

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXV

FASCÍCULO 245

A. D. 2019

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

† Leo J. Elders, S.V.D.
(Gustav-Siewerth- Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata
(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas
(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón
(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

† Gustavo E. Ponferrada
(Seminario Mayor de La Plata, Argentina)

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti
(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

† María C. Donadio Maggi de Gandolfi
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

JUAN BRANDO

*Universidad Nacional de Mar del Plata
Mar del Plata - Argentina
alejandrobando@yahoo.com.ar*

Algunas ideas sobre la univocidad escotista

Recibido: 12/12/2019 - Aceptado: 24/6/2020

Resumen: El presente ensayo procede, en primer lugar, a un examen crítico de los argumentos a favor de la univocidad del ser presentes en la obra de Scoto *Opus oxoniense*, tomando en cuenta, especialmente, el análisis que de ellas hace Etienne Gilson en su libro *Jean Duns Scot*. El tratamiento de la cuestión de la univocidad permite observaciones tangenciales acerca de los problemas de la cognoscibilidad de Dios y el objeto primero del entendimiento humano. Más adelante se debate sobre el estatuto del ser y de las determinaciones en el marco de la teoría de la univocidad, y la imputación de que el ser pueda identificarse con el género, o considerarse un mero ser de razón. Posteriormente se refiere la posición de un autor que considera que Scoto deslizó, en “Cuestiones sutilísimas”, opiniones sobre la univocidad y el objeto de la metafísica, que discrepan de las contenidas en el Comentario Oxoniense. Los párrafos finales son una reflexión sobre la filosofía en relación con el estado natural del hombre y sus consecuencias para la forma de considerar la metafísica frente a la teología, asunto prominente para entender el sentido general del escotismo.

Palabras clave: escotismo – univocidad – objeto de la metafísica – entendimiento humano – teología

Abstract: This essay shows, in the first place, a critical examination of the arguments in favor of the uniqueness of being, present in the work of Scotus *Opus oxoniense*, considering, especially, the analysis made by Etienne Gilson in his book *Jean Duns Scot*. The treatment of the question of univocity allows tangential observations about the problems of the knowability of God and the primary object of human understanding. Later, there is a debate on the status of being and of determinations in the framework of the theory of univocity, and the imputation that being can be identified with gender, or considered a mere being of reason. Subsequently, the position of an author who considers that Scotus pointed out, in "Very subtle questions", opinions about the univocity and the object of metaphysics, which differ from those contained in the Oxonian Commentary. The final paragraphs are a reflection on philosophy in relation to the natural state of man and its consequences for the way of considering metaphysics against theology, a prominent issue to understand the general meaning of Scotism.

Keywords: Scotism – Univocity – Object of Metaphysics – Human Understanding – Theology – Human Intellect

Introducción: explicación sumaria de la doctrina escotista de la esencia.

En su célebre *L'être et l'essence*, Etienne Gilson tematiza una cuestión de importancia central para la metafísica de Duns Scotus: la concepción de la esencia y su peculiar relación con la existencia o el acto de ser. En su obra *Jean Duns Scot*, el autor francés había advertido ya que, a su entender, era casi imposible lograr una comprensión cabal de la metafísica escotista sin un previo repaso del modo en que Avicena entendía la esencia o "naturaleza común". Aquí, aunque quiere tratar problemas aparentemente más generales, acude al mismo punto de partida.

Para Avicena, hay tres estados en que puede ser concebida la esencia: en sí misma, en los seres singulares y en el entendimiento. Es digno de verse que la esencia presenta al menos en uno de sus estados una total indiferencia a sus posibles determinaciones: es indiferente a lo universal o lo singular y es sin embargo su fundamento. De modo que la esencia no podría confundirse con los atributos que de ella derivan, ni podrían estos pertenecer a su definición. Permanece, en cierto sentido, intocada.

La existencia, con ser uno de sus atributos, no integra la definición de la esencia y, por lo tanto, no pertenece a ella. El acto de ser, no siendo ni género ni diferencia específica, no puede tomar parte en la definición de la esencia: eso permite, ostensiblemente, que la esencia pueda realizarse en una pluralidad de individuos, y no estar restringida a una existencia particular.

Por consiguiente, la existencia se añade a la esencia para constituir el ser real. Es, en otras palabras, un accidente de la esencia.

En esta línea, si un ser tuviese la existencia de un modo necesario, no podría tener esencia (pues ésta ocasionaría que la existencia se agregase como un accidente). Llamativamente, un ser tal existe para Avicena: es el Ser Necesario, que *es en sí mismo* la unidad y el ser. Es la causa que da el ser a todo ser causado, o sea, a toda esencia. De él se expande todo lo que tiene quiddidad o esencia, pero él mismo no la tiene. Se dice que estas ideas han ocasionado la resuelta protesta de Averroes, para quien la existencia no podría ser de ningún modo una categoría accidental. Avicena la considera un accidente en el sentido amplio de un “predicable” que no forma parte de la esencia.

Se trata, por lo tanto, de un “concomitante” extrínseco a la esencia en su acepción pura pero que, sin embargo, la acompaña necesariamente en virtud de aquella expansión proveniente de la causa del ser.

Puede decirse, luego, que Avicena comparte con Tomás de Aquino la noción de que la definición de la esencia no incluye la existencia. Mientras que para Tomás la existencia es acto de la esencia, para Avicena es un accidente o un concomitante que la acompaña. Según Avicena, el Ser Necesario transmite su necesidad intrínseca a todos los posibles, que la reciben y consienten a través de su esencia. Para el aquinatense, en cambio, una existencia creadora infinita crea la existencia finita que constituye un ser actual. Se ve que, tanto para uno como para otro, la causa de la existencia de un ser finito le es extrínseca al mismo, por encontrarse en un Ser superior. Con solo esto, podría afirmarse que suscriben una distinción entre esencia y existencia. Si se quisiera más precisión, acaso habría que decir que tal distinción reviste en cada uno de estos pensadores un cariz distinto: Avicena, que propugna la tesis de la accidentalidad de la existencia, no consentiría una “distinción real” al estilo tomista.

Duns Scoto, en discrepancia con sus dos antecesores, rechazó en toda la línea la distinción de esencia y existencia. No obstante, es un seguidor de la doctrina aviceniana de la “naturaleza común”. Esta naturaleza común, según él, se presenta en primer lugar como un objeto del entendimiento divino. Teniendo la posibilidad de ser llevado por Dios a la existencia actual, tal objeto es un “ser posible”. Cada esencia, como posibilidad de existencia actual, dispone de un *esse* o existencia proporcionada a sí misma. Cada esencia posee una existencia adecuada a título de modalidad: sería infundado proponer entonces una distinción real de esencia y existencia, siendo que en todos los casos esta última acompaña inmediatamente a la primera.

En Duns Scoto, la esencia siempre determina a la existencia: es su índice, su canon y su medida. Podría decirse que cada esencia “segrega” su propia existencia, de manera

que no sería aceptable una distinción real de esencia y existencia.

Según Tomás de Aquino, el *esse* o existencia es el efecto privilegiado de un *esse* infinito que lo causa. Scotus admite que solo Dios es capaz de crear, pero no porque haya una existencia que dimane solo de él. Al contrario, *una existencia solo puede provenir de una esencia actualizada*.

La existencia, luego, es considerada un “modo intrínseco” o “modalidad” de la esencia, es decir, algo que se agrega a ella pero que no es capaz de alterar su razón formal.

En resumen, Etienne Gilson puntualiza que, a diferencia de la filosofía tomista de la primacía del existir o acto de ser, el planteo de Scotus –tributario de las ideas de Avicena– hace prevalecer a la esencia por sobre la existencia. El detrimento que sufre la existencia en el escotismo, de acuerdo con como lo denuncia Gilson, parece presentarse en un doble sentido: por un lado, se considera que la existencia no es distinguible de la esencia, puesto que la acompaña inmediatamente; por otro, no pertenece a ella, porque siendo una modalidad o accidente de la esencia, no forma parte de su definición.

Un interesante punto de escrutinio es aquel en que se trata la relación de la esencia divina con la existencia en el contexto del escotismo, y sobre la que se advierten dos posiciones discrepantes: una que admite que la existencia de Dios pertenece inmediatamente a su esencia, y otra que propone una pertenencia “mediada” por las modalidades. Sin embargo, Gilson sopesa que el contrapunto es solo aparente:

No nos es pues posible elegir entre dos teologías de Duns Scot, una que atribuiría directamente la existencia a la esencia divina, y la otra que no se la atribuiría sino a través de sus modos. La teología de Duns Scot es una sola, ya que la sola esencia cuya quiddidad incluye la existencia es aquella

determinada por sus modos a ser la esencia divina: esta esencia divina que está aquí.¹

Los modos intrínsecos operan como determinaciones que, en cierta forma, “empujan” a la esencia divina a ser lo que es, y son claramente condiciones anteriores a la existencia.

Esto podría llegar a explicar que Scotus diga, en ocasiones, que para quien llegase a conocer la esencia divina tal como es, la proposición que expresa la existencia de Dios sería conocida inmediatamente. La misma experiencia mental ha sido retomada después por el escotista Antonio Trombetta, quien se encargó de aclarar que aún para quien ve a Dios cara a cara, la existencia pertenece a la esencia divina solo en cuanto modalidad.

Con un poco de embarazo, podríamos sopesar que, en este punto, tanto el Doctor Sutil como su sucesor han rebasado, por un momento, la línea crítica que el escotismo tiende a establecer en los distritos de la metafísica y la teología. Si uno hablase como metafísico, debería considerar al ser divino en cuanto ser y a la esencia divina en cuanto esencia: no le sería dable disputar sobre las visiones de los bienaventurados.

Algunas ideas sobre la univocidad escotista

2.1 Hay profesores que tienden a presentar a Duns Escoto como encarnizado adversario de Santo Tomás. Esto (que podría atribuirse a fines pedagógicos o a una propensión a describir a los pensadores en tono polémico), según podrá verse, es cuando menos discutible en ciertos aspectos, pero se vigoriza si la investigación se centra en un punto saliente

¹ Gilson, E. *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer 1951 p. 129

del escotismo: aquel de que el objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser, lo cual discrepa en toda la línea con la concepción tomista de que el objeto de la metafísica es la sustancia o *quiddidad* de la materia sensible.

Ahora bien, ¿cómo puede concebirse esta noción de ser en cuanto ser, también llamada en el escotismo “ser unívoco”? Hay quienes afirman que debe asociarse a la concepción aviceniana de la esencia, en particular, la esencia intelectual pura sin comunicación ni determinación de ningún tipo. Esto implica que ese ser debe permanecer a parte de sus determinaciones posibles de universalidad o singularidad, a las que habría que considerar como accidentales. Tal cosa ha querido representarse a veces usando una expresión de Avicena que se ha difundido: “la equinidad es solo la equinidad”, lo cual sería como decir que la equinidad en sí no es ni universal ni singular. Cambiando “equinidad” por “animalidad”, el mismo Avicena, en un texto sobre lógica, lo explica de este modo: “En efecto, si fuese en sí universal, de tal suerte que la animalidad fuese universal en tanto que animalidad, ningún animal podría ser singular. Si, al contrario, el animal permaneciese singular en tanto que animal sería imposible que hubiese más que un solo singular, y sería imposible que otro singular fuese animal.”²

2.2 Parece que Avicena creía que, si el ser no fuese el objeto del entendimiento, tendría que ser explicado remitiéndose a algo anterior, lo cual no es posible. Esta idea está a la base del concepto de un ser metafísico “irrebasable”. En sus textos sobre Metafísica, Avicena afirma lo siguiente: “De cualquier cosa no podemos separar de ningún modo la concomitancia de la idea de ser; al contrario, la idea de ser la acompaña siempre”.³

² Gilson, E., Jean Duns Scot, París, Limoges, 1952, p.85

³ Avicena, Sobre Metafísica, Madrid, Revista de occidente.p.58

Podríamos comprender esto en el sentido de que se afirma que hay una noción del ser comunísimo que se extiende a todo cuanto es (es decir, a todo cuanto es pasible de predicación). Hay que suponer, luego, que ese tipo de esencia aviceniana, indiferente a las determinaciones lógicas, tendrá alguna semejanza con el “estado metafísico” del ser en la concepción escotista.

2.3 Se sabe que la univocidad del ser es uno de los asuntos centrales en la filosofía de Duns Escoto. Comprender, y más aún, explicar tal teoría nunca deja de ser engorroso. No obstante, con lo que hemos dicho, ya nos hemos aproximado un poco. Dos cosas son unívocas o sinónimas cuando se les aplica el mismo nombre tomado en el mismo sentido. Esto comporta que, al interior de una clase natural cualquiera, toda la “extensión” de la clase se compone de cosas sinónimas o unívocas. Puede decirse lo mismo, aunque en un sentido más amplio, por ejemplo, de “animal”. Es evidente que Sócrates y el perro Berganza difieren en muchos aspectos, sin embargo, no dejan de ser unívocos en su “animalidad”. Si esto se extiende a todos los seres, se llega a que todo lo que es, es unívoco, al menos, si se lo toma en tanto que es. Expresado en términos escotistas, se diría que este ser unívoco, sinónimo o común tiene un estado metafísico, y es, por tanto, indiferente a sus posibles determinaciones físicas o lógicas.

El ser unívoco, según parece, es aquello que no puede definirse, porque se extiende a todo lo que es. Puede entenderse a la univocidad como a la pretensión de unidad tal de un concepto, que este no admita contradicción. Por ejemplo, al decir “el perro habla”, la expresión puede referirse a un perro cualquiera, cuya naturaleza le impide el habla, o a Diógenes de Sínope, que era llamado el perro. Si se llamase, como a veces se hace, “caballo” a una pieza de madera que reproduce la figura de un caballo, y se dijese que todos los caballos son animales, y que luego ese “caballo” (la

pieza de madera) es un animal, se habría incurrido en el llamado sofisma de equivocidad, y esto porque el término “caballo” que oficiaba en el argumento de medio, no tenía una acepción suficientemente una como para evitar que esto ocurra.

En una obra conocida, F. Copleston afirma que

el punto primero de Escoto es...que un concepto unívoco significa para el un concepto cuya unidad es suficiente para implicar contradicción si se afirma y se niega la idea de lo mismo al mismo tiempo.⁴

Así, si se dice que “el caballo (tomado como animal) corre” y que “el caballo (refiriéndose al de madera) no corre” no hay una contradicción verdadera, sino una puramente verbal. “Pero Duns Escoto se refiere a una palabra cuyo significado es suficientemente el mismo para llevar consigo una verdadera contradicción si se afirma y se niega del mismo sujeto al mismo tiempo”⁵. Será pertinente aclarar que a pesar de que la importancia de la univocidad del ser parece restringida a los ámbitos de la lógica o de la metafísica, los pasajes del *Comentario oxoniense* en los que el Doctor Sutil hace expresa referencia a la univocidad tratan el tema de la cognoscibilidad de Dios:

...Dios es conocido no solo en un concepto análogo al concepto de la criatura, es decir, que sea completamente distinto del concepto que se predica de la criatura, sino en un concepto unívoco a Dios y la criatura. Y para que no haya disputa sobre el nombre de univocación, llamo unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera, que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo y negándolo del mismo sujeto; es suficiente también para constituir un término medio en el silogismo, de suerte que se pueda

⁴ Copleston, F., *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1973, p.482

⁵ *Ib.* p.482

concluir que los extremos unidos en ese medio que presenta tal unidad se identifican entre sí.⁶

Escoto parece decir aquí, en efecto, que hay un modo de conocer a Dios que es “unívoco”, es decir, a través de un ser unívoco a Dios y la criatura, y se preocupa además de explicar lo que entiende por univocidad. En el mismo texto, a continuación, trata de ofrecer para lo que sostuvo una serie de pruebas.

La primera prueba se centra en el hecho de que, aún sin saber qué clase de ser es Dios, si finito o infinito, creado o increado, puede saberse, sin embargo, que *es un ser* o que tiene ser. Podría creerse que Dios es algo finito y creado, equivocadamente, pero aún se estaría plenamente seguro de que sería un ser. Seguidamente, Escoto pone un ejemplo que hace una clara alusión a la filosofía natural milesia: “cualquier filósofo” era capaz de propugnar un principio para las cosas: el fuego, el agua, o algún otro. Ahora bien, sin saber con certeza si esos principios eran creados o increados, primeros o no primeros, estaban seguros, sin embargo, de que el principio de las cosas era un ser. Si se dijese al filósofo que pensaba que el principio de las cosas era el fuego, que se había equivocado, porque el fuego era segundo y no primero, se salvaría aún el hecho de que el principio de las cosas fuese un ser, que es aquello de lo que nunca se dudó.

2.4 La segunda prueba tiene un sesgo gnoseológico, por lo que nos será un tanto ardua. Por lo que podemos comprender, Escoto dice que, en nuestro estado presente, solo podemos conocer por vía del intelecto activo y el objeto representado en el fantasma. Pero si el concepto de las cosas fuese análogo con respecto a otro, nunca se podría tener conocimiento de aquel otro, y no podríamos hacernos

6 *Ordinatio* d.3 p.1 q.2

concepto alguno sobre Dios, lo cual, según afirma, es falso. No podría haber, según parece decir Escoto, un concepto que no fuese unívoco al objeto que reluce en la imagen; si este fuese análogo con respecto a otro diverso, nunca podríamos conocer aquel otro. Escoto parece no querer renunciar al conocimiento de las cosas ni al conocimiento de lo trascendente, en tanto sea posible. ¿Dónde está la “correspondencia perfecta” entre lo trascendente, su trasunto en la realidad y nuestro conocimiento de él? Si no la hay, debemos renunciar al conocimiento de lo trascendente. Este es, al menos, un modo de plantear el argumento escotista.

¿Qué quiere decir, en efecto, que dos conceptos son análogos? Un comentarista autorizado, Etienne Gilson, ha dicho que el problema radica en la interpretación que hace Escoto de la doctrina tomista de la analogía. Según él, el Doctor Sutil no advirtió que la analogía de los conceptos se da en un juicio de proporción que no altera la naturaleza de las cosas, y además que, puesto que solo podemos conocer a través de imágenes, no hay “semejanza” posible entre la cosa y la imagen. Por otra parte, no hay modo de que los conceptos de las cosas “representen” algo inteligible. Mas bien diríase que nos hacemos imágenes de lo inteligible a través de las imágenes de lo sensible. Escoto, según parece, no estaría tomando en cuenta el rol que pueden jugar los conceptos en un juicio de proporción, preocupado por la sinonimia entre ellos. Así, para Gilson, las dos posturas son irreconciliables: “en una doctrina donde el conocimiento del ser incluye necesariamente la analogía de una esencia con un individuo existente, puesto que todo individuo existente es por definición un “ser”, el ser real es siempre conocido como análogo: pero en una doctrina donde el ser es definido por el

concepto, es necesariamente unívoco, en los límites de tal concepto, puesto que de otro modo no tendría concepto”.⁷

Para Escoto, es una constatación que tenemos un concepto de ser que obtenemos, procedente de la esencia de las cosas, a través del conocimiento. Ahora bien, “¿cómo podríamos formarnos un otro concepto de ser, análogo al primero, y que se aplicara al ser de Dios?”⁸. El considerar inverosímil esa posibilidad parece ser el meollo del argumento. Ese supuesto concepto análogo al concepto del objeto “no está incluido en dicho concepto ni esencial, ni virtualmente, ni tampoco es él, luego ese concepto no sería producido por esas causas dichas”⁹ y, por lo tanto, de ningún modo podría ser conocimiento.

2.5 La reconstrucción del tercer argumento a favor de la univocidad no sería tarea fácil. En él, Escoto afirma lo siguiente:

...el concepto de un sujeto da suficiente razón para concluir sobre él todo lo concebible que es inherente en él necesariamente, pero no tenemos ningún concepto de Dios por el que podamos suficientemente conocer todos los conceptos que necesariamente le convienen.¹⁰

Hay que admitir que este pasaje es demasiado conciso. Podemos sospechar, sin embargo, de qué se trata con la explicación que aporta Gilson. Para él, Duns Escoto pretende probar que, si no se acepta la extensión de la univocidad del concepto de ser a Dios, ninguno de nuestros conceptos podría aplicársele, puesto que todos se forman con el mismo proceso de conocimiento. Esto tendría como consecuencia la

⁷ Gilson, E., Ob. cit., p. 103

⁸ Ib. p. 103-104

⁹ *Ordinatio*, Ib.

¹⁰ Canals Vidal, *Textos de los grandes filósofos*, Barcelona, Herder, 1977, p. 191

imposibilidad de todo conocimiento teológico. Para el Doctor Sutil, cualquier investigación sobre Dios procede considerando de los atributos de las cosas una cierta razón formal, que, purificada de sus imperfecciones, es posible predicar de Dios en su máxima expresión.

Escoto añade un argumento que permite esclarecer el sentido de esta tercera prueba: (i) un objeto puede producir un concepto de otro objeto siempre que este último esté incluido esencialmente en el primero; (ii) un objeto creado no contiene esencialmente al ser increado, luego (iii) no se puede tener, a partir de los objetos creados, un concepto simple del ser increado. Por lo tanto, será preciso que nos formemos un concepto de Dios a través del conocimiento discursivo.

2.6 En la cuarta prueba se dice que, dada una perfección absoluta, o tiene un concepto común a Dios y a las criaturas o no lo tiene. Si no lo tiene, puede ser (i) que lo tenga exclusivamente de la criatura, lo cual comportaría que ese concepto de perfección no convenga formalmente a Dios (lo que es inaceptable), o bien (ii) que tal perfección convenga solamente a Dios, lo que tendría como consecuencia la destrucción de la idea de perfección, pues bastaría que algo conviniese a Dios para que fuera perfecto, y luego no tendría sentido decir que alguna cosa detenta una perfección. Remitiéndose a ciertas afirmaciones de San Anselmo, Escoto colige que los atributos se conocen primero en las cosas para poder después ser atribuidos a Dios, y por lo tanto, habría que aceptar que hay cualidades que convienen a Dios y a las criaturas.

Hemos repasado con algún detenimiento las pruebas de la univocidad que ofrece Escoto, en primer término, para considerar el tenor de sus argumentos y, además, para ver que, en buena medida, ellos están destinados a defender los fueros de cierto procedimiento teológico:

...toda inquisición metafísica sobre Dios procede considerando la razón formal de algo, y quitando de aquella razón formal o concepto esencial la imperfección que tiene en las criaturas, y reservando aquella razón formal y atribuyéndole totalmente la perfección suma, y atribuyéndola así a Dios. Por ejemplo, sobre la razón formal de la sabiduría (o del entendimiento) o de la voluntad: se considera en sí y según ella misma; y fundándose en que esta razón o concepto esencial no incluye formalmente imperfección o limitación alguna, se remueven de la misma las imperfecciones que le son concomitantes en las criaturas, y reservada la misma razón o concepto esencial de sabiduría y de voluntad, se atribuyen a Dios perfectísimamente. *Luego toda inquisición sobre Dios supone que el entendimiento tiene un mismo concepto, unívoco, recibido de las criaturas.*¹¹

La preocupación de Escoto por argüir a favor de la univocidad del ser se justifica porque, con ella estaría conservándose la posibilidad del conocimiento teológico. Es este uno de los puntos que explicaba aceptablemente Piero Fontana:

...deben considerarse los atributos que son comunes a Dios y a las criaturas y deslindar las imperfecciones que estos presentan en las criaturas...Para Escoto, sin concepto unívoco a Dios y a las criaturas esto no podría producirse, y no habría forma de relacionar lo perfecto con lo imperfecto. Como no pueden adjudicarse a Dios los atributos tal como se presentan en las criaturas, es necesario hallar su razón formal y para ello es indispensable...un concepto de ser unívoco.¹²

Veamos ahora algo de lo que dice Duns Escoto en las pruebas de la univocidad:

Si...se dice que cada uno tenemos dos conceptos en el entendimiento, parecidos, que, a causa de ese parecido de analogía parece que son un solo concepto: en contra de eso parece estar el que, entonces, con esta respuesta evasiva parecía quedar destruida toda vía para probar la unidad

¹¹ Ib. p. 192

¹² Esto es satisfactoriamente explicado por Copleston.

unívoca de algún concepto: al que diga, en efecto, que el hombre tiene un concepto común a Sócrates y Platón, se le negará, se le dirá que son dos, aunque “parece uno” a causa de su gran semejanza.¹³

Escoto sugiere aquí que una concepción del ser análogo haría imposible el conocimiento de las clases o entidades abstraídas de las cosas. Hemos visto, a través de Gilson, el peculiar modo en que Escoto comprendía la analogía, identificándola prácticamente con la semejanza.

F. Copleston ha tomado debida nota de la importancia del problema. Si se predicán de Dios ciertos atributos, por ejemplo, “sabio”, en el mismo sentido en que los comprendemos de una criatura, v.g un hombre, caemos en hacernos de Dios una imagen antropomórfica. Pero, si el mismo término tiene una significación diferente en tanto sea usado para referirse a Dios o a las criaturas, ¿podría decirse que sigue permaneciendo el mismo concepto?:

...si tomamos un término cuyo primer significado está determinado por el contenido de nuestra experiencia, y lo aplicamos con un sentido completamente diferente a un ser que trasciende nuestra experiencia, su significado desaparece y sin que los sustituya otro.¹⁴

Para Santo Tomás, que, según sus intérpretes, es un filósofo que sostiene que todo nuestro conocimiento arranca de la experiencia, esta dificultad tiene que ser muy pregnante. ¿Cómo podríamos tener, de ese modo, algún conocimiento sobre Dios? Si conocemos los atributos a partir de las cosas, que son imperfectas, no podemos predicar los mismos atributos de Dios, al menos, en el estado en que los

¹³ *Opera omnia* III p.18-21

¹⁴ Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, Fondo de cultura económica, 1960 p.147

conocemos. Y si hay que atribuirlos a Dios en otro estado, ¿Serían los mismos?

Copleston nos dice que la solución de Tomás de Aquino radica en ciertas “perfecciones puras” (trascendentales, o pasiones) que son comunes a todos los grados del ser, aunque existiendo primordialmente en Dios. Ciertamente, esas perfecciones pueden predicarse de Dios en un sentido analógico. El problema parece persistir en la medida en que “el decir que algunos términos se predicán analógicamente de Dios no significa que tengamos una idea positiva y adecuada de lo que el término significa cuando se predica de Dios”, y por lo tanto “necesariamente hablamos y pensamos en Dios en términos que, desde el punto de vista lingüístico, se refieren primariamente a las criaturas.”¹⁵ Tomás, que admitía esto, formuló una distinción entre la “perfección significada” y el “modo de significación”. La perfección significada conviene propiamente a Dios, mientras que el modo de significación corresponde a las criaturas. La distinción podría parecer algo superflua, a no ser porque pretendería justificar que un concepto pueda ser considerado desde el punto de vista de la perfección significada o del modo de significación y aún así permanecer el mismo. Pero esto se expondría aún a la objeción de que, en nuestro estado presente, solo podemos conocer el punto de vista del modo de significación, ¿Cómo y por qué podríamos pensar además un punto de vista de la perfección significada, si nunca llegaríamos a él a través de la experiencia? Si se avanza un poco por este camino, se llegaría a cuestionar a los filósofos que consideran que nuestro conocimiento parte de la experiencia y postulan, a su vez, entidades trascendentes. Esto, en efecto, incluiría a algunos filósofos cristianos, como el mismo Duns Escoto.

¹⁵ *Ibidem*

Dejamos asentado, simplemente, un problema que tiene una cierta e interesante vinculación con Duns Escoto y la relación entre teología y metafísica. Hay que pensar, además, si esa crítica puede dirigirse incluso al procedimiento que promueve Escoto y que hemos expuesto brevemente antes, ¿Cómo podríamos, en nuestro estado presente, desasirnos de las imperfecciones para llegar a razones formales “puras”? Podría apelarse al remanido argumento por el cual, sin tales perfecciones, deberíamos renunciar a tener algún conocimiento sobre Dios, que tiene, más que alguna fuerza probatoria, trazas extorsivas. Deberíamos creer que estas dificultades no pertenecen exclusivamente a Duns Escoto, sino que atraviesan la posibilidad de la teología natural. Si algunos filósofos las han advertido y afrontado con seriedad, no sería justo que fuesen lisa y llanamente motejados como escépticos.

2.7 Las criaturas y Dios son concebidos en tanto “ser finito” y “ser infinito”. Esa es la división más original que puede aplicarse al ser. El de ser infinito es, para el Doctor Sutil, el concepto más perfecto y simple de que podríamos disponer:

En efecto, tal concepto es más simple que el concepto del ser bueno, del ser verdadero, o de otros semejantes, pues “infinito” no es a modo de atributo o propiedad del ser, o del sujeto de quien se dice, sino que implica un modo intrínseco de aquella entidad...¹⁶

Como puede verse, Escoto considera la infinitud no como un atributo accidental, sino como una virtualidad o modalidad del ser. Esto sería como decir que el infinito es un cierto grado de perfección del ser. Este ser infinito es perfecto, porque incluye el resto de las virtualidades en su expresión infinita.

¹⁶ *Opera omnia* III p. 27

Ahora bien, ¿cómo se probaría que Dios es ese ser infinito? Por una “vía de eminencia”: lo más eminente no permite que haya algo más perfecto; el ente finito lo permite, por lo tanto, lo eminente y lo finito no pueden coincidir. Y por otra de “no repugnancia”: si se admite que lo infinito es mayor que lo finito, y dado que no hay repugnancia entre lo infinito y el ente, entonces es posible algo más perfecto que el ente finito: “Entre el ente y la infinidad no aparece ninguna imposibilidad, pues la finitud no es la noción del ente ni es atributo convertible con él.”¹⁷

Luego, el entendimiento “...no solo no encuentra repugnancia en entender lo infinito, sino que lo considera como el más perfecto inteligible.”¹⁸ Un asunto delicado es el de establecer si puede saberse de por sí que ese ser infinito es existente. Después de unos cuantos rodeos, Escoto sostiene que las proposiciones del tipo “Dios existe” no son evidentes:

...la proposición “el ente infinito existe” no es evidente para nuestro entendimiento por sus términos...en principio no es evidente: lo admitimos con certeza por fe o demostración, no por la concepción de sus términos.¹⁹

Podemos conocer la existencia de Dios partiendo de las criaturas, o bien a través de conceptos comunes a Dios y a las criaturas, pero de ningún modo podemos, en nuestro estado presente, tener de Dios un conocimiento claro y actual, según lo que hemos consignado en el *5. Si Dios no puede ser para nosotros un concepto claro, ninguna proposición sobre la existencia de Dios –dice Escoto– podrá ser conocida por sí, puesto que uno de sus términos no tiene una acepción clara y simple. El que una proposición sea evidente no tiene que ver

¹⁷ Canals Vidal , Ob. cit. p. 201

¹⁸ *Ibíd*em

¹⁹ *Ib.* p. 196

con la realidad ontológica: una proposición puede ser evidente independientemente del ser que tengan sus términos: “...por esta razón no se sigue la menor evidencia de las proposiciones, por el hecho de que los términos sean menos necesarios en cuanto al ser.”²⁰

Por lo tanto, por real que fuese ontológicamente la esencia divina, no por eso tendríamos de ella una concepción clara y simple.

2.8 Gilson explica cómo Escoto sostiene que, si el objeto primero del entendimiento fuese la esencia de la cosa material, la teología debería renunciar a todo conocimiento de algo trascendente, y tal objeto del entendimiento se conformaría a la física, quedando luego la metafísica sin objeto adecuado. Si el estrago de estas dos ciencias podría ser grave para cualquiera, lo es mucho más para alguien con la actitud filosófica de Escoto, quien requiere a la metafísica para ponerla en función del conocimiento teológico.

La metafísica de la analogía, que pretendería enderezar el entuerto de la equivocidad de realidad entre el ser finito y el infinito, acarrearía como una de sus consecuencias que la metafísica tuviese un objeto propio que excedería las posibilidades de entendimiento humano. Así, la metafísica sería la ciencia del ser, mientras que solo podría conocerse al ser en alguna de sus versiones. El objeto adecuado a la metafísica sería abordado por ella de un modo “incompleto” lo cual sugiere una insoslayable inconsecuencia.

Gilson afirma seguidamente que “desde que una tal metafísica aborda el ser puramente inteligible, ella se refugia en lo que llama “conocimiento negativo”, como si con esto dijera que de cierta cosa no nos es conferido conocimiento alguno de lo que ella es. Duns Escoto siempre se subleva

²⁰ Ib. p. 200

vigorosamente contra una actitud de este tipo”²¹. No obstante, cierto autor atribuye a Duns Escoto un procedimiento por vía de remoción para llegar al ser comunísimo: consiste en negar las “diferencias formales” de las cosas, e incluso su existencia, hasta que, negando todo ser particular, se llega a un concepto de nada de la nada o no-nada, que es el ser en general.

Este es el concepto de ser en cuanto tal, que se obtiene prescindiendo de toda determinación y de todo modo concreto y particular de ser. Ese ser es esencialmente lo contrapuesto a la nada, es decir, no nada²².

Si hemos de creer esto, un procedimiento negativo no es metodológicamente ajeno a Duns Escoto: el mismo ser común suscripto por él descansa en una negación de la nada. Pero la observación de Gilson probablemente se refiera a la intención de Escoto de salvar el estatuto de la metafísica, rechazando la equivocidad del ser que obliga a un conocimiento de Dios que vaya de los efectos a la causa, vicio practicado en forma reiterada por los filósofos.

2.9 Habría que preguntarse si sería justo imputar a Escoto un monismo metafísico que negase toda multiplicidad. El sentido general de su doctrina está muy apartado de eso, al menos, hasta donde podemos verlo. La idea de que hay un ser en cuanto ser o ser comunísimo es aceptada por otros filósofos, como hemos visto en anteriores. Ahora bien, suscribir la univocidad del ser en detrimento de la analogía, no podría menos que suscitar algunas probables objeciones. Si el ser dejase de ser una noción análoga, se realizaría en todos los seres de un único modo preciso. Pero si esto fuese así, ¿cómo podrían existir las determinaciones? Porque si el ser conviniese a ellas del mismo modo que al ser en sí, no

²¹ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 92-93

²² Fraile, G., *Historia de la filosofía*, Madrid, Católica, p. 510

podrían diferenciarlo. Esto tendría como resultado que solo existiría un ser indiferenciado. La analogía de ser propicia una gradación del ser en que la existencia por sí de Dios no se identifica con la existencia en sí de la sustancia y la existencia en otro del accidente. La perspectiva igualadora del ser, la pretensión de que no tuviesen más ser o mayor grado de eminencia en el ser ninguno de estos órdenes, reaviva la ostentación de este inconveniente.

Gilson lo expresa, añadiendo una posible vía de solución propuesta por Escoto. Se trata de la distinción entre “comunidad” y “virtualidad”. A los individuos, por ejemplo, se les atribuye el ser “en esencia”. A las denominaciones últimas del ser o trascendentales, no se les atribuye de mismo modo:

en cuanto a las diferencias últimas y los trascendentales, que determinan la esencia del ser en la cualificación, no son unívocas sino con una primacía de virtualidad, porque esto implica que ellas mismas, tomadas precisamente como se ha dicho, no ‘son’.²³

Pero ¿no sería esto como negar que exista un ser esencialmente común a todos los inteligibles? Alguien podría preguntar, concedida la univocidad del ser, que ocurre en ella con los “accidentes” o los seres que son “en otro”. Si las determinaciones estuviesen “esencialmente” en el ser, observa Gilson, habría que apelar para diferenciarlas, a determinaciones que estuviesen fuera del ser, y así recurriendo al infinito:

en esto que Duns Escoto expresa se puede observar que, para que sea unívoco el ser, haría falta que las diferencias fuesen a la vez diferentes del ser e idénticas a él. Se tendrían así “diversos seres idénticos” lo cual es absurdo. Suponiendo por

²³ Gilson, Ob. cit. p. 95-96

otra parte que se admita tal absurdidad, ella conduciría a esto: que nada podría ser dicho del ser, salvo que es el ser.²⁴

Si se considera al ser como la “potencialidad total”, se ve que no puede predicarse de las pasiones y los trascendentales, por tener estos un carácter determinante. El ser común o ser en cuanto ser es ajeno a toda determinación, pero ¿qué ocurre con las determinaciones? ¿Podrían ser indiferentes a toda determinación siendo que ellas mismas son una determinación? ¿Podrían ser idénticas al ser?

Para Escoto, cualquier concepto determinado debe poder descomponerse en otros conceptos más simples, uno de los cuales oficia de determinable y otro de determinante. Así, para que el puro ser pueda ser algo, hay que componerlo con el determinante, y para que el determinante pueda ser algo, debe serlo en virtud del determinable. En un pasaje que cita Gilson, Escoto lo expone de este modo:

...en el orden de los conceptos, todo concepto que no es absolutamente simple...sino que es, por tanto, un “por sí” (es decir, no por accidente) debe convertirse en un concepto determinable y un concepto determinante. Esta resolución deberá pues detenerse en los conceptos absolutamente simples, a saber, un concepto solamente determinable que no incluye nada de determinante, y un concepto solamente determinante, que no incluye ningún concepto determinable. El concepto solamente determinable es el concepto de ser y el concepto solamente determinante es aquel de su diferencia última. Estos conceptos serán pues inmediatamente distintos...de suerte que uno no incluye nada del otro.²⁵

Da la impresión de que, a pesar de la afirmación de que son “inmediatamente distintos”, en algún momento habrá que decir que tanto el ser como la determinación son seres, independientemente de su carácter determinable o

²⁴ Ib. p. 96

²⁵ Ib. p. 97

determinante. Pero ¿podrá esto hacerse? ¿Podrá llegarse a una noción del ser pura y simple? En la interpretación que nos ofrece Gilson:

la comunidad a la que aquel ser debe su carácter “unívoco” se aplica allí a toda esencia cualquiera, pero no directamente a sus determinaciones. *Si se busca un concepto que designe un objeto primero de nuestro intelecto que sea quiditativamente común a todo inteligible, no lo hay, porque nada es en ese sentido objeto primero del intelecto.*²⁶

Así, el ser convendría “virtualmente” a las determinaciones: el ser que estas tengan dependerá de su relación con la esencia de que se predicán. En este aspecto, el planteo escotista debe retroceder en sus pretensiones. Que haya algo fuera del ser será siempre una constatación difícil de digerir para quien promueva una univocidad del ser, al menos, sin restricciones.

2.10 Pero si el ser fuese un “puro determinable” que no incluyese las determinaciones ¿sería comparable a un género? Según Gilson “Duns Escoto no puede admitir que el ser común sea un género, porque esto sería incluir en el mismo género lo creado y lo increado, el ser finito y el ser infinito”²⁷ Apelando al “artificio” de la analogía, el ser podría predicarse de todas las cosas saltando a través de ese punto limital sin convertirse en un género. Pero en el contexto de la univocidad, el problema emerge. Escoto debe afirmar entonces que el ser es más común que el género y que hay, al menos, alguna forma en que se predique de las determinaciones. Con eso, el carácter no-genérico del ser estaría a salvo: “la comunidad del ser es, luego, tal, que ella desborda y por así decir, inunda el dominio entero de lo inteligible. todo es bañado por el ser, y puesto que el

²⁶ Ib. p. 98- 99

²⁷ Ibídem

intelecto conoce todo como “siendo”, no puede tratar como un género aquello fuera de lo cual nada queda para determinarlo”²⁸ A nuestro entender, la misma postura escotista coadyuva a meterse en tales dificultades, con esa consideración del ser común como “puro determinable”. Esto lo aproxima a la noción de género, pasible de ser determinado por una diferencia específica externa, y lo aleja de la “trascendentalidad” que parece ser una de las propiedades básicas del ser. No hay manera correcta de identificar al ser con un género: se “cae” en el vicio de ser genérico. Más que defender un error, el escotismo debe consagrarse a rehuir la acusación.

2.11 Rebatir satisfactoriamente que el ser sea considerado un género, tiene alguna connivencia con zafar del achaque de que el ser común o naturaleza común pudiese ser una entidad abstracta como el universal lógico. Este tipo de confusiones radica en la indistinta apreciación de las fronteras entre lo predicable universalmente y lo realmente común. La misma metafísica es una materia proclive a ello, por tratar a un tiempo de cuestiones de realidad y abstracción, incluso por atender a las esencias y poner la existencia entre paréntesis.

El autor del *Comentario oxoniense* intentaría probar, luego, que la comunidad de ser o de la naturaleza no se reduce a la predicabilidad. Para separarse del universal lógico, el ser común debería disponer de una unidad real que estuviese más allá del intelecto. Para Escoto, en efecto, la comunidad de la naturaleza no es producida por el intelecto, sino que es hallada por él en las cosas. Así, el ser común goza de una universalidad real, por lo que no podría ser un mero ser de razón.

Según arguye, para que puedan parecerse los individuos que pertenecen al mismo género o la misma especie, es

²⁸ Ib. p. 105- 106

necesario que la naturaleza común tenga una unidad real. De otro modo, todos ellos serían individuos diversos y no habría modo de emparejarlos. Además, es evidente la existencia de contrarios (p.e. el frío y el calor) cuya contrariedad es real y no producida por el intelecto.

Otro argumento se refiere a las facultades: por ejemplo, la que permite percibir los colores de un modo real, y, sin embargo, no mediante una unidad individual o numérica. Escoto añade que, si toda unidad real fuese numérica, no podrían predicarse las notas comunes de dos o más individuos. Pero tal cosa sería absurda.²⁹

Los esfuerzos de Escoto se dirigen, entonces, a probar la existencia de una unidad real no numérica, o, como se dice a veces, una “formalidad”. La importancia de esas formalidades llegará a tal punto que una de ellas, el ser en cuanto ser o ser común, será el primer objeto de nuestro conocimiento metafísico.

2.12 A favor de la hipótesis de que el ser común escotista es un ser de razón, podría aducirse lo dicho por Escoto en una obra llamada *Sobre el alma*:

Todos los seres tienen una atribución al ser primero, que es Dios...sin embargo, a pesar de ese hecho, puede abstraerse de todos ellos un aspecto común que se expresa por esa palabra, ser, y que es uno lógicamente hablando, aunque no sea uno natural y metafísicamente hablando.³⁰

También se mencionan a veces ciertos pasajes en los que el de Maxton afirma que Dios y las criaturas son primordialmente diversos, porque no convienen en ninguna realidad. Esto obraría a favor de que el ser común no fuese más que el de la predicabilidad lógica. Sin embargo, es notorio que esa concepción del ser imposibilitaría el

²⁹ Ib. p. 112 113

³⁰ Copleston, *Historia de la filosofía*, p. 485.

conocimiento objetivo de Dios (que sería posible, en cambio, con un ser unívoco con fundamento real). Por otra parte, no tendría sentido que, pensando esto, Escoto haya insistido jocundamente, como hemos visto, en la existencia de “formalidades” o unidades reales no numéricas.

Por un lado, la noción de un ser indeterminado que no sea ni finito ni infinito es irrefragablemente abstracta. No correspondería, aparentemente, decir que puede ser objeto de la metafísica, si no se refiere ni a un ser real ni a un ser posible. Por otro, es indudable que tanto el ser finito como el ser infinito se oponen a la nada: esa oposición a la nada parece fundamentar realmente el concepto de ser unívoco. Estamos en el torno, a no ser que haya otras vías más refinadas de tratar el problema. Para Copleston, “es indudable que Escoto no consideró adecuadamente todas las posibles objeciones contra su teoría”³¹ y, atento a refutar las concepciones que hacían peligrar el conocimiento objetivo de Dios “no atendió suficientemente a todas las complejidades del problema y las dificultades que podrían suscitarse”³². Es posible que Escoto dejara sin saldar las deudas con sus posibles objetores, pero parece indudable que hizo lo posible por defender una universalidad con fundamento real. Copleston concluye que, según Escoto,

no hay una cosa separada ni separable que exista extramentalmente, que corresponda al concepto unívoco de ser, pero hay un fundamento objetivo de tal concepto, a pesar de ello. Puede decirse, pues, que el concepto unívoco de ser no es puramente lógico, siempre que no se pretenda que haya una cosa, en la realidad extramental, que corresponda a dicho concepto.³³

³¹ Ib. p. 487

³² Ibídem

³³ Ib. p. 487

2.13 A continuación, hablaré de un artículo de José Riesco Terrero³⁴. En la primera parte; este autor expone, en consonancia con lo mantenido por Gilson, los aspectos más salientes de la doctrina escotista de la univocidad del ser tal como figura en el *Comentario Oxoniense*. Referirnos a ello nos servirá, incluso, para recapitular algunas cosas que hemos mencionado.

El ser común o ser en cuanto ser es el objeto de la metafísica: el concepto metafísico de ser común (no la prueba física) es la vía de acceso para el conocimiento del ser infinito. Si el objeto primero de nuestro entendimiento fuese la esencia de la cosa sensible, el ser infinito quedaría fuera del objeto de nuestro entendimiento y, por lo tanto, no nos sería accesible. Si esto fuese cierto, sería materia del filósofo una física, pero nunca una metafísica.

Mediante una “regla de la certidumbre” aplicada al ser, podemos saber que un ser es ser independientemente de que sea finito o infinito, y por lo tanto tenemos un concepto de ser en cuanto ser. Además, hay una ciencia del ser en cuanto ser, que es la metafísica, y por eso es preciso que exista el concepto que es su objeto adecuado.

El objeto primero de una cualidad es con pleno derecho su objeto propio. Para nuestro entendimiento, el ser es el objeto primero y más común de todos. Se requiere que el entendimiento conciba al ser siempre en la misma acepción, es decir, que sea unívoco.

Ahora bien, el ser es común, pero no se atribuye del mismo modo a todos los inteligibles, sino de dos modos distintos: con primacía de comunidad cuando se atribuye “en esencia” y con primacía de virtualidad para lo que no es en sí mismo, pero está implicado en inteligibles que son. De esto

³⁴ Riesco Terrero, José, “El objeto de la metafísica y la analogía del ente según Escoto”, en *Sapientia*, Año II n. 39 vol. 11, 1956

se sigue que no hay un concepto que designe un objeto primero que sea quiditativamente común a todos los inteligibles. Pero las diferencias están implicadas en algunas de aquellas cosas en las que esencialmente esté el ser común, y las propiedades trascendentales están virtualmente incluidas en el ser. Según Escoto:

Aquello a lo que el ser no es quiditativamente unívoco, está incluido en aquello a lo que el ser es quiditativamente unívoco.³⁵

Luego, Riesco Terrero afirma que “ciertamente, los textos del Opus Oxoniense, con que Gilson fundamenta su argumentación, manifiestan con suficiente claridad que al menos cuando Escoto redactó esta obra, se inclinaba por la univocidad del ente no solo respecto de las criaturas sino de Dios.”³⁶

El ser común es real, y no un mero ente de razón. Escoto no incurre en la confusión entre los órdenes de la predicabilidad y de la esencia, e incluso trata de impedirlo.

El ser común objeto de la metafísica goza en la cosa misma de una unidad real que le pertenece independientemente de toda operación de la mente. Esta unidad, según Escoto, es menor que la unidad del singular y mayor que la del universal lógico.³⁷

Ni existente singular, ni ser de razón, el ser común o naturaleza es una realidad o formalidad que no es creada por el intelecto, sino que se encuentra en la cosa.

La conclusión de Riesco Terrero en esta parte de su artículo es que

la mente de Escoto acerca del objeto de la metafísica tal como se manifiesta en sus obras teológicas, especialmente en

³⁵ Riesco Terrero, Ob. cit. p. 336 (Op. Ox. I d.3 q.3 n.8)

³⁶ Ib. p. 336

³⁷ Ib. p. 338

el Opus Oxoniense, está bastante clara y precisa. Se inclina por el ente común real, unívoco a Dios y la criatura, con unidad intermedia entre la del singular y la del simple ser de razón o universal lógico...que prescinde de la existencia y no queda reducida a puro ente de razón.³⁸

Hasta ahí, como hemos dicho, Riesco Terrero se mantiene en la línea de Gilson y el *Comentario oxoniense*. Pero, en adelante, se refiere a otra obra llamada *Cuestiones sutilísimas sobre metafísica*, en la que, aparentemente, Escoto tiene aserciones imposibles de conciliar con la doctrina del *Comentario oxoniense*. Para rebatir la opinión atribuida a Averroes de que el objeto de la metafísica son las sustancias separadas, arguye la falta de univocidad entre Dios y las inteligencias.³⁹

Además, afirma que no hay siquiera un concepto de ser común a los diez predicamentos. La sustancia es el objeto primero de la metafísica, que trata de todos los seres en cuanto se atribuyen a un primero, pero no en cuanto a que haya un ser común a todos. Y dice expresamente, contra Avicena, que el ser en cuanto ser no es el objeto de la metafísica.⁴⁰

Cuando se refiere concretamente al tema de la univocidad, Escoto, en opinión de Riesco Terrero, parece pronunciarse en contra de ella, ya que comienza exponiendo los argumentos a favor de la univocidad para, finalmente, emitir su propia postura (que es a favor de la analogía) según el estilo escolástico. Por otra parte, si Escoto defendiese ahí la univocidad, eso sería difícilmente conciliable con otros pasajes del mismo texto, en los que se aparta de ella para defender su posición con respecto al objeto de la metafísica. Un punto de controversia es el uso, por parte de Gilson, de

³⁸ Ib. p. 338

³⁹ Ib. p. 339

⁴⁰ p. 340

un fragmento de las *Cuestiones sutilísimas*, aquel que dice que

nosotros comprobamos en nosotros mismos que podemos concebir el ser sin concebirlo como tal sustancia o tal accidente, porque no se sabe, cuando se concibe el ser, si se trata de un ser en sí o en otro.⁴¹

Según Riesco Terrero, Duns Escoto atribuye ese aserto a Avicena, pero no lo comparte, pues lo considera como objeción y trata de rebatirlo más adelante. En realidad, puede decirse a favor de Gilson que no se lee en su texto una alusión expresa a que Escoto defienda en esa obra la univocidad, pues se refiere al “ser unívoco de Duns Escoto, que las *Quaestiones subtilissimae* mantienen expresamente bajo el patrocinio de Avicena”. Sin embargo, el tono de la exposición hace aparecer al supracitado fragmento como una tesis efectivamente sostenida por Escoto. Este desliz, de existir, no alteraría, suponemos, el sentido general de la interpretación de Gilson, que encuentra en el *Comentario oxoniense* elementos suficientes.

Riesco terrero concluye que

no hay, pues, razón ninguna para interpretar a Escoto, en este lugar, a favor de la univocidad, y precisamente por eso, porque no encuentra un concepto común a todas aquellas cosas de las que trata la metafísica, es por lo que en las *Quaestiones*...sigue un camino diferente para determinar el sujeto primero de la misma.⁴²

Seguidamente, analiza la cuestión del objeto de la metafísica en las *Cuestiones sutilísimas*. Allí se sostiene que ese objeto no es el concepto unívoco, sino el ser primero en orden al cual son atribuidas todas las cosas:

⁴¹ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 114

⁴² Riesco Terrero, Ob. cit. p. 342

la metafísica, pues, puede decirse la ciencia del ente en cuanto ente, porque trata de todas las cosas, no como de sujeto primero, sino en cuanto se atribuyen a una que es la primera y por lo mismo el sujeto propio.⁴³

Sin menoscabo de su importante investigación, que sugiere cambios en la evolución intelectual de Escoto, el mismo Riesco Terrero admite que lo más probable es que la opinión definitiva del Doctor Sutil fuese a favor de la univocidad, por razones cronológicas y por la firmeza con la que sus seguidores la han defendido.

2.14 Desde la perspectiva de los filósofos, no es necesaria una revelación sobrenatural para alcanzar el fin último del hombre. Basta, luego, con que el entendimiento humano sea adecuado al ser y capaz de captarlo. Si el objeto adecuado al entendimiento humano es el ser en cuanto ser, el hombre es capaz de conocer todo que es, pues se supone una exacta proporción entre la facultad y el objeto.

Empero, Duns Escoto rechaza con viva fuerza la capacidad de la filosofía para alcanzar el fin último del hombre y procurar su salvación. Eso ocurre porque desde el punto de vista de la teología cristiana el fin último de la naturaleza humana es la visión directa de Dios, que no puede identificarse con una mera investigación abstracta.

Sin embargo, es esa una constatación que no puede hacerse mediante las capacidades naturales. El hombre no puede conocer naturalmente que ése es su fin último. Esto conducirá al Doctor Sutil a mantener la necesidad de un conocimiento sobrenatural. Argumenta que, para obrar en vista de un fin, hace falta el deseo, y para desear hace falta el conocimiento. Pero el hombre no puede conocer distintamente su fin; es necesario entonces que le sea conferido un conocimiento de extracción trascendente. El

⁴³ Ib. p. 343

alma humana no nos permite tener un conocimiento de lo puramente espiritual ni captar nuestro fin último. Con ella, solo podemos captar las nociones generales de la realidad sensible.

El entendimiento es, o naturalmente incapaz, o naturalmente capaz de intuición inteligible. Si es naturalmente incapaz, no hay modo de que sea capaz. Si es naturalmente capaz, su dominio de conocimiento abstracto debería extenderse a la totalidad del ser.

Es el momento de recordar que una de las preocupaciones centrales de Duns Escoto es la de la influencia del pecado original en la facultad del entendimiento humano. Atravesado por ese pecado, el entendimiento estaría inhabilitado para la intuición de la esencia divina y el conocimiento del fin último, pero solo en su estado presente. El entendimiento tendría, luego, la oportunidad de conocer naturalmente el ser inteligible en otros estados posibles. Por eso resulta que Dios entra en el objeto primero del entendimiento.

No solamente el ser limitado, también el ser ilimitado, es un objeto capaz naturalmente de mover el intelecto creado: así, pues, el ser en tanto que indiferente a uno y al otro, será su objeto natural adecuado.

Todo lo que es contenido por sí bajo el objeto primero y natural de una facultad, esta facultad puede alcanzarlo naturalmente, de otro modo el objeto primero no sería adecuado a la facultad, sino que le sería trascendente a título de objeto. Ahora bien, el ser, que es el objeto primero natural del intelecto, conviene en toda verdad a Dios mismo.⁴⁴

Es cierto que nuestro conocimiento actual del ser inteligible es imperfecto, pues nos llega solo a través de sus

⁴⁴ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 32 - *Quodlib. XIV 11- 13*

efectos. Otrosí, la naturaleza divina ejerce una acción causal contingente que nos resulta insondable.

Según Gilson, en la perspectiva de Escoto

los filósofos no han sabido que el estado actual del hombre es un estado de naturaleza caída. Ellos han pensado luego que el modo abstracto de conocer, que es aquel del hombre *pro statu isto*, es el único modo de conocer de que es capaz. De ahí a describir al ser inteligible a partir de sus efectos sensibles, solo hay que avanzar un paso: los filósofos han franqueado ese límite, y a partir de ese punto, ellos marchan de error en error.⁴⁵

Tenemos, en lo presente, una incapacidad para captar una esencia inteligible tal como es, y, por lo tanto, una necesidad de suplir lo que nos falta. Pero esa tendencia debe ser claramente regida por algún límite, a riesgo de cometer errores inexcusables: En este sentido, el escotismo se presenta como una crítica de las posibilidades de la filosofía: esta, fundándose nada más que en el conocimiento natural, se pretende capaz de proveer al hombre su fin último. Sin embargo “no hay salvación filosófica posible o, en otros términos, la filosofía sola es incapaz de conducir al hombre a su fin último, porque, *pro statu isto*, ella no es capaz de descubrirlo.”⁴⁶ La alternativa es, pues, una revelación, es decir, la transmisión al hombre de una enseñanza causada por algo sobrenatural y captada por otra cosa que los medios naturales de conocimiento en su situación presente. Escoto no reniega del estado de sabiduría o contemplación a que puede arribarse por los medios de la filosofía y la luz natural, pero añade que

otra, mucho más eminente, puede ser naturalmente recibida por el hombre, en la que hace más honor a la naturaleza, que

⁴⁵ Ib. p. 35

⁴⁶ p. 38

si la beatitud natural de que hemos hablado fuese la beatitud suprema a la que se pudiese acceder.⁴⁷

Escoto no concibe que dos ciencias puedan atender al mismo objeto, por lo tanto, cada una debe tener su objeto propio. Dios en tanto que Dios debe ser tratado en forma adecuada y genuina por la teología: solo el teólogo puede versar sobre Dios, que es el objeto adecuado de su ciencia al que la metafísica no podría llegar. El teólogo Alberto Nafarrate se ha basado en esto para formular su propia interpretación. Según dice,

el escotismo intenta una nueva síntesis entre fe y razón, donde la razón quiere servir a la fe, una vez depurada de racionalismo. El Doctor Sutil se presenta como valedor de una filosofía que busca la sabiduría más allá de la razón natural. En este sentido la teología ocupa el culmen del saber sapiencial que prevalece sobre la filosofía; de hecho, la teología dirige a la filosofía en su tarea más ardua: la cognoscibilidad de Dios.⁴⁸

Ya vemos que el límite entre metafísica y teología emerge nítidamente. La metafísica puede predicar de Dios las virtualidades y propiedades que le convienen en tanto es ser, pero qué sea Dios en forma determinada, cómo sea en esencia, y cómo influya en el fin último del hombre, solo puede averiguarlo la teología revelada. Hasta aquí, la metafísica. Más allá, un distrito en el que todo procedimiento discursivo pierde el sentido.

⁴⁷ p. 40 - *Op. Ox. Prol. Q.1 art.5 n.26*

⁴⁸ Nafarrate, A. “Los fundamentos de la univocidad del ser y la cognoscibilidad de Dios en Juan Duns Escoto”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. X, Universidad de Navarra, Pamplona, p. 490

Índice del Volumen LXXV

Fascículo 245

ARTÍCULOS

WILLIAM ROBERTO DAROS, <i>Variabilidad de la verdad según Santo Tomás de Aquino</i>	9
FEDERICO GARCÍA LARRAIN, <i>El contenido de la justicia en Santo Tomás de Aquino</i>	41
JUAN BRANDO, <i>Algunas ideas sobre la univocidad escotista</i>	59

CÁTEDRA DERISI

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA, <i>Un tiempo político vivido sin Dios: de Tomás de Aquino a Juan Pablo II, ida y vuelta</i>	95
FRANCISCO LEOCATA, <i>Debilitamiento de la visión histórica católica</i>	109
JESÚS MIGUEL SANTOS ROMÁN, <i>Historia y teleología en Immanuel Kant</i>	121

NOTAS Y COMENTARIOS

PABLO N. PASTRONE, <i>Las "Academias" en el Seminario de La Plata</i>	137
DULCE MARÍA SANTIAGO, <i>Significación del pensamiento de Francisco Suárez en el pensamiento argentino</i>	157

BIBLIOGRAFÍA

MASSIMO BORGHESI, <i>Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese</i> (Martín Sisto)	177
YVES FLOUCAT, <i>Pour une métaphysique de l'être en son analogie. De Heidegger à Thomas d'Aquin</i> (Silvana Filippi)	195
FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, <i>Lettera a Fichte (1799, 1816)</i> (Juan F. Franck)	203