia; 3.-los angeles son individuos, se comprende lo que dice nuevamente Pini: “Some created things are set apart from all other creatures insofar as they are individual, i.e., indivisible into instantiations, not because of something that happens to them but just because of what they are, by virtue of their very form and essence. Those things are angels” (Pini...: 10)

²⁰⁶“nota 55 latina, pagina 19, pini”

numerically multiplied if and only if it is received in matter” (Pini ...: 21). Enrique admite que una forma es multiplicada por la materia, pero niega que esta sea la causa de la *individuación*. Entonces, ¿qué individualiza a las sustancias simples o ángeles? La respuesta de Gante es que la *causa de individuación* es la *causa eficiente*, es decir, Dios, “but creating one angel rather another, God causes a certain essence to be instantiated as a certain individual rather than as another” (Pini, p.21).

La segunda explicación está desarrollada en el *Quodlibet* V, q.8 del año 1280-1281. Aquí Gante desarrolla el tema en cuestión a través de una doble vía. La postura de Gante está basada en la distinción entre *potencialidad* y *posibilidad* cuando afirmamos que una cosa tiene la *potencialidad* de ser numéricamente multiplicada lo cual es semejante afirmar que una esencia tiene la *posibilidad* de ser también numéricamente multiplicada

Por su parte, el *Doctor Sutil* rechaza la idea aquiniana de que todo ángel es *su propia especie*, debido a que muchos *ángeles* pueden conformar una *especie* y no tanto un ángel individual ser su propia especie, como anota en la *Ordinatio* 2.3.1.7 n.225 o en la *Lectura* 2.3.1.78 n. 207. Esto nos brinda el fundamento para sostener que la doctrina sobre la individuación de las sustancias simples en Escoto se sustenta en su teoría de la naturaleza común que es en sí misma neutra. Es decir, no es ni universal ni individual, a menos que algún principio le universalice o la individualice. En efecto, Escoto considera que si cada *esencia* es *indiferente* a la *multiplicación numérica*, entonces es lícito afirmar que esta no repugna a ser multiplicado e instanciado muchas veces siendo correcto tanto para las esencias materiales como para las inmateriales. De ahí que, como en el caso de las *substancias concretas*, en las *substancias simples* cada una de estas es individualizada por un *principio contractante* añadido a su esencia, como afirma Duns Escoto:

“Ideo dicendum est (...) quod ex quo per se ratio individuandi naturam specificam est aliqua entitas contrahens naturam, quae est extra rationem quidditatis et naturae, ad quam natura est in potentiali, et omnis natura limitata est huiusmodi, -quare ipsa est contrahibilis et determinabilis et in potentiali, et ideo sicut non est de se haec, ita potest per illam entitatem formalem contrahi et determinari quae invenitur in omni natura limitata...” (Duns Escoto, *Lectura*, 2.3.1.7)

Por tanto, como concluye también el profesor Giorgio Pini: “consequently, each angelic essence is individuated by a contracting feature, which is external to the essence itself” (Pini 2008: 28).

Asimismo, en la explicación de las sustancias simples Escoto tiene en cuenta dos aspectos que son claves.

- I. En primer lugar, Escoto enfatizó la idea de que una esencia es común tanto para las cosas creadas como para Dios, incluso. De ahí que la esencia es común debido a su comunicabilidad en diferentes supuestos. Sin embargo, existe una diferencia radical entre la *esencia común* de Dios con la *esencia común* de las criaturas. Como afirma el profesor Pini: “the divine essence is appropriated by each divine person in virtue of relations internal to the divine essence itself. By contrast, a created essence is appropriated by each individual in virtue of a feature that is external to that essence, i.e., the principle of individuation”. En efecto, la diferencia entre la *esencia* de Dios y la *esencia* de las criaturas depende de la naturaleza de la *esencia infinita* (correspondiente a Dios) y de la naturaleza de la *esencia finita* (correspondiente a la criatura). Dios es *individuo en sí mismo* sin ningún *principio añadido*, debido a su *esencia infinita*, pues es absurdo *añadir algo* a *algo* que es en sí mismo infinito; por ello Dios contiene su propia individualidad. En cambio, la realidad de las criaturas creadas es distinta. Estas son *esencias finitas* lo cual permite que un *principio individuante* sea añadido para que obtengan dicha individualidad. De ahí que si los ángeles son *esencias finitas*, necesariamente debe existir un *principio* que las individúe.
- II. En segundo lugar, frente a la idea aquiniana de que la forma solo es multiplicada si es puesta en una cantidad de materia (de lo contrario se considera forma pura) y que dos formas solo pueden diferir específicamente y no numéricamente, Escoto rechaza esta idea de la multiplicación de la forma en la instanciación en una determinada cantidad de materia. Es decir, para Escoto puede haber individuos dentro de una especie sin necesitar a la materia: dos cosas pueden ser diferentes en forma y aún así constituir siendo específicamente el mismo. Como sostiene Pini: “in particular, two things differ in form and are specifically the same if and only if (a) each of them is a

separate form; (b) each of them is a instantiation of specifically the same form, which is individualized in each of them by a distinct contracting feature” (Pini 2008, p. 30).

En suma, nada impide que todas las sustancias simples también sean contractuadas por un *principio individuante*. En efecto, como afirma Giorgio Pini:

“The divine essence is appropriated by each divine persona in virtue of relations internal to the divine essence itself. By contrast, a created essence is appropriated by each individual in virtue of a feature that is external to that essence, i.e., the principle of individuation. In turn, this difference depends on the divine essence’s infinity. Since the divine essence is infinite, nothing can be external to it –including what contracts that essence to each person of the Trinity” (Pini 2008: 29)²⁰⁷

²⁰⁷ [La esencia divina es apropiada para cada persona divina en virtud de las relaciones internas para la esencia divina misma. Por contraste, una esencia creada es apropiada para cada individuo en virtud de un rasgo que es externo para aquella esencia, *i.e.*, el principio de individuación. En regreso, esta diferencia depende en la infinitud de la esencia divina. Ya que la esencia divina es infinita, nada puede ser externo a ella –incluyendo lo que contracta aquella esencia para cada persona de la Trinidad. *La traducción es nuestra.*]

CONCLUSIONES

1.- Como vemos, la doctrina de la *haecceitas* se constituyó como una corriente de interpretación de la individuación muy distinta a la doctrina aristotélica cuya filogénesis trasciende a través de Porfirio y Boecio hasta la doctrina de la *materia signata quantitate* de Santo Tomás de Aquino. Frente a esta teoría con el aire familiar aristotélico se sitúa la teoría escotista. Esta doctrina representó la consolidación de una nueva línea interpretativa sobre la realidad del individuo, apelando tanto a la autoridad del Filósofo como a la espiritualidad agustiniana y franciscana. Del aristotelismo Escoto recogió los fundamentos ontológicos necesarios para la teorización, del franciscanismo recogió los elementos espirituales que realiza a las criaturas concretas de la realidad como la máxima expresión del ser.

2.- Se muestra la teoría escotista de la individuación en un fundamento realista distinto tanto al realismo que explica la individuación por la *materia* y por los *accidentes* como al nominalismo que afirma la existencia de cosas absolutamente individuales. Por ello, el profesor Alan Wolter afirma lo siguiente: “where the nominalists insist that only individuals are real, and base the objectivity of our general knowledge of such on their substantial similarity, realists insist on some form of isomorphism between concepts referring to the extramental world and their objective correlate in existing things” (Wolter 2005, p. x-xi)

3.- Cuando Escoto utiliza el término *haecceitas*, apela a la diferencia que existe entre una realidad que es “esta cosa” y aquella que es “otra cosa”. El término *este* designa una realidad presente en el mundo, reconoce su existencia y brinda un valor ontológico propio de ser algo completamente existente y pleno de realidad en el mundo. De ahí que Escoto utilice el término latino *haec* cada vez que se refiera a una entidad individual, como sostiene Allan Wolter:

“Since *haec* is the Latin term for “this”, Scotus and his disciples came to refer to this positive additive that individuates an individual’s nature or distinctive qualities as that individual’s unique or proper “haecceity” (*haecceitas*). Haecceity or “thisness” has a twofold function. (1) it makes each individual unique and incapable of duplication, even by an omnipotent God; and (2) it

differentiates it radically and ultimately from each and every other individual, whether it be of the same or a specifically different type” (Wolter 2005, p. xii)

4.-Asimismo, una cuestión importante radica sobre la cognoscibilidad de la *haecceitas* que a simple vista no es posible de ninguna manera. Puesto que “like the quanta and quarks of theoretical physics, Scotus’s “haecceity” is a rational fabrication, and like such conjectural entities is postulated for theoretical reasons and its properties clarified through positive and negative analogies” (Wolter, 2005, p. xiii). Nuestra mente in *pro statu isto* o en nuestra vida presente, a causa del pecado original, es incapaz de conocer la *haecceitas* de cada cosa. Cómo, entonces, podemos decir algo sobre las cosas.

5.- La *individuación* es la operación ontológica en base a un conjunto de principios cuya finalidad es la de concretizar cierta substancia. Según la teoría escotista de la individuación, este se produce a partir de la conjunción de la *naturaleza común* con el *principio individuante*. Ambos tienen como objetivo *contractuarse* en un individuo concreto. De ahí que cada uno de ellos posea en sí mismo una esencia que es singular. La individuación escotista, por tanto, es una teoría que no apela directamente como principio individuante al accidente, ni a la existencia ni a alguna propiedad no substancial del ente, sino que es una teoría estrechamente relacionada con el principio substancial de la forma en la medida en que es la última realidad de esta.

6.- Del análisis del primer capítulo podemos concluir los siguientes puntos. En primer lugar, el concepto de *principio* tuvo un complejo desarrollo a lo largo de la historia de la filosofía. La Escolástica fue el período donde se teorizó y complejizó el término en una estructura rica de significados. De esto concluimos que todo *principio* no es una *cosa* (porque si lo fuera, necesitaríamos postular otro que dé razón de su existencia perdiendo su estatus de ser *causa*, lo cual es absurdo), sino es un *postulado teórico* desde el cual podemos explicar la generación o la constitución de *algo*. En segundo lugar, todo principio es una realidad presente en las cosas, porque es parte constitutiva de estas y sin el cual sería imposible su constitución y su explicación. En tercer lugar, en la Escolástica el concepto de *individuo* fue analizado con mucha profundidad ontológica. Se comprendió todo *individuo* es la entidad *divisible* en el sentido en que es capaz de dividir y multiplicar una *especie* y como aquella entidad *distinta* por la razón de que no puede ser semejante a otro. La aproximación a la realidad del *individuo*

en la Escolástica tuvo en cuenta dos rasgos esenciales como son la *división* dentro de una especie por parte de estos y la *indistinción* de estos consigo mismos, detalle que se refleja en la definición dada por Tomás de Aquino y que representó la visión más común entre los escolásticos. Finalmente, comprendimos que la *individuación* hace referencia al proceso por medio del cual una *entidad común o universal* deviene en un *individual* gracias a la operación que debe ejercer un *principio* encargado de *individualizar* este algo común.

7.- Tres conclusiones de este segundo capítulo podemos extraer a continuación. En primer lugar, las influencias y referencias en Duns Escoto provienen principalmente del pensamiento de Aristóteles, de San Agustín, de Avicena y de Enrique de Gante, siendo este último el referente preferido por el *Doctor Sutil*. Dos ideas anotamos en torno la influencia gantiana en Escoto. Una “negativa” en el sentido en que la teoría gantiana de la *analogía del ser* impulsó a Escoto a proponer la univocidad del ser. Y la influencia “positiva” en la constitución del ser como el sujeto de la metafísica y el objeto primero del intelecto. Si bien las criaturas y Dios comparten el mismo concepto de ser, sin embargo se diferencian en que ambos son de *modo finito* y de *modo infinito*. Por tanto, los seres de *modo finito* son aquellas entidades o sustancias que conforman la realidad natural.

8.- Todos los seres compuestos son constituidos a partir de la intrínseca confluencia de la forma y la materia. Mientras la mayoría de pensadores escolásticos comprendieron esta relación entre algo (forma) y nada (materia), sin embargo, el pensamiento escotista marca directa diferencia cuando sostiene que tanto la forma como la materia realmente son entidades que tienen un grado de ser o de entidad. Es imposible que la materia sea nada, pues si compone algo, tiene que ser algo. En cambio, es interesante la interpretación que brinda Escoto a la forma. No solo la comprende como constituyente del compuesto, sino que tiene distinciones internas y que una sustancia puede poseer una pluralidad de formas.

9.- Del tercer capítulo, podemos concluir que la *individuación* se comprende como la operación ontológica en la cual intervienen un conjunto de principios encargados de concretizar o individualizar cierta sustancia. Según la teoría escotista de la individuación, este se produce a partir de la conjunción de la *naturaleza común* con el *principio individuante*. Ambos tienen como finalidad *contractuarse* hasta la configuración de un individuo concreto. De ahí que cada individuo posea en sí mismo una esencia que es singular.

Configuran esta esencia la *natura communis* y la *diferencia individuante*. A su vez, este es un principio extrínseco y postivio que produce diversidad, pero que se distingue con respecto a todos los demás componentes de un individuo por medio de la distinción formal y a su vez al individualizar una substancia es imprescindible comprenderlo desde una distinción modal. Así como se contractúa una substancia compuesta del mismo modo debe existir para una substancia simple. La individuación escotista, por tanto, es una teoría que no apela directamente como principio individuante a algún accidente, ni a la existencia ni a alguna propiedad no substancial del ente. Sino que es una teoría que al estar estrechamente relacionada con la substancia de ahí que el principio no debe ser accidental, sino substancial, de ahí que se relaciona con la forma sin ser él mismo una forma, sino que es una modalidad de esta forma.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes básicas.

- DUNS ESCOTI, I. (1973). *Opera Omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem, Civitas Vaticana, typis Polyglotis Vaticanis. VII, Ordinatio. Liber secundus, a distinctionibus prima ad tertiam.
- DUNS ESCOTI, I. (1999). *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*. En: *Opera Philosophica I*. Editado por Etzkorn Andrews, Green Gal y Wood Noone. Nueva York: Franciscan Institute.
- DUNS ESCOTO, J. (1960). *Obras del Doctor Sutil Duns Escoto*. Edición bilingüe. Madrid: BAC.
- AMBROGIO, G. (1994). *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*. Bari: Levante.
- BETTONI, E. (2005). *Duns Escoto. Filósofo*. Traducción de Gustavo Leonardo. Lima: Instituto Juan Landázarui Ricketts.
- COMMISSIONE INTERNAZIONALE SCOTISTA. (2008). *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte*. TOMO I. A cura di Martín Carbajo Núñez. Roma: Pontificia Universitas Antonianum.
- DE SAINT-MAURICE, B. (1946). *Juan Duns Escoto. Un doctor de los nuevos tiempos*. Buenos Aires: Editorial Spiritus.
- FAITANIN, P. (mayo de 2002). La haecceitas en Juan Duns Escoto. *Aquinate. Revista electrónica de estudios tomistas* [En línea]. Nro. 8. Recuperado el 11 de febrero de 2015: www.aquinate.net/artigos
- GILSON, E. (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Navarra: EUNSA.
- GONZALEZ AYESTA, C. (2007) “Introducción”. DUNS ESCOTO, Juan. *Naturaleza y Voluntad. Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, Q. 15*. Navarra: EUNSA
- HONNEFELDER, L. (1979). *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seins als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff.
- INGHAM, M. & DREYER, M. (2004) *The Philosophical vision of John Duns Scotus. An introduction*. Washington: The Catholic University America Press.
- KING, P. (1992). Duns Scotus on Common Nature. *Philosophical Topics* 20, 50-76.
- KING, P. (1992) “Duns Scotus on Singular Essences”. *Medioevo*, 12, 22-46
- MERINO, J. (2007) *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC.
- NAFARRATE, A. (2001). Los fundamentos de la univocidad del ser y la cognoscibilidad de Dios en Juan Duns Escoto. *Anuario de Historia de la Iglesia*, nro. 10, pp. 489-495.
- NOONE, T. (2003). Universals and Individuation. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. pp. 100-128.

- OROMÍ, M. (1960) Introducción General. *Obras del Doctor Sutil Duns Escoto*, Madrid: BAC.
- PEREZ-ESTEVEZ, A (2001). La materia primera de Enrique de Gante vista por Duns Escoto. *Revista española de filosofía medieval*. Nro. 14, pp. 33-46.
- PINI, G. (2002). *Categories and Logic in Duns Scotus. An interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*. Leiden/Boston/Köln: Brill.
- PINI, G. (2008). The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus. *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*. pp. 79-116.
- SALINAS LEAL, H. (2011). El problema del significado del nombre común en Juan Duns Escoto. *Universitas Philosophica*, nro. 56, año 28, pp. 201-240.
- SODANG, G. (1992). *Duns Scot: Le principe d'individuation*. París: Vrin.
- SHIBUYA, K. (2008) Duns Scotus on 'última realitas formae'. *Giovanni Duns Scotus. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte*. pp.
- TODISCO, O. (1996). *Giovanni Duns Scotus. Filosofo della libertà*. Padova: Edizioni Messaggero.
- VOS, A. (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edimburgo University.
- WILLIAMS, T. (2003). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge University Press

Fuentes secundarias.

- ABBAGNANO, N. (1994). *Historia de la Filosofía*. Vol.1. Traducción de Juan Estelrich y Juan Pérez Ballestar. Barcelona: Editorial Hora.
- ABBAGNANO, N. (1974). *Diccionario de Filosofía*. Segunda edición. México DF: FCE.
- AFNAN, S. F. (1958). *Avicena. His life and Works*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- AFNAN, S.F. (1965). *El pensamiento de Avicena*. México: FCE.
- AQUINO, S. (2007). Los Principios de la Naturaleza. *Opúsculos I*. Traducción, introducción y notas de Emilio García Estébanez. Madrid: BAC
- AQUINO, S. (2007). De Ente et Esentia *Opúsculos, I*. Traducción, introducción y notas de Abelardo Lobato. Madrid: BAC
- AQUINO, S. (1988) *Suma Teológica*. 5 tomos. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: BAC.
- ARNZEN, R. (Ed.) (2010). *Averroes on Aristotle's Metaphysics*. Berlin/Nueva York: Alfred Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung.
- ARISTOTELES (1988). *De anima*. Madrid: Gredos.
- ARISTOTELES (1994). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- ARISTOTELES (1982). *Metafísica*. Edición Trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1995). *Tratados de Lógica*. Madrid: Gredos
- ARISTOTELES (1995). *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Editorial Gredos.
- AUBENQUE, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Ediciones Taurus.

- AVICENA (1977). *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. Tomo I-X, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne, par G. Verbeke. Louvain, E. Peeters-Leiden, E.J. Brill.
- BERTELLONI, F. (2012). El resultado del conocimiento universal en el Segundo Comentario de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio. *Scripta* vol. 5, numero 1, pp. 11-34.
- BERTELLONI, F. (2010). *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abeardo*. Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- BERTOLACCI, A. (2005) On the arabic translations of Aristotle's *Metaphysics*. *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 5, pp. 241-275.
- BERTOLACCI, A. (2006). *The Reception of Aristotle's metaphysics in Avicenna's Kitab-al-Sifa. A milestone of Western Meta physical Thought*. Boston/Leiden: Brill.
- BEULLENS, P. & DE LEEMANS, P. (2008). "Aristote á Paris: le systéme de la Pecia et les traductions de Guillaume de Moerbeke", en: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 1, LXXV. Leuven: De Wulf-mansion Cnetrum, Katholieke Universiteit Leuven.
- BOECIO (2006). *Segundo Comentario a la Isagogé de Porfirio*. Traducción de Nicolás Vaughan [En Línea]. Rescatado el 9 de abril de 2015: www.individual.utoronto.ca/pking/resources/.
- BOECIO (2007). *Comentario segundo a la Isagogé de Porfirio* I.10-11. Traducción y notas de Diego Seguí. Buenos Aires: Porrúa ediciones.
- BOECIO (1906). *Isagoge Porphyrii commentorum editio secunda, Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum*, vol. XXXVIII, editado por Samuel Brandt. Viena: Tempusky.
- BOECIO (2004) *La Consolación de la Filosofía*. Traducción de Pablo Masa. Prologo y notas de Alfonso Castaño Piñán. Almería: Ediciones Perdidas.
- BRENTANO, F. (2001). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Presentación y traducción de Manuel Abella. Madrid: Editorial Encuentro.
- BROWER, J.& GUILFOY, K. (2004). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- BROWER-TOLAND, S. (2002). Instantaneous Change and the Physics of Sanctification: "Quasi-Aristotelianism" in Henry of Ghent's Quodlibet XV q. 13. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40, n.1, pp. 19-46.
- BROW, S. (1998). The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology. *Medieval Philosophy. Routledge History Philosophy*. Vol. III. John Marenbon (Ed.) Routledge: New York and London.
- BURNETT, C. (1985). Some comments on the translating of works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century. *Miscellanea Medievalea*, 17, *Orientalische Culture und Europäische Mittelalter*.
- BURNETT, C. (1998). The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology. *Medieval Philosophy. Routledge History Philosophy*. Vol. III. New York and London: Routledge
- CENCILLO, L. (1958). *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el corpus aristotelicum*. Madrid: CSIC.

- COROMINAS, J. (1973) *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Tercera edición. Madrid: Gredos.
- DE AZCÁRATE, P. (1979). *Tratados de Lógica. Aristóteles*. México: Editorial Porrúa.
- DE LIBERA, A. (1996). *La Querelle des Universaux: de Platon a La fin du Moyen Age*. Paris: Seuil.
- DI CAMILLO, S. (2014). El problema del estatus ontológico del universal en Aristóteles. *Synthesis*, pp. 103-122.
- DI CAMILLO, S. (2011). La crítica de Aristóteles a Platón en *Metafísica I*, 9. *Philosophos, Goiania*, V.1, N.1, pp. 169-195.
- DOD, B. (1982). *Aristoteles Latinus. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge Universities Press.
- DÜRING, I. (1990). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Traducción y edición de Bernabé Navarro. México: UNAM.
- EGOÁVIL, C. (2015). Fuentes usadas por Escoto para la elaboración del texto *De principio individuationis*, Ord. II, d.3, p.1, qq.1-7. Investigación preparada para la publicación en *Metanoia*. (Inédita)
- EBBESEN, S. (2009). The Aristotelian commentator. *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge Universities Press
- ESPINAL RESTREPO, J. (2009). *El principio de individuación de las substancias corpóreas en Tomás de Aquino*. Tesis para optar en grado de Maestro en Filosofía, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.
- ESPINAL RESTREPO, J. (julio-diciembre 2011). Universales, individuos e individuación en la Edad Media. *Escritos*, vol. 19, nro. 43, pp. 371-400.
- FERNANDEZ, C. (1962). *Los filósofos Medievales*. Madrid: BAC
- FERRATER MORA, J. (1980). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- FAITANIN, P. (2005). A querela da individuação na Escolástica. *Aquinate. Revista eletrónica de estudos tomistas*, Nro. 1, pp. 74-91.
- FAITANIN, P. (2009). “El principio de individuación en Porfirio”, En: *Aquinate. Revista eletrónica de estudos tomistas*, Nro. 9, pp. 168-173.
- FAITANIN, P. (2001). Introducción al principio de individuación en Aristóteles. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Nro. 130, Pamplona: EUNSA.
- FAITANIN, P. (2001). El individuo en Tomás de Aquino. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Nro. 138, Pamplona: Universidad de Navarra.
- FAKHRY, M. (2001). *Averroes, Ibn Rushd. His life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld.
- FERRATER MORA, J. (1980). *Diccionario de Filosofía*. 2 Vol. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- FLORES, J. (2015) The Intersection of Philosophy and Theology: Henry of Ghent on the Scope of metaphysics and the Background in Aquinas and Bonaventure. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 71 (2-3), p.531-544.
- GENEQUAND, C. (1986) *Ibn Rushd's Metaphysics*. Leiden/Boston: Brill.
- GERMANN, N. (2010) Natural philosophy in earlier Latin thought. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- GILSON, E. (1979). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA.

- GILSON, E. (1952). *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: Emecé editores.
- GILSON, E. (1989). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Segunda edición. Madrid: Gredos.
- GILSON, E. (1989). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Segunda edición. Navarra EUNSA.
- GONZALEZ GINOCCHIO, D. (2010). La metafísica de Avicena: arquitectura de la ontología. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona: EUNSA.
- GIRGENTI, G. (1997). *Introduzione a Porfirio*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- GLASNER, R. (2009). *Averroes' Physics. A turning point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- GOODMAN, L. (1992). *Avicenna*. Londres: Routledge.
- GOMEZ CAFFARENA, J. (1958). *Ser Participado y Ser Subsistente en la Metafísica de Enrique de Gante*. Roma: Pontificiae Universitatis Gregoriana.
- GONZALES, A. (2010). *Diccionario de Filosofía*. Navarra: EUNSA.
- GOHLMAN, W. (1974). *The life of Ibn Sina. A critical edition and Annotated Translation*. New York: State University New York Press.
- GORIS, W. (2013). De Magistro. Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus on natural conceptions. *The Review of Metaphysics*, 66, 3.
- GRACIA, J. (1998). *Concepciones de la Metafísica*. Madrid: Editorial Trotta.
- GRACIA, J. (1987). *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*, México: UNAM
- GRACIA, J. (1994). *Individuation in Scholasticism The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany: SUNY
- GRACIA, J & P. SYMINGTON. (2006). La individualidad y su relación con las pasiones del Ser en Tomás de Aquino. *Aquinate*, nro. 3, pp. 73-86. (www.aquinate.net/artigos.com)
- GRANT, E. (1982). The effect of the condemnation of 1277. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge Universities Press.
- GRONDIN, J. (2006). *Introducción a la Metafísica*. Traducción: Antoni Martínez Riu. Madrid: Herder.
- GUERRERO TRONCOSO, H. (enero-junio 2015). Los presupuestos metafísicos de la univocidad en Duns Escoto. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, nro. 7.
- GUTAS, D. (2015). What was there in Arabic for the latins to Receive? Remarks on the Modalities of the twelfth-Century Translation Movement in Spain. Yale Univerity.
- GUTAS, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden/Boston: Brill.
- HEATH, P. (1992) *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*. Pennsylvania: Univerity Pennsylvania Press.
- HERRÁIZ OLIVA, P. (2015). Aristóteles en París. Averroismo y condenas a la nueva filosofía. *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*. Vol. II, Madrid: Ediciones Humus.
- HISSETTE, R. (1977) *Enquete sur les 219 articles condamnés a País le 7 mars 1277*. Louvain: Publications Universitaires
- HOFFMANN, T. (2011). Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's Metaphysics. *A Brills Companion to Henry of Ghent*. Leiden: Koninklijke Brill.

- JANSSENS, J. (1991). *An annotated bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*. Leuven: Leuven University Press.
- KARAMANOLIS, G. (2006). *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Prohry*. Oxford: Oxford University Press.
- KENNY, A. (2005). *Medieval Philosophy. A new history of western philosophy*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press.
- KING, P. (2000). The Problem of Individuation in the Middle Ages. *Theoria*, [En línea]. Recuperado el 12 de marzo de 2015: www.individual.utoronto.ca/pking/articles/medieval_individuation.pdf
- KING, P. (2004). Metaphysics. *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- KIRK, G.S., J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Segunda edición. Madrid: Editorial Gredos.
- KNOWLES, D. (1988). *The evolution of Medieval Thought*. New York: Longman.
- KRETZMANN, N. A.KENNY, A. & J. PINBORG. (2008). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOGAN, B. (1985). *Averroes and the Metaphysics of Causation*. New York: State University of New York Press.
- KRINGS, H., BAUMGERTNER, M. & C. WILD. (1978). *Conceptos fundamentales de Filosofía*. Barcelona: Editorial Herder.
- KLIMA, G. The Medieval Problem of Universals. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [En línea]. Recuperado el 16 de febrero de 2015: <http://www.plato.stanford.edu/entries/universals>
- KLIMA, G. (2003). Natures: the problem of universals. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge Universities Press.
- KNOWLES, D. (1988). *The Evolution of medieval Thought*. London/New York: Longman.
- LEVI, A. (1969). *Historia de la filosofía romana*. Buenos Aires: EUDEBA.
- LOHR, C. H. (1982). The medieval interpretation of Aristotle. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge Universities Press.
- MCGINNIS, J. (2010). *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.
- MCGINNIS, J. (2004). *Interpreting Avicenna: science and philosophy in medieval Islam*. Leiden/Boston: Brill.
- MAGEE, J. (2002). Boethius. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- MARENBNON, J. (1998). Boethius: from antiquity to the Middle Ages. *Medieval Philosophy*. Volume III. Routledge History of Philosophy. London/New York: Routledge.
- MARENBNON, J. (2004). Life, milieu, and intellectual contexts. *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- McGRADE, A.S. (2003). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge Universities Press.

- MANSER, G. (1947). *La esencia del tomismo*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Instituto Santander.
- MAGNAVACCA, S. (2005). *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Editorial Miño y Dávila.
- MARENBO, J. (2009). *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge University Press.
- MARENBO, J. (1987). *Later Medieval Philosophy (1150-1350) An Introduction*. London: Routledge.
- MARASSI, M. (2006). *Enciclopedia Filosofica Bompiani*. Milán: RCS Libri SPA.
- MARRONE, Ste2003 “Medieval philosophy in context”, en: *The Cambridge companion to medieval philosophy*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- MARTIN, C. (1996). *An Introduction to Medieval Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- MAURER, A. (1982). *Medieval Philosophy. An introduction*. Toronto: PIMS.
- MAURER, A. (1996). *An Introduction to Medieval Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- PASNAU, R. (2010). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I and II. Cambridge: Cambridge University press.
- PASNAU, R. (1995). Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination. *The Review of Metaphysics*, vol. 49, n.1, pp. 49-75.
- PIEPER, J. (1973). *Filosofía medieval y Mundo moderno*. Madrid: Ediciones Rialp.
- PICHÉ, D. (1999). *La Condamnation Parisienne de 1277*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- PLATON. (1988). *Teeteto*. Traducción, introducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. En Diálogos V. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATON. (1988). *Fedro*. Traducción, introducción y notas de Emilio Lledó Íñigo. En Diálogos V. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATON. (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducción, introducción y notas de María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos.
- PEDRO LOMBARDO. (2012). *Sentencias. Cuatro libros*. Edición preparada por Carlos Domínguez y Claudio Calabrese. Arequipa: Universidad Católica de SanPablo.
- PEREZ-ESTEVEZ, A. (julio-diciembre 2001). El ser de la materia prima en la 2da mitad del siglo XIII. *Ágora Filosófica*. Nro. 2, año 1.
- PORFIRIO. (2003). *Isagogé*. Edición trilingüe. Introducción, traducción y notas de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Barcelona: Anthropos.
- QUASTEN, J. (2000). *Patrología. Del concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos*. Director Angelo Di Bernardino. Madrid: BAC.
- QUERO SÁNCHEZ, A. (2005). Enrique de gante sobre el significado de lo que se atribuye a Dios. Traducción española de la cuestión 4 del artículo 32 de la Suma (cuestiones ordinarias) (¿Dice lo que se atribuye a Dios algo de éste de forma positiva o negativa?). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, pp.143-160.
- RAMON GUERRERO, R. (2004). *Filosofías árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- RAMON GUERRERO, R. (1996). *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: Akal Ediciones.

- RAMON GUERRERO, R. (1996). *La razón latina y las traducciones árabes*. Berlín: Freie Universität Berlin.
- RAMON GUERRERO, R. (1994). *Avicena (ca. 980-1037)*. Madrid: Ediciones Del Orto
- RAMON GUERRERO, R. (1998). La Metafísica en Averroes. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5, pp.181-198.
- REALE, G. & D. ANTISERI. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I: de la Antigüedad a la Edad Media*. Barcelona: Herder.
- REISMAN, D. (2002). *The making of the avicennan tradition*. Leiden/Boston/Köln: Brill.
- REISMAN, D.& A. AL-RAHIM. (2003). *Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden/Boston: Brill.
- ROMBEIRO, M. (2011). Intelligible Species in the mature Thought of Henry of Ghent. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, n.2, pp. 181- 220.
- ROSS, W.D. (1923). *Aristóteles*. Traducción de Diego Pró. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- SARANYANA, J. (2007). *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Segunda edición. Pamplona: EUNSA.
- TESKE, R. (2006). Distinctions in the Metaphysics of Henry of Ghent. *Traditio*, vol. 61, pp. 227-245.
- TIERNEY, B. (1992). Natural Rights in the Thirteenth Century: a Quaestio of Henry of Ghent. *Speculum*, vol. 67, n. 1, pp. 58-68.
- URVOY, D. (1998). *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*. Madrid: Alianza Editorial.
- VIGO, A. (2006). *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- VIGNAUX, P. (1954). *El pensamiento en la Edad Media*. Séptima reimpresión: 1999. Traducción de Tomás Segovia. México DF: FCE.
- WEISHEIPL, J. (1982). The interpretation of Aristotle's *Physics* and the science of motion. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge Universities Press.
- WILSON, G. (2011). *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden: Koninklijke Brill.
- WILKINS, S. (2007). *Henry of Ghent's Doctrine of Analogy*. Lovaina: Katholieke Universiteit Leuven.
- WILSON, G. (2011). *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden/Boston: Brill.
- WISNOVSKY, R. (2003). *Avicenna's Metaphysics in context*. New York: Cornell University Press.
- WILSON, G. (1999). Henry of Ghent's "Quodlibet I": initial departures from Thomas Aquinas. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 16, n.2, pp. 167-180.
- WIPPEL, J. (1981) "The reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines", en: *The Review of Metaphysics*, vol. 34, n.4, pp. 729-758. Philosophy Education Society Inc.
- WOOD, R. (2010) "The influence of Arabic Aristotelianism on scholastic natural philosophy: projectile motion, the place of the universe, and elemental composition",

en: PASNAU, R. (ed.) *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I.
Cambridge, UK: Cambridge University Press.

