

METAFÍSICA DEL QUOD EST: COORDENADAS SUTILES PARA UNA TEORÍA ANALÍTICA DEL ENTE

METAPHYSICS OF QUOD EST: SUBTLE COORDINATES FOR AN ANALYTICAL THEORY OF THE BEING

VICENTE LLAMAS ROIG

Doctor en Artes y Humanidades Universidad de Murcia
Profesor Asociado de Filosofía Medieval y
Metafísica en Pontificia Antonianum (Murcia)
Murcia/España
vllamasroig@yahoo.es

Recibido: 26/03/2017

Revisado: 29/08/2017

Aceptado: 29/09/2017

Resumen: El artículo segmenta un recorrido por la metafísica esencialista y el paradigma unívoco del *ens* que brinda Duns Escoto, auténtica propuesta ontológica del Medievo en detrimento del programa energetista sustentado en la *analogia entis*. Se hilvanan los momentos estructurales de comunidad esencial o real-metafísica en la entidad (*communitas entis*), comunidad natural específica (*communitas naturae*), individuación (*singularitas*) y subsistencia incommunicable (*suppositalitas*), en un régimen bidireccional con quiásmica prerrogativa de comunidad del *ens* unívoco o de virtualidad del singular. La persona es el evento exuberante en que culmina la actualidad de la naturaleza sustancial individuada de índole espiritual.

Palabras clave: esencia, individuo, subsistencia, incommunicabilidad.

Abstract: The essay segmentally reviews the essentialist metaphysics and the univocal paradigm of *ens* presented by Duns Scotus, an authentic ontological proposal of the Middle Ages to the detriment of the energetist program, based on the *analogia entis*. The structural moments of essential or real-metaphysical community in the entity (*communitas entis*), specific community of nature (*communitas naturae*), individuality (*singularitas*) and non-conveyable subsistence (*suppositalitas*) are assembled in a bidirectional path with chiasmic prerogative of community of the univocal *ens* or virtuality of what is singular. The person is the exuberant event where the existential state of the individualized substantial nature of spiritual kind reaches its highest point.

Keywords: essence, individual, subsistence, incommunicability.

1. ONTOLOGÍA EJEMPLAR DE LO EXISTIBLE

En contraposición a la noción tomasiana de *actus essendi* o a la de un *esse actualis existentiae* discernible realmente de la esencia en la criatura¹ que suscitará lecturas desviadas de la letra del aquinate, incluso entre los tomistas, y en la estela del decreto averroísta de discriminación de *ratio essendi* y *ratio rei*, que impone una certificación a la esencia por el *ser auténtico* (*certificatio quidditatis rei est per esse*)², comienza a madurar una metafísica de la *ratitudine* con énfasis en el *quod est* como primer eslabón de creaturalidad. Rescate de la causalidad ejemplar y restitución del crédito extrínseco a la forma o la intención (formalismo extrinsecista).

La paulatina ‘creaturalización’ del *quod est* inaugura una verdadera ontología de lo *existible*, de corte dinamicista, en pugna con el abigarrado energotelismo tomista (inversión de prelación relativa del acto y la potencia: la *potentia essendi*, colegida *ad modum actus*, cobra inusitada relevancia, derrocando al acto de su posición soberana en el orden ontológico-esencial y cronológico-accidental. Zozobra la primacía inter- e intraentitativa del *esse*, tomado como hegemónico acto, sobre la esencia, sabotada por una pujante potencia con cometido de principio que precontiene virtualmente al acto, un poder activo en el que se transparenta la superior perfección del acto virtual sobre el formal, justificando la posesión virtual divina de todas las perfecciones finitas sin actualidad formal alguna –y la consecutiva distensión del acto formal *ad modum potentiae*: factor limitante, acto originado, determinado *ab alio*, efecto relacional que presupone la *potentia* o fuerza activa y la pasiva en biyección, aunque en el caso del acto creador sólo quepa reconocer al poder activo–). El programa escotista representa la culminación de esa ontología con la asunción de la realidad *minor* o *secundum quid* de la esencia en su indiferencia *de se* a la singularidad, ahora concebida como un *modus intrinsecus essentiae*, *ultima actualitas (virtualis) formae* en el régimen de coordinación ontológico (formas individuadas objetivas *in causa divina*, umbral virtual de existencia) que no cotiza como *quid determinans* o *formalitas addita*

1 TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.* II: “Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis sed quasi constituitur per principia essentiae”. *De Pot.*, V, 4, ad 3: “esse substantiae est enim actus essentiae (...) non est pars essentiae”. El concepto puede precisarse más aún en los siguientes textos: *De spir. creat.*, a. I c; *De subst. separ.*, 8.

2 SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones in Metaphysicam*, q. 7, *Édition Revue de la Reportation de Munich. Texte inédit de la Reportation de Vienne*, Ed. William Dunphy, Philosophes Médiévaux, 24, Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina-la-Neuve, 1981, Pp. 457 BF. 1, 400, p. 42, 30s–34s.

sino a título de *quale* intraquiditativo, discorde con el principio de multiplicidad que pudiera ser la *materia signata quantitatae*.

La esencia es fundamento ontológico indiviso de las singularidades que la encarnan en acto; un fondo eidético subyacente, inagotado, bajo cada individualidad actual, cuya indiferencia *de se* a la singularidad da cuenta del contingentismo más radical. Si en Aquino el *actus essendi* lleva aparejada cierta necesidad (con el ser, la criatura recibe la necesidad en la línea de sus dos constituyentes reales)³, la indeterminación de la esencia *ut essentia, neuter ex se*, la ausencia de propensión a la singularidad, por ser ésta vocación ontológica última de existencia, condición preparatoria de actualidad *simpliciter*, translucirá la indiferencia de la esencia, aun realizada individualmente, a la misma existencia. Circunstancia a la que sólo podría sustraerse una *essentia de se haec* (y no *indifferens de se ad singularitatem*), la divina.

La concepción analogista del ser y la tesis de la *unitas formae substantiae* ceden al univocismo y a la *pluralitas formarum in entitate entis*, con estación de tránsito en el ideario de Enrique de Gante, quien establece la distinción medular entre *esse essentiae* y *esse existentiae* que dará pábulo a la novedosa ontología de la *ratitud* emergente: la ratificación intencional o formal de la criatura ya en su misma esencia, comprendida la *ratitudine* como un *respectus vestigialis ad extrinsecum*.

Plan estratificado intencional [(*res ut nomen + esse essentiae res rata*) + *esse existentiae res existens*] que devendrá alquimia formal con Escoto: vetas en clave binaria hilemórfica en las que cada *formalitas* adicional actúa como *forma contrahens* de un nivel hilético inferior de génesis diblástica.

El sistema enriqueano cristaliza en un triedro que reporta las coordenadas de descripción de la criatura, contra los preceptos realistas de composición (Egidio Romano, ...): axial de inteligibilidad y plano de despliegue intencional, definido por las dos directrices de ratificación, la vertical de organización ontológica (con triple inflexión: *esse essentiae, esse aliquid* y *hoc esse aliquid*) y la horizontal de promoción existencial (*ens existens subsistens*). Enrique propugna el salto de la *nihilitas essentiae qua nulla res ante actum essendi* (roturado éste como acto existencial), su prístina condición ideal de inteligible por relación al entendimiento especulativo infinito (la *aliquitas* sólo traduce la inteligibilidad de la esencia como potencia nominal de ser ante *actum creationem*), a la entidad que reviste la esencia como intención en tanto que producto del entendimiento práctico divino.

3 Los entes acto-potenciales participan la perfección del *esse subsistens*, afirmando su ser inequívocamente dentro de los límites de realidad acotados por su esencia, en franca superación del no-ser.

Transición de la inteligibilidad (faceta intelectual especulativa) a la intencionalidad (faceta práctica del intelecto divino que obra la redimensión esencial de la *aliquitas* como *esse aliquid* a expensas de un *esse simpliciter* primo-intencional propio de esencia, ratificante en el orden ejemplar). De la pura idealidad o estatuto inteligible de una *aliquitas* (potencia lógica), huérfana de *esse simpliciter* ratitudinal, a la entidad intencional pre-existencial del *esse hoc aliquid*, la esencia auditada ejemplarmente como intención (*res rata*) en su estadio de concreción (el *esse essentiae* se escorza en credencial ontológica o intencional, no nominal, de la aliquididad como *quidditas*, haciendo de aquélla una verdadera intención de creación, más allá de la pura diligencia lógica de una idea), y de este último al *concretum existens* por legación efectiva (causalidad eficiente).

En el orden tomista, sólo hay potencia a la existencia en un artero equilibrio que inhibe la posibilidad *a priori*, la potencia autosuficiente que no se ordena al acto (las únicas posibilidades reales serían las ovilladas en la potencialidad ontológica de los entes, en sus esencias, alzándose entonces la quiddidad en principio de latencias inherentes a todo ente dotado de *esse* o actual. No hay esencias aisladas, completamente desasistidas de *esse*, pero tampoco puros existentes sin esencia, el ser no se agosta como *factum essendi*, mero acontecer o existir. *Esse* y *essentia* están conmensurados en una suerte de relación homeostática –homeostasis onto-eidética–: “no hay más ser que esencia ni tampoco más esencia que ser”⁴). En el programa esencialista la potencia se desdobra al hilo de los valores del *esse*: la inteligibilidad es potencia lógica al ser metafísico como *quidditas* (horizonte intencional de esencias), y ésta, en su acta ontológica de *intentio / res metaphysica*, potencia real o intencional a la existencia.

El eje de nutación que representa el *esse essentiae* como *formalis actus essendi secundum quid* (Escoto) o como *validus intentio essendi simpliciter* (Enrique de Gante) para el genoma polimórfico que codifica un específico *esse*

4 MIRALBELL, Ignacio, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Pamplona: Eunsa, 1994, 94. Este autor juzga la tesis tomista de distinción real *esse-essentia* en continuidad con el principio de primacía del acto sobre la potencia y al de prioridad de la identidad sobre la diferencia, una conexión que pasa por la aplicación del principio de plenitud al orden creado: “los entes limitados participan de la plenitud en tanto que <cuando son, necesariamente son> (ser) y <son necesariamente lo que son, no otra cosa> (esencia). Es decir, cada ente, dentro de los límites de su propia realidad, <es> plenamente. En él se cumple la completa superación del no-ser. Todo ente tiene algo de realidad y en cuanto tal afirma su propia realidad sin equívocos, se opone a la negación (a la nada) sin confusión posible con ella. Cada realidad, en cuanto tal, es <plenamente> real. Esto es lo que expresa Aristóteles en el principio de no contradicción. Ser un ente no contradictorio significa tener cierta plenitud en aquello que se es, participar en cierto modo de la identidad, ser en cierto modo algo acabado y completo en sí mismo. Es la idea medieval de *perfectio*. Ser es ser perfecto, ser es poseer un conjunto de perfecciones, aunque no se posean todas y aunque respecto a otras se tenga sólo <potencia> a tenerlas. Pero lo que el ente es, lo es plenamente” –*Ibid.*, 92-93–.

aliquid (naturaleza común ‘hocceizada’ en genotipos particulares –*hoc esse aliquid*-), frente al fuero existencial del *actus essendi*, extraviado de la enseñanza del aquinate, tendrá un patente reflejo en el diseño de las vías teológicas. La homologación del régimen intermedio de *esse extra animam* convertirá las vías demostrativas, itinerarios *quia* de elevación sobre la noticia empírica del hecho contingente (verdad *per se nota*) a su principio último por drástico veto al progreso *ad infinitum* en la concatenación de causas y efectos (un *reditus a posteriori*)⁵, en sinuosas rutas con flexión *a priori* en el plano quiditativo. De premisas contingentes no cabe inferir consecuencias necesarias, debiendo reformularse las proposiciones referidas a la actualidad objetiva en la experiencia sensible (*res sensibilis*) en términos *de possibile*: un viraje desde el plano existencial finito (momento inicial *a posteriori*) al de la posibilidad real – metafísica (momento intermedio *a priori*), y de ésta a la posibilidad lógica de ser, que, extrapolada al *esse a se*, solapa a la existencia actual por la aseidad esencial de aquél en razón de la no reflexividad del orden quiditativo (clímax *a simultaneo*).

Cuán cerca de esos itinerarios trifásicos, acomodados a las divisiones del orden esencial (*ordo eminentiae* de excedencia en perfección y *ordo dependentiae*, en las subdivisiones extrínseca eficiente y metafórica final de causalidad: de lo excedido, lo efectuado o lo finalizado a lo excedible, efectuable o finalizable –lo

5 El pentaedro tomista presupone al *esse* como fundamento ontológico primordial: toda acción se funda y principia del *esse subsistens* o de un *actus essendi* constreñido por una esencia (*agere sequitur esse*). La potencia activa es una forma de acto que demanda una modalidad más originaria de aquél, el acto de ser. Lo primario es el acto, no como acción, sino como fundamento ontológico de toda acción. El mismo poder divino sigue al ser subsistente. Ni el poder de Dios ni lo posible tienen fundamento en sí mismos, sino en el ser en cuanto acto e identidad plena del acto. Los posibles hallan fundamentación ontológica en las formas en que el *esse* divino puede ser imitado o participado. Escoto invierte el planteamiento: lo lógicamente posible es anterior a toda actualidad, incluso al *esse intelligibile* en el entendimiento divino, de ahí que la quididad, el *quod quid est*, sea posible por sí mismo, al margen de que sea actual o no bajo cualquier modo de existencia [cfr. De MURALT, André, “Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot”, *Studia Philosophica*, 29, 1970, 116]. Para el Aquinate, las condiciones de pensabilidad son injerentes en un argumento metafísico, temática, aunque no metodológicamente irrelevantes. El *ordo essendi* no debe sobreponerse al *ordo cognoscendi*, las modalidades ontológicas no son canjeables con las lógico – epistemológicas. En los entes creados hay una tasa ontológica de necesidad: no sólo son necesarias *ex hypothesi*, <son> y <son como son> necesariamente <supuesto> que Dios las hace, sino que reflejan en su ser, en tanto que *actus assimilandi ad Deum*, la necesidad incondicionada del mismo *esse divinum*, y así, de la actualidad ontológicamente contingente es lícito y obligado concluir la existencia de lo necesario. Las vías escotistas no son netamente *a posteriori* por la legitimidad y reversibilidad de tránsito del orden temático metafísico al lógico, financiado por una ontología modal no frecuencial o estadística que auspicia la simultaneidad temporal de estados fácticos alternativos apoyada en la posibilidad de verificación en una posible alternativa actual al mundo actual (KNUUTTILA, Simo, “Time and Modality in Scholasticism”, En: KNUUTTILA, Simo (ed.), *Reforging the great chain of being. Studies of the history of modal theories*, Dordrecht – Boston: Reidel Publishing Company, 1981, 168).

existible, cota de realidad quiditativa-), la terna de momentos reductivos que articulan el método fenomenológico husserliano, con el *ego purus* en repatriación eidética, tutelando y usufructuando la realidad desde la *eigensphäre*, usurpando el rol divino como centro de toda donación y significación, aunque, en este caso, no se trate de una maniobra demostrativa⁶ sino de una usucapión: la ejecución de prescripción adquisitiva contra una caduca o extinta propiedad registral que surge de la necesidad en el sujeto activo de liquidar un estado de incertidumbre de derechos, generados por la posesión apta para usucapir, sobre la negligencia del originario propietario del bien, quien la abandonara, en su inacción, a otro poseedor. Las titularidades aparentes de Dios y *ego* se reconfiguran por renuncia de una de las partes al derecho real sin ejercicio de defensa (teoría subjetiva) o por la perentoriedad de la firmeza *statu quo* de la posesión (teoría objetiva). El *ego*, aforado en su esfera transcendental de propiedad, toma posesión eidética del mundo desde su misma conciencia por eyección intencional. La *erlebnisse* es el testimonio de una incautación.

El éxodo entre el ser lógico y el intencional o el ser real *secundum quid* reclama la *ratitudine* que consolida a la esencia en estatuto ontológico, recabada su entidad objetiva por relación a un intelecto práctico. En esa objetividad consiste la intencionalidad o la realidad disminuida de la esencia *ut essentia*. La *ratitudine* sanciona la participación en el ejemplar divino. La fianza ontológica de la *aliquitas* como *quidditas* por lucro del *esse essentiae*, su dimensión de

6 1) Abstención o índice de nulidad gnoseológica respecto al mundo reificado, aspirando a la serie de intencionalidades ocultas tras él en las que se dibuja el verdadero semblante de las cosas, suspensión provisional de actitud natural y adopción de actitud refleja –*epojé*, parentización provisional del mundo sin evicción de nada real, sólo pérdida de su carácter de realidad, o reducción de lo que aparece ante conciencia, en tanto aparente, a la conciencia misma / desestimación del valor concluyente de noticias sobre lo contingente actual. 2) Reducción eidética, salto al plano del *eidos*, el ser autárquico constitutivo de lo que el individuo es –nivel de conciencia pura: deshiletización de hechos para captar lo eidético (la segunda reducción provee esencias universales aprehensibles por intuición: la vía fenomenológica transcendental considera al *factum* el efecto conforme a un modelo, la idea; así, el hecho es la idea realizada y la idea es el hecho idealizado)– / reelaboración de proposiciones en clave de ser eidético –quiditativo, en términos de posibilidad real– metafísica de ser, con el ejemplarismo que habilita ontológicamente a la esencia como motivo subrepticio. 3) Reducción transcendental –desaprobación de la ciencia desde el firme propósito de no atrapar al hombre en una red de causalidades–, en pos del *mundo de la realidad vivida* que la ciencia no *engendra*, sino a *partir del cual ella misma es*, la *Lebenswelt*, egosfera de vivencia, esfera cotidiana de propiedad del *residuum* fenomenológico transcendental prehabido, sin legitimación foránea, que es el *ego purus* (autoposición y proyección intencional cogitativa en que condensa la estructura ternaria de la conciencia: *ego-cogito-cogitatum*, consonancias trinitarias) / posibilidad lógica del *esse a se* que, por la misma aseidad ontológica que lo define, resulta ser necesario. El sincretismo es notorio. El yo puro transcendental es foco sémico en su pródica intencionalidad, dota de ser y significación a un entorno (exosfera) como mundo objetivo de la propia experiencia.

realitas metaphysica o de *intentio essendi*, más allá de la calidad nominal o la nuda posición de inteligibilidad, incoa un *respectus vestigialis* a Dios ejemplar. Sólo en él puede adivinarse el meristemo apical del que irán diferenciándose los primordios orgánicos de un patrón morfológico integral del ente finito. El fracaso de la ontología equivocista se gesta al hipotecar la realidad creatural en la analogía *unius ad alterum*, la asimilación unilateral *creaturae ad Deum* por valuación del *esse* como *actus assimilandi* que allanaría el terreno a una onto-teología⁷. Si hay una verdadera ontología de la finitud, pura adhesión a Deleuze⁸, ésta pasa por el

7 Una plausible solución a esa escoración sería la caracterización del *esse divinum* y el *esse creaturae* como *esse* primordialmente diversos, con la genética composibilidad o aptitud a la constrictión esencial del segundo frente a la subsistencia imparticipable del primero. Así, la criatura participaría limitadamente en su entidad finita, no el mismo ser subsistente, sino una semejanza de éste (el principio inmanente participado es la semejanza –*esse* creado como *similitudo Dei*–: “la perfección participada es, ante todo, perfección creada... en tanto que creada, ninguna comunidad real es posible entre la perfección participada y la imparticipada, puesto que, en tanto que creada, toda la realidad de la perfección participada es causada, en tanto que perfección misma”-PÉREZ GUERRERO, Javier, *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 1996, 31-). La criatura sería entonces un complejo de semejanza divina (*actus essendi sicut actus assimilandi ad Deum*) y el grado de esa semejanza que reporta la esencia. Frente a Dios, la criatura no es imperfecta primariamente por ser limitada, sino por ser *ex nihilo* (*Ibid.*, p. 53-sig.). LLANO, Alejandro, “Metafísica de la Creación”, *Naturaleza y Libertad*, 5, 2015, 67-81: “[La creación] es donación completa, gratuidad pura, ya que nada la exige: ni un ser creado precedente, que no lo hay, ni el mismo ser de Dios, a quien nada ni nadie exige crear. La creación es una novedad pura: la criatura en nada reproduce o es una copia de Dios. Es, si acaso, una *dissimilis similitudo*” (p. 74). La *analogía entis* marca la distinción preferente, debiendo superar incluso el hiato criatura –nada o la fractura irreal ser puro– no ser. FALGUERAS, Ignacio, “Consideraciones filosóficas en torno a la distinción *esse-essentia*”, *Revista de Filosofía*, 2ª/s. 8, 1985, 223-252: “Suele pensarse que la distinción nada-ser es la distinción máxima, pero no es así. Entre el ser puro y la nada pura no hay distinción real, porque la nada pura no es real, sino meramente pensada. En cambio, entre la criatura y el creador, hay una diferencia real no superable por ninguna otra, ya que es la primera y más radical diferencia real” (p. 227). La predicación analógica del ser de la criatura es de proporción intrínseca, no por una conveniencia común de Dios y lo creado en él, sino porque el ser creado no se suma al divino, sólo es en cuanto intrínsecamente dependiente del ser subsistente.

8 DELEUZE, Gilles, *La isla desierta y otros textos*, Madrid: Pre-textos, 2005, 54: “No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto”. En *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006, 71), afirma: “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco” (el ser unívoco se convierte en una verdadera *proposición expresiva afirmativa*. A partir de la univocidad del ser, que invalida las jerarquías promovidas por la *analogía entis* y elude la transcendencia divina que pretende salvar (“todos los recursos del simbolismo preservan la transcendencia”). DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnick Editores, 1984, 159), Deleuze edifica una ontología de la diferencia en la que las acepciones del ser son meras distinciones formales. Sólo el uno es real, y en su realidad soporta “las distribuciones de sentido único” (BADIOU, Alain, *Deleuze: El clamor del ser*, Buenos Aires: Manantial, 1997, 43). La diferencia formal permite concebir al mismo ser en diversidad de modificaciones [El ser se dice “en un único y mismo sentido de todas sus ... modalidades (entes) intrínsecas... pero esas modalidades no son las mismas, ellas

refuerzo del *quod est* en íntima razón de creaturalidad, sin descarga del peso de esa filiación sobre el *actus essendi* como *assimilatio* efectiva.

El *esse – quo est* que retribuye la condición germinal de *res creata* ha dejado de ser el *actus essendi* que entra en composición real con la esencia para ser un acto de doble tonalidad: esencial (*esse essentiae*, la esencia como *entitas extra animam secundum quid* lo secunda) o existencial (*esse existentiae*, la esencia intrínsecamente individuada y actuada por el *ultimus actus* que importa la existencia comunicable es su aval). La función intencional del *esse* le convierte en una *ratio ratificans* de ligamento ejemplar o en una donación efectiva.

Un nuevo lenguaje está fraguándose al tiempo que despunta una embajada de la forma *ad extrinsecum* contra el edicto aristotélico de comisión interna. La forma se difumina como principio intrínseco, el ingrediente esencial del hilemorfo que promulga el tomismo, reductible a *nihilitas* al margen del *actus essendi* externo, recibido del creador, por ser *proprium principium creaturae*. Prospera una modalidad causal previa a la eficiencia que creaturaliza la forma como intención práctica de creación (*formalis intentio creandi* o *forma virtualis*) sobre la cual pivota el esencialismo en su guión extrinsecista: si bien el acto formal es efecto y la forma no puede subsistir actualmente efectuada sin la materia, la forma virtualmente actual pre-existe inmateriada en el poder activo antes de mudar la pasividad hilética. El acto virtual señala el estatuto de la forma *a priori*, una especie de causa formal–ejemplar extrínseca, sin ocasión material, precontenida

mismas no tienen el mismo sentido” –DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, 72–. El ser es el designado común, ontológicamente uno, para todas las modalidades (entes) cuyos sentidos son “cualitativamente distintos”. Esa mención de cualidad encubre a la singularidad como *quale* interno. “Los atributos se comportan realmente como sentidos cualitativamente diferentes que se relacionan con la sustancia como un único y mismo designado; y esta sustancia se comporta, a su vez, como un sentido ontológicamente uno con respecto a los modos que la expresan, y que son en ella como factores individuantes o grados intrínsecos intensos” –*ibid.*, 78–]. La autorrelación instaura la diferencia. La univocidad implicaría comunidad ontológica real y absoluta de atributos formalmente distintos. Si en el aristotelismo-tomismo, la analogía funciona como principio interno de distribución de conceptos que vehiculan determinaciones ontológicas, en un contexto univocista reviste carácter explicativo, ya que toda individualidad, “en tanto que impresión y pliegue, contiene arrollada, envuelta, plegada o impresa toda la realidad” (PARDO, J. Luis, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Madrid: Cincel, 1990, 48); plausible, entonces, desarrollarla o expresarla a partir de él (la entidad como fondo real *secundum quid* común a toda singularidad). La distinción que retiene la unidad del ser no fragmenta la realidad en minifundios objetivos y evita las jerarquías. La interpretación que Deleuze hace de la diferencia formal es clarividente: “La distinción formal es, en efecto, una distinción real, puesto que se funda en el ser o en la cosa [una diferencia *ex natura rei*], pero no es necesariamente una distinción numérica, porque se establece entre esencias o sentidos, entre <razones formales> que pueden dejar subsistir la unidad del sujeto al cual se las atribuye” (*Diferencia y repetición*, p. 77). “Real, no numérico”, es el estatuto de la distinción formal, señala en Spinoza y el problema de la expresión (p. 57-58).

o incubada en la virtud del agente⁹ a modo de *ratio seminalis* (la siembra mórfica en la materia desvela el carácter de *inchoatio rei* que ésta tiene respecto a las formas seminales que puedan ser educidas o inducidas en ella mediante un cambio sustancial o accidental)¹⁰. Para el tomismo, la estructura hilemórfica del *unum per se* sensible traduce, en el orden sustancial, la coyuntura *quantitas-qualitas* (la forma es principio sustancial de propiedades cualitativas accidentales, y la materia, primicia sustancial de la *quantitas* dimensiva accidental –*substantia non est ratio essendi in loco quantitative*, lo es la *quantitas, propria ratio implendi locum*)¹¹. La concepción escotista de la forma como resultado de la mutación material¹² amortiza el cambio cualitativo en una simple manifestación del cuantitativo. La aliquididad (pura idealidad *in speculativo intellectu*) práctica o ejemplarmente ratificada, esto es, expeditada ontológicamente por participación ejemplar, denota en sí misma intención de creación: el *esse essentiae* es ya un *vestigium* intencional, un nexo umbilical o *abalieitas vestigialis in essendo* garante de una mínima cuota de realidad *secundum quid*, seña de creaturalidad.

9 HOERES, Walter, *La volontà come perfezione pura in Duns Scotto*, Padova: Liviana Editrice, 1976, 331: “Con el concepto de *actus virtualis* Escoto tiene en cuenta el hecho de que la potencia activa es más que la simple posibilidad de una determinada actividad. De hecho en este caso la potencia en cuanto principio está *in actu* porque puede obrar en cualquier momento. Por lo tanto no es lícito poner la potencia *qua* principio activo como opuesta al acto, como sí lo es, en cambio, poner la potencia pasiva como opuesta al acto”. La potencia es virtual es, a un tiempo, acto virtual y causa del automovimiento, en el acto que es la potencia virtual está contenido virtualmente su efecto (*ibid.*, p. 441).

10 La concepción de la materia como (*quasi*) *forma inchoativa* y la pluralidad de formas en la unidad del concreto subsistente es desarrollada por A. De Muralt en “Pluralité des formes et unité de l’être. Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot, Sentences, IV, distinction II, question 3; Sentences, II, distinction 16”, *Studia Philosophica*, 34, 1974, 57-92.

11 Dos “sistematizaciones antagónicas”: la materia como estricta potencia, “incapaz como tal de ser término último del pensamiento y la eficiencia divina, privada de cualquier actividad que le permita subsistir autónomamente”, y una antitética noción que, antes de abjurar de un *esse primum materiae* que la posiciona como *terminus creationis* (cosa distinta sería el *esse simpliciter* obtenido por información), contempla una materia prima dotada de cierta actualidad, susceptible de existencia autónoma, imponiéndose a la divina consideración. STELLA, Prospero, *L’ilemorfismo di G. Duns Scotto*, Torino: Società Editrice Internazionale, 1955, 94.

12 Devaluación epifenoménica del fin y delegación en la materia como *subiectum* o estrato constitutivo último, relegada la forma a efecto. Una distinción entre acto entitativo subyacente y acto formal efectivo: la causa intrínseca realmente fundante en calidad de causa pasiva sería la materia-*substratum*. Aun cuando la forma sea más eminente que la materia, en cuanto <causa> la materia es anterior, pues lo informable subyace permanentemente a las transitorias formalizaciones.

2. PLAN ORGANIZATIVO DEL ENTE FINITO: *COMMUNITAS NATURAE, SINGULARITAS E INCOMMUNICABILITAS SECUNDUM QUID*

La creaturalidad de la esencia como *intentio creandi* o *realitas secundum quid* delata la intraposición en ella de la fórmula creatural boeciana <*quod est + esse*>: la *aliquitas rata* haría las veces de *quod est*, el principio ratificante (*esse essentiae*) que la intencionaliza oficiaría de *quo est*. Éste se descuelga como credencial ejemplar (no efectiva) de creaturalidad (intención de existencia compatible), y aquélla como *ratio intelligibilitatis*: la *ratio quo essendi* (*existibilitas*) expende la *ratitudine* que hará de la mera *aliquitas* un existible específico (*esse aliquid*), y en intrínseca modulación devenga concreto existible (*hoc esse aliquid*) sin que la hocceidad añadida nada formal a la *res rata*, sólo una positiva determinación cualitativa. La composición <*quod + quo est*> opera como licencia de intencionalidad o reificación en el *tópos* ontológico (dominio de existibilidad o posibilidad metafísica) delimitado por las directrices de inteligibilidad – alicuidad nominal y onticidad – *ratitud* (*quo est – esse simpliciter* metafísico) frente a la composición ‘física’.

El expediente <*quod est + esse*> sería, en inspección ontológica, una venia de inteligibilidad y ratificación ejemplar conjugadas en una esencia existible, como en el modelo analogista es un arbitraje de composición real *actus assimilationis ad Deum + modus assimilandi*. Solución de compromiso de *intelligibilitas* (dimensión lógica de la esencia) e *intentio essendi extra intellectum* (*ratio essendi* de carácter intencional o formal). El consorcio de principios integrales de la bina ontológica (*quid + existibilitas* o razón formal de participación ejemplar) recibe el *actus simpliciter existendi*. Con la existencia, la existibilidad no se disipa: aunque la esencia se gane plenamente a sí misma, prevalece como fundamento neutro e indiferente a la existencia, retiene su pura existibilidad de *esse aliquid*. La indiferencia a la existencia perdura en el *concretum existens* implícita en su esencia, y con ella el estigma más punzante de contingencia en el ente finito actual.

La posibilitación metafísica de la esencia rubrica su aligación ontológica como fundamento indeterminado e indiviso de existencias singulares. Una serie de momentos, en fin, gradúan *quoad nos* la estructuración de la entidad finita:

- *Aliquitas* o inteligibilidad, en relación con la posibilidad lógica de ser o pensabilidad¹³ por cohesión formal.
- *Quidditas*: la *aliquitas* deviene *quidditas* por *ratitudine*, una cédula de habilitación ontológica como esencia de lo lógicamente posible, que

13 NORMORE, Calvin G., “Duns Scotus’s Modal Theory”, En: WILLIAMS, Thomas (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 129-160.

alcanza así el estatus intencional o real *secundum quid* (la esencia es correlato intencional o real metafísico de la mera pensabilidad merced a un *respectus vestigialis ad Deum* en la sagital de causalidad ejemplar). Para Duns Escoto, la secuencia quiditativa comprende dos momentos extremos en el gradiente de comunidad, supragenérica-entitativa y específica, *communitas entis* (la univocidad del ente dicta una comunidad generalizada para toda existencia en la esencia *ens*, la cual se proyecta en acto polarizada bajo signos disyuntivos) y *communitas naturae* (comunidad en especie de una colección de individuos). Entre ellas, un curso escalonado bidireccional, ascendente (*reditus* hacia la entidad unívoca) y descendente (*exitus* por hipostasiación categorial hasta la *ultima formalitas addita* que provee la diferencia específica o subespecífica). Bajo la determinación contrayente que comanda la haecceidad una esencia queda cerrada en su dimensión ontológica, siendo así la singularidad diferencia última para la naturaleza común, tal como las *passiones disiunctae entis* lo son para esta esencia, coda que deja a la natura en expectativa ontológica de existencia a expensas de una *motio contingens ad extra* efectiva. En un acto de intelección práctica, Dios vuelve sobre las ideas escogidas libremente en su designio creador y las estima buenas (una vez decantada la voluntad divina por un miembro de una alternativa, es cuando reluce su verdad). Es la *motio contingens ad intra* una creaturalización intencional de lo solo inteligible por subsidio ejemplar. En el ideario escotista, la *intentio essendi* devana la actualidad virtual del efectuable en el poder eficiente. Las decisiones a ejecutar están larvadas en la potencia objetiva (“*potentia ad esse proprium et simpliciter illius quod est in potentia ... est cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentalis ad primum esse, et fundatur in illa essentia, cuius est illud primum esse*”)¹⁴, la potencialidad intrínseca de la esencia, de una *ratio formalis*, a su acto propio. Las variantes objetiva y subjetiva de la potencia como modo entitativo no afectan, obviamente, a Dios¹⁵. La potencia metafísica es genuina del ente finito en tanto que tal y en cuanto relativo a un poder extrínseco. Responde la potencia objetiva, pues, a una consideración extrínseca del posible: virtualmente prefigurado en un poder eficiente existe sólo como efecto viable de ese poder (objeto de intelección o de volición). La potencia objetiva esboza el estado *ante*

14 DUNS ESCOTO, *Super Metaph.* IX, q. 2, ed. Vivés VII, 536.

15 GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot, introduction a ses positions fondamentales*, París: J. Vrin, 1952, 279-355.

actum creationis del ser finito, nada en sí mismo, sólo cierta entidad virtual en cuanto objeto posible del poder divino¹⁶.

- La *haecceitas* no dispensa la existencia, comunicable o incommunicable. La existencia diferencia *ultimate* a título de *ultimus actus* exuberante del régimen de coordinación predicamental. La personalidad incommunicabiliza en acto la individualidad (todo lo ontológico, singularidad incluida, es comunicable, y todo lo comunicable cotiza ontológicamente). Ninguna positividad aporta la incommunicabilidad a la esencia singular. La positividad última, con irrefutable cobertura ontológica, es la individualidad, *ultimus gradus formae*. La supositalidad propia o *per se* sólo notifica, en el dominio creatural, negación actual y aptitudinal de dependencia como comunicable, constituyéndose la persona de naturaleza humana en *ultima solitudo*. No se desvanece la *communicabilitas extrinseca* en la sustancia singular personada *in proprio supposito*, una comunicabilidad obediencial con dependencia respecto a un supósito extraño. La persona es una soledad perpetua¹⁷, libre de cualquier dependencia real o derivada del ser (creaturalidad, por ejemplo) a cualquier otra persona. El vínculo (ontológico, no personal) con el creador (condición también ontológica *in divinis*, prendida al ser solidario a las procesiones *ad intra*, la *potestas creandi* aquilatada en la continencia virtual de toda perfección creada)¹⁸ no trasciende la *incommunicabilitas ut quod* del individuo.

16 Suárez interpretará esta novedosa noción escotista como un “poder ofrecerse como objeto a alguna potencia, o mejor, a la acción o causalidad de alguna potencia; y una cosa no puede ofrecerse como objeto a sí misma, sino que ha de serlo para otra; por consiguiente, se dice que está en potencia objetiva en orden a la potencia de otro, y por denominación derivada de éste se llama a una cosa posible” –FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, d. 31, sec. 3, n. 4, Gredos, Madrid, 1960-1966–.

17 DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 17, Ed. Vivès XIV, 45a: “Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae” (mas no una comunicabilidad de carácter obediencial).

18 Ya Ricardo de San Víctor propone un único *modus essendi* para tres existencias incommunicables (pluralidad de *modus existendi incommunicabiliter* en comunión sustancial), aclarando así el dogma trinitario. Las diferentes características de las personas divinas, determinantes del *modus obtinentiae* que responde al orden de origen, no excluyen el *modus essendi* compartido. La *incommunicabilitas* no es mera *proprietas originis*, se funda en la existencia total (en el *sistere* y en el *ex-sistere*). La propiedad constitutiva de la persona es la *existentia incommunicabilis* (“quod proprietatis personalis omnino sit incommunicabilis” –RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, IV, c. 17, Ed. bilingüe latín-francés, Introducción, traducción y notas de Gaston Salet SJ, París: Les éditions du CERF, 1959, 266–), arelando tantas personalidades como existencias incommunicables (la incommunicabilidad trasciende la sustancialidad común, va más allá de la categoría ousiológica). Ricardo se afana en la concepción de la persona como *aliquis*, ya no *aliquid* (la realidad más determinada y radical: “unus aliquis solus, ad omnibus aliis singulari proprietate discretus” –*ibid.*, c. 7, p. 244–),

El primer exponente de la *abalieitas in essendo* creatural es el *esse essentiae* como ratitud o *respectus* vestigial, lazo óptico ejemplar con el intelecto práctico divino. La *communicabilitas extrinseca*, prominente razón distintiva de sustancialidad y accidentalidad en su signo obediencial o aptitudinal (la prerrogativa del extremo *ad quem*, el supósito incomunicable, sobre la *natura* individuada que le procura dimensión ontológica, sustancializándolo, instruye la preferencia de la relación de comunicabilidad *per accidens* o con dependencia sobre la de información *simpliciter* o *secundum quid*, de término ontológico), grava un *respectus* adicional en lo creado, en el orden humano en particular, no al *esse divinum* (*principium creandi* común), como hace la *abalieitas in essendo*, sino a la persona divina, término obediencial de incomunicación.

El *esse*, en sus variedades *essentiae* o *existentiae*, tiende un vínculo causal, cursa una razón relacional *creaturae ad Deum* con vértices de censo ontológico (*de* naturaleza sustancial individuada a divinidad en su altiva ousiedad, de singularidad contingente a *divinitas*). La *communicabilitas extrinseca* driza una relación *ad personam divinam*, relatividad de corte diverso a la *abalieitas essendi*: de lo ontológico comunicable último (naturaleza individuada) *al suppositum* incomunicable. Toda naturaleza sustancial concretada en acto dice en sí una dependencia obediencial a la segunda hipótesis divina, es dependiente por extrínseca comunicabilidad del Verbo, y en esa dependencia reside la razón expresa de la encarnación. La esencia divina no contiene formal ni virtualmente (*continentia virtualis vel secundum eminentiam non denominat formaliter*)¹⁹ las personas divinas, no las contiene en el modo formal en que concentra atributos entitativos o activos según una *non identitas ex natura rei* (continencia unitiva

superando el molde boeciano de identificación con la sustancia al matizar la posesión del ser sustancial a través de una propiedad particular (“habentem substantiale esse ex aliqua singulari proprietate” –*ibid.*, c. 19, p. 272–) y evitando la alusión a la subsistencia por su ambigüedad: “persona sit existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum” (c. 24, p. 284).

19 El acto virtual en Dios es infinito, si por imposible en Dios se diera un acto formal, no acrecentaría su perfección. No hay repugnancia en la cohabitación de acto y potencia en un mismo sujeto si esas modalidades entitativas no son *de actibus eiusdem rationis*. La simultaneidad de acto y potencia es aceptable: algo puede estar virtualmente en acto y formalmente en potencia respecto a lo mismo por la diferente razón del acto virtual y la potencia formal. Tomados ‘precisivamente’, el acto virtual es más perfecto que el formal, y en su intensividad infinita lo excluye (en Dios no hay potencia formal), pero cuando el acto virtual es limitado, su perfección no es tal que bloquee la potencia en el sujeto al acto formal (éste es cierta perfección en cuanto que distinto del virtual y su ausencia privaría al sujeto del grado de perfección propio). Si el acto virtual es limitado, la posesión por el sujeto del acto formal a la vez que el virtual lo haría más perfecto. Circunstancia que explica la inherencia formal de accidentes en un sustrato: para la sustancia no es superfluo el acto formal inherente, ser sustancia con accidentes entraña mayor perfección que el acto sustancial aislado. Cfr. DUNS ESCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 14, Ed. Vivès VII, 598.

de perfecciones puras en identidad real *simpliciter* con la misma esencia divina bajo intensiva modalización infinita), o en el virtual en que abraza las perfecciones creadas que no podrían aumentar *formaliter* su propia perfección. Tampoco la esencia divina precontiene virtualmente a la persona creada como circunscribe las perfecciones finitas, sólo indirectamente, en tanto contiene *virtualiter* y crea todo cuanto da soporte ontológico a la persona finita, abarca así la realidad total del ente contingente espiritual²⁰. La *formalis ratio creandi* es de cariz ontológico, arraigada en la esencia divina (como la *ratio agendi* lo está en la esencia individuada creada que se persona, no en ésta), ninguna razón de efectuación es de índole personal. La persona no es principio causal o formal de producción, aun cuando sea el principio (no en sentido de *principium causandi* o *essendi*, no en el de *formalis ratio a quo* de ser o de actuar, reiteremos) más original y dominante, antepuesto a toda expresión y acción que dimane de una esencia singular de estirpe espiritual. La actividad racional está transida por la propiedad personal. La persona no pertenece al orden de realidad de la perfección pura o simple, al orden ontológico–predicamental de la perfección/entidad creada ni al extra-perfectivo de la existencia comunicable. No tributa realidad de tipo entitativo ni perfectivo (la *entitas hypostatica* no es *simpliciter perfecta* ni *simpliciter perfectio*), no es afectada por pasiones disyuntivas (son éstas diferencias últimas o modos intrínsecos de la entidad en su dimensión ontológica de esencia, y la persona desborda tales coordenadas). No es entidad de porte óntico u ontológico, ni realidad de tipología activa.

La personalidad pone al *indivisum* humano más allá de la creaturalidad y de la finitud, pues la *ratio creaturae* reposa en el *esse*, flóculo de abaliedad como *prima ratio ratificans* de creaturalidad y existencia posible (*esse essentiae*) o como

20 La personación de la naturaleza humana por el Verbo no se debe a la inclusión *in se virtualiter* por la persona divina de perfección de cualquier hipóstasis creada. La esencia divina no puede constituirse, por su perfección, en esencia de una persona creada, supliendo así formalmente a la naturaleza creada, por más que virtualmente contenga a ésta. Ni la naturaleza ni la persona divinas contienen virtualmente a la persona finita, no pudiendo, entonces, producirla. La esencia divina sólo causa lo precontenido *virtualiter* en ella misma (una contención por eminencia, dada la prioridad perfecta del acto virtual sobre el formal). Tampoco la *divinitas* puede terminar la naturaleza humana, concediéndole así el ser personal. La encarnación no se consume respecto a la esencia divina en razón de su precontención de la persona humana, sino respecto a la segunda figura trinitaria en razón de la comunicabilidad extrínseca o *per accidens* que asiste a la naturaleza humana por el hecho de ser *natura creata*. La *formalis ratio terminandi unionem humanae naturae ad Verbum* no es la esencia divina del Verbo, en virtud de la contención por ella de las perfecciones que exornan al supósito creado, sino, *ex parte Verbi divini*, la *proprietas personalis* o su *incommunicabilitas simpliciter*, una *ratio* de raíz no ontológica que sobrepone la divinidad, y *ex parte naturae humanae*, su inaptitudinal *communicabilitas extrínseca* o con dependencia del Verbo, una tara ontológica o de naturaleza, genética.

visado de actualidad efectiva (*esse existentiae*), tal como la *ratio creandi* apunta al *esse* divino, mientras que la persona no es creada ni increada, finita o infinita, sino en virtud de la naturaleza personada. Si fuese viable drenar la persona del contenido ontológico que la creaturaliza, despojarla de naturaleza y singularidad, resultaría un evento absolutamente independiente, desmarcado incluso del creador (sería, entonces, esa ‘soledad sin excusas’ que embosca al *ser-para-sí* sartreano en constante inadecuación con el *en-sí*, absuelto de toda orientación esencial)²¹. La persona sólo puede sustentar la comunicación intrínseca por *identitas naturae et suppositi* o terminar la relación de dependencia que transluce la comunicabilidad extrínseca (en la que lo dependiente *improprie* comunicable es de linaje ontológico, una naturaleza individual), pero no admite una posición relacional *a quo*, es plena autonomía, y ese carácter la alía a la voluntad como verticilo psíquico.

Si el término ‘persona’ no visa la existencia como formalmente idéntica con la incomunicabilidad, sino que sólo significa la incomunicabilidad, relegada la existencia en el concepto como designativa del modo de posesión de la naturaleza por

21 DOYLE, Eric, “Duns Scotus and Ecumenism”, En: BÉRUBÉ, Camille (ed.), *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. III, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 September 1966 celebrati., Roma: Cura Commissionis Scotisticae, 1968, 633-652: “Modern existentialism, in so far as it is pre-occupied with man’s concrete situation and the oneness of the individual in that situation, is driving home a truth about personal dignity that is sorely in need of emphasis (.). The loneliness (.) the apparent pointlessness of freedom, the destruction of love is terrifying [see in particular the dialogues between Johanna and Franz in *Altona* SARTRE, J. P, *The Flies*, (Penguin Plays, 1965, 311). The freedom with Orestes has is only a curse: <What have I to do with you or you with me? We shall glide past each other, like ships in a river, without touching. You are God, and I am free; each of us is alone, and our anguish is akin>). With love destroyed how can existence be but isolation? A view of the world, a philosophy of life must be judged finally on its view of the dignity of man and its principles of integral humanism. As I see it, that dignity and those principles are to be found in <haecceitas> as applied to individual persons. I am not calling Scotus an existentialist; that would be to commit a gross anachronism. I do think, however, that his philosophy of the individual and his metaphysics of the person explain satisfactorily man’s uniqueness in the concrete situation of real existence. Personality is described by Scotus as ultimate solitude, which excludes all actual and aptitudinal dependence. Person is that which does not depend on another *suppositum*., but a natural tendency to subsist of itself. Incommunicability is of the nature of personality (.), personality is the possession of self in one’s own uniqueness. His uniqueness makes a person the object of knowledge and love of every other (.) In its relation with others he has something to give which cannot be given by another. This above all in that relation of freedom which is love, for here what he gives is himself. His <ultima realitas> is his uniqueness; his <ultima solitudo> the mystery of his identity. Ultimate solitude, therefore, is not isolation” (p. 641-643). Los esfuerzos de Doyle por sortear abismos interpersonales son loables, pero, imprecisiones exegeticas aparte, lo cierto es que la persona es vaciedad esencial, sin guiones de naturaleza que tracen un destino o la auxilien en su indeterminación volitiva. La independencia y la negación ontológica en que se constituye (*vacuum essendi*–vacío quiditativo) anticipan los caracteres del *para-sí* sartreano, y en la primacía de la persona como existencia incomunicable se difumina el esencialismo escotista.

el *suppositum*, entonces, la persona se definiría como la incomunicabilidad que acopia existencia en una naturaleza intelectual individuada²². Con la *haecceitas*, la sustancia se concreta, adquiriendo cierta inconmutabilidad, no pertinente a la esencia, sino al individuo en cuanto tal, una *incommunicabilitas ut quod* (en la gradación conceptual de lo universal a lo particular, la predicación mínima atañe a la *natura communis*, la individualidad no es predicable, no puede aplicarse un predicado de menor extensión en la línea de los conceptos²³, precisamente porque compete a un único *quod*, y en esa circunstancia estriba la incomunicabilidad que reporta la singularidad –lo correlativo a la *natura communis* es el singular)²⁴.

22 DUNS ESCOTO, *Oxon.* I, d. 23, q. un., n. 5, Ed. Vivès X, 261b: “Personam non tantum dicit incommunicabilitatem, sed dat intelligere naturam intellectualem in qua est, sicut individuum in natura communi. Dubito tamen, si dicat existentiam formaliter cum duplici incommunicabilitate, aut dicat tantum formaliter incommunicabilitatem, et existentiam in concreto tanquam modum habenti naturam, ut sit sensus: persona est incommunicabilis habens existentiam in natura intellectuali”.

23 ZACHARIAE PASQUALIGI, *Disputationes Metaphysicae, Pars Secunda In qua de Passionibus Obiecti Primae Philosophiae disseritur, et Principia Scholastica doctrina stabiliuntur*, disp. 43, sec. II, n. 11, Typis Francisci Caballi, Romae, 1636, 435: “una individuatio non convenit cum alia in ratione individuationis, sicut unum individuum convenit cum alio in ratione naturae”.

24 CULLETON, Alfredo, “Tres aportes al concepto de persona: Boecio (sustancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010, 59-71: “La persona tiene una incomunicabilidad diferente y mayor que la individualidad. La individualidad está constituida por la haecceitas (cosa en sí, única); esto significa que una sustancia, sea material o espiritual, se individualiza por el hecho de ser haec (cosa ella misma), no por ser materia signata... 1) Algo puede ser comunicado en el orden del ser, predicando el concepto superior del inferior, pudiendo así ser comunicado totalmente. Así se predica la ‘animalidad’ de la ‘humanidad’, y de este modo está el ‘animal’ en el ‘hombre’: enteramente. Este modo de comunicación tiene su límite extremo exactamente en el individuo, y por eso el individuo es incomunicable en esta línea de comunicación: ahí está la incomunicabilidad *ut quod*, ya que en este sentido se predica y es propia y formalmente del individuo como tal, no de la persona, que también comparte la incomunicabilidad *ut quod* pero en sentido diverso... 2) Algo puede ser comunicado como forma y sucede entonces que lo que recibe es perfeccionado por aquello que recibe, volviéndose, por otro lado, esencialmente otra cosa en unión con lo que recibe: un *ens tertium*, diferente tanto de aquello que se comunica como de aquello a que es comunicado. Es esta la comunicabilidad *ut quo*. Es en este sentido que el individuo puede ser comunicado a la persona, de forma análoga, la naturaleza, a su vez, puede ser comunicada tanto al individuo como a la persona. La persona misma, por lo tanto, no puede ser comunicada así, y por eso le cabe la incomunicabilidad *ut quo*, unida a la incomunicabilidad *ut quod*... el sujeto de la incomunicabilidad es la persona y no la naturaleza. No es la naturaleza a través de la comunicabilidad la que se hace persona. La naturaleza es comunicable tanto *ut quo* como *ut quod*, y se comunica a la persona... La incomunicabilidad cabe exclusivamente al *quo persona est persona*, a la persona en cuanto persona, no a la naturaleza [“Talem forte negationem importat diversitas, de quo alias, quia negat identitatem, vel notat non identitatem talem in ente; ergo talem potest nominare incommunicabilitas, ut importatur in persona, quia notat negationem dupliciter in natura intellectuali –DUNS SCOTUS, *Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum*, I d. 23, q. un., n. 7, Ad Claras Aguas (prope Florentiam), Ex typographia Collegi S. Bonaventurae, Quaracchi, 1912, vol. I, 939-]... La persona no es una cosa más (...), además de ser una sustancia individual, es incomunicable. La

La persona extracta una dúplice incomunicabilidad: la relativa *incomunicabilitas ut quod* de la individualidad personada (el individuo es incomunicable *ut quod* en la línea de comunicación predicamental referida) más una absoluta *incomunicabilitas ut quo*²⁵. Es a la persona a la que incumbe la naturaleza racional, sin una exhaustiva identidad entre ambas: la persona no es tal por la naturaleza personada, aun cuando ésta sea *suppositum per se* a la persona, sino por la *suppositualitas*²⁶ o *incomunicabilitas ut quo* propia, que la distingue de naturaleza común y de singularidad. La incomunicabilidad *ut quo* detrae a la persona la comunicabilidad intrínseca de la individualidad a ella misma, o la de la naturaleza común al individuo, aspecto positivo de la formulación negativa de la incomunicabilidad. La *aptitudo non dependendi* o *incomunicabilitas aptitudinalis* se suma a la *incomunicabilitas ut quo* en la tematización de la persona²⁷, que advierte de una reservada disposición a la incomunicabilidad (*aptitudinalitas subsistendi incommunicabiliter*) contra la aptitud sustancial del individuo²⁸. El acontecimiento personal está supeditado a la verificación aptitudinal y actual de las dos incomunicabilidades. La comunicabilidad *ut quod* y *ut quo* de la naturaleza a la persona hace de ésta el término de su comunicación.

El dominio predicamental es un espacio de estructura algebraica con categorías hipostasiadas (función sistática) regido por una ley de composición interna (homomorfismo) que aplica un objeto formal sobre otro del mismo espacio²⁹. La

independencia personal es por tanto *aquella cosa más* [Ord. III, d. 1, q. 1, n. 5, Ed. Vivès XIV, 17] que puede obtener *per se* en su estado existencial y en su estado itinerante; existencia única, irrepetible, absolutamente insubstituible, de la cual se deriva su dignidad y que no puede ser interpretada como autismo sino como condición de posibilidad de cualquier relación auténtica de igualdad [cfr. LAUREOLA, Giovanni., “Il concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica”, en Giovanni Lauriola (ed.) *Scientia e Filosofia della Persona in Duns Scoto*, Alberobello, Padova, 1999, 211-228]” (pp. 67-70).

25 DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 2, p. 2, q. 1, n. 378, Ed. Vat. II, 345 (“Neque se habet natura ad suppositum sicut quod ad quod”). También en: *Quod.*, q. XIX, n. 13, Ed. Vivès XXVI, 279a.

26 DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 2, p. 2, q. 1, n. 378, Vat. II, 345.

27 DUNS ESCOTO, *Quaestiones Quodlibetales.*, q. XIX, n. 19, Vivès XXVI, 287-288.

28 DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 9, Vivès XIV, 26b: “... ita ista negatio, scilicet non-dependentia, non quidem actualis tantum, sed etiam actualis et aptitudinalis, talis complet rationem personae in natura intellectuali, et suppositi in alia natura creata”. La incomunicabilidad sería una *inclinatio ad oppositum* o una *aptitudo ad contrarium* en relación a la *aptitudo dependendi*, propia de lo inherente, ya que la *negatio possibilitatis dependentiae* sólo asiste a Dios.

29 Quizá deba abogarse, como hace Gustavo Bueno en su *Teoría del cierre categorial* (vol. 2, Oviedo: Pentalfa, 1992-1993, 456-474), por una génesis procesal de las categorías según el esquema porfiriano, un origen no lingüístico que contrapondría <categoria> a <apología>. Las categorías derivarían de la predicación judicativa (juicio en guía procesal, no como *actus mentis*) y serían encuadrables en un sistema de axiales categoriales que permite la combinación en ‘modo sinecoide’ o *symploké* de valores independientes *a priori* entre sí. Figuras del ser que cobran sentido en un sujeto en relación con otros, insertados en un retículo taxonómico. Débil, la restricción de la funcionalidad de

ley de agregación formal sigue una mecánica acto – potencial. El morfismo aplica un *quid* a modo de acto sobre otro de raquis hilemórfico, saldando un *tertium quid ex duobus* que representa un nivel hilemórfico superior de estructuración. La *formalitas* es, entonces, un conversor quiditativo de misión aditiva que no franquea el campo algebraico propio. La *haecceitas*, en cambio, es un modulador intraquiditativo, opera como *quale ad intra*, sobreyectando una *natura communis* en un elenco de singularidades. La incognoscibilidad *pro statu isto* del singular contrasta con su cognoscibilidad *de iure* (promesa de conocimiento de lo singular *in patria animae*) y cabe establecer un isomorfismo entre los órdenes ontológico y gnoseológico: cada *formalitas* suministra una *notitia genita* en razón de su adventicia inteligibilidad, y toda noción con visado ontológico (adverada por una *species sensibilis impressa* o por la *conversio ad phantasma*, y una *species intelligibilis*, en el estado psíquico de naturaleza destituida), allende la sola consistencia inteligible de una idea, apunta a una *formalitas* en su fibra y vigor constitutivos (dada la amplitud excedente del espacio lógico sobre el metafísico: la posibilidad real metafísica de ser por compatibilidad actual es restrictiva de la posibilidad lógica, fundada en la sola congruencia de notas inteligibles).

La esencia es el fundamento transfinito metafenoménico de una serie ilimitada de singularidades actuales, el fondo de realidad metafísica común en su unidad infranumérica a un colectivo de individuos. La realidad *simpliciter* de la esencia es individual, y la individualidad prima sobre la naturaleza común como arras de ultimidad ontológica para ella: la esencia revela la intención de creación (posibilidad real de existencia) de un conjunto de singularidades, y en su comisión intencional está ligada a una moción volitiva *ad intra* en la esfera divina que relata una causalidad ejemplar. No es real sino en los individuos que la actualizan, y en ellos palpita como albumen neutro, posibilidad de ser y de no ser.

La doble vectorialidad de la vertical ontológica que enlaza el *ens univocum* en su apolaridad o estatuto pre-disyuntivo y la esencia común, multiplicada en singularidades (“*prima ratio formalis singularitatis signatae sit per aliquid per se intrinsecum singulari*”)³⁰, impronta del ciclo neoplatónico (*próodos-epistrophé*) entre lo Uno y las individualidades emanadas del alma cósmica, es indicativa de una doble *primitas*: *communitatis et virtualitatis*. La primacía de comuni-

las categorías no hipostasiadas (no metafísicas) al fenómeno. El sistema permite la circulación o transitividad predicamental (*progressus / regressus*) que afina la ‘función arquitectónica’ de la categoría, en sintonía con el propósito ontológico de Aristóteles en su <cuarto antipredicamento>. La categoría hipostasiada aglutina una potencia metafísica garante del progreso analítico. El cracking intencional en el plan ortonormal del ente que propone Enrique de Gante o la *sutil* deconstrucción formal del individuo ilustran esa tendencia.

30 DUNS ESCOTO, *Quaestiones Quodlibetales*, q. II, a. 1, n. 24, Ed. Alluntis, 53.

dad marca la senda de ascenso al *ens* pre-polar desde el *ens* dislocado bajo una diferencia última, la imperfecta pasión disyuntiva de la finitud, la primacía del género sobre la especie, y aun la de la *natura communis* sobre la constelación de singularidades que la plasman (la cenital posición epistrófica del *ens univocum* lo hace *formaliter prior* en esa línea). Descompresión ontológica en grados jerárquicos progresivamente más extensivos de comunidad, de la *singularitas* a la *communitas naturae*, comunidad de naturaleza de un concilio específico de individuos, y de ésta, a través de sucesivos niveles genéticos, hasta la generalizada comunidad en entidad (*communitas entis*) de todo lo inteligible que fomenta la predicación *in quid* del ente de la totalidad de lo real-metafísicamente posible, excepto de *passiones convertibiles simplices*, su predicación de cuanto pignora un *genus*, una *species*, una singularidad, creado o increado³¹. *Reditus* desde lo menos común, lo singular, a la *natura communis* (*esse aliquid*), y en ulterior ilación genérica, al fin, el *ens* como esencia comunísima.

La primacía de virtualidad subvierte el favor, señalando el rumbo beneficiario inverso, un *exitus* o catábasis ontológica encauzada a lo singular que ostenta esa *primitas* (la actualidad virtual en la esencia de las individualidades en que se proyecta a la existencia depara primacía de virtualidad al singular, tal prioridad sufraga la predicación *in quale*, que surge de la necesidad de implementar un elemento diferencial diametral a la unívoca indeterminación de la *ratio entis*, no uniformizado por predicación *in quid*, positiva expresión de la intensividad entitativa, *virtualiter prior* –la infinitud intensiva juega el rol de *modus intrinsecus* divino–, cual es la *haecceitas* respecto a la naturaleza común), alcanzando grados paulatinamente más restringidos (menos expandidos) de comunidad. La predicación *in quid* subviene, por consiguiente, un gradiente negativo de contracción

31 Predicación de la esencia íntegra (*species*) o de la parte determinable de ella (*genus*) en respuesta al interrogante ‘*Quid est?*’ La predicación *in quale* a una ulterior cualificación (determinación cualificativa) a la *species*. Para la predicación *in quid* no basta con una simple nota esencial, debe predicarse *per modum essentiae, id est, per modum subsistentis* (la más propia prédica del *ens* transcendental, colegido como elemento común determinable, nota primera y fundamental de toda esencia, *subiectum* último capaz de existencia o *ultimus quid in rebus*). Lo que se predica *per modum subsistentis* se concibe como ser en sí mismo, no por inherencia. La predicación *per modum subsistentis* del *ens* devenga su valor nominal, que no es el de una simple *proprietas* abstracta, sino el concreto sentido de un ente nominativo. *Ens* no abarca la esencia completa de la entidad de que es predicado, sólo lo último determinable y común (“*quia Deus formaliter est ens, ens autem dicitur conceptum dictum de Deo in quid –et iste conceptus non est proprius Deo, sed communis sibi et creaturae–*” –DUNS ESCOTO, *Ord. I, d. 8, q. 3, Vat. IV, 160–*), la *prima formalitas*, bosón ontológico o *quantum* formal en la metafísica estándar de modalidades que dota de *realitas* basal (aliquidad primordial ratificada como esencia) a toda *res* susceptible de interna resolución. Cfr. WOLTER, Allan B., *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington: The Catholic University of America Press, 1946, 79ss.

quiditativa con puntos de anclaje en el plano formal y un supremo común, el *ens*. La primacía de virtualidad celebra lo singular sobre lo común, concitando la predicación *in quale quid* como clave procesal desde esa *arquía* y encomiando la preeminencia del acto virtual sobre el formal. La regresiva monarquía formal del *ens* en su dominio bentónico y la egresiva poliarquía virtual del individuo en su área pelágica, los dos extremos de la demarcación ontológica con sus franjas nodales.

El límite epistrófico es la esencia unívoca *ens*: *esse essentiae* + *aliquitas* <*entitas*> (*ratio intelligibilis entis*) que remunera la *formalis ratio essendi* (o *realitas secundum quid*) más general, en connivencia con la más difusa objetividad para el intelecto divino y la *intentio creandi* primaria. El *fundamentum* vestigial más inespecífico con el *esse essentiae* que lo intencionaliza como *esse aliquid* o *formalitas* (*ens qua essentia* fundamenta la relación comunísima a Dios ejemplar de todo lo creado)³². La simple polarización del *ens* bajo el signo de la infinitud revoca la distinción intencional/formal en ese plano entitativo de *esse essentiae* y *ens ut essentia*, porque en el horizonte divino no impera siquiera la dicotomía *esse essentiae* / *esse existentiae*, esto es, la esencia *ens* modulada por la infinitud es (*de se*) *haec* (la misma infinitud asume el papel de *proprietas individualis* que desempeña la *haecceitas* en el estrato creatural) y *per se existens* (al ser la existencia *de conceptu essentiae*³³, ser de esencia y ser de existencia fusionan: la esencia divina es su mismo *esse subsistens communicabiliter ut haec*). Única, no diversificable numérica- sino nocionalmente (la *proprietas notionalis* alude a la persona divina). La esencia *ens* en polaridad finita es *communis*, no *haec*, participada por la plétora de realidades contingentes que pueblan el orbe creado. La indiferencia *de se* de la esencia finita a la singularidad generaliza la multiplicidad numérica en ese reino, en frontalidad al canon tomista que exime de individualidad a la forma pura subsistente por hiléfofa (un guiño escotista de fidelidad a

32 La aliquididad en dicha esencia es la nuda entidad *ut nomen*, e imbuida por el *esse essentiae* en prosapia de principio formal o intencional de participación en el ejemplar divino –*motio contingens ad intra*–, deviene esencia: *aliquid* <*ens*> es *fundamentum* vestigial de relatividad a Dios, con el *esse essentiae* como razón relacional (*respectus vestigialis*).

33 DUNS ESCOTO, *Quaestiones Quodlibetales*, q. I, n. 4 (additio), ed. Wadding XII, 5: “essentia et eius existentia in creaturis se habent sicut quidditas et modus: ideo distinguuntur. In divinis autem existentia est de conceptu essentiae, et praedicatur in primo modo dicendi per se”. Mayronnes lo referenda: “Modi intrinseci in divinis secundum aliquos sunt infinitas, necessitas, aeternitas et existentia, licet esse existere videatur esse de conceptu formali Dei, et quidditative in primo modo dicendi per se de Deo praedicetur secundum doctorem in secunda dist. prim. In creaturis sunt modi intrinseci actus et potentia, contingentia, intensio...” (*Tractatus formalitatum moderniorum*, a. 2, ed. 1588, p. 35). Cfr. ANDERSEN, Claus A., *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius*, Bochumer Studien zur Philosophie, 57, Amsterdam-Filadelfia: John Benjamins Publishing Company, 2016, 444-445.

Aristóteles, quien admite la pluralidad sensible derivada de la materialidad de toda entidad subousiológica).

Lo último percibido en el decurso recesivo, tan profundo que es ya un fantasma, la desnudez del ser sin contracciones, y desde ese núcleo de palidez, frío y anónimo, todas las irradiaciones en una serie cribada en la que no hay conjuras de formas omisas o sediciosas que escapen a la singularidad y abjuren del Verbo, como si una fisura en medio de la realidad mostrase el fulgor abstracto de criaturas prevaricantes que aúllan bajo ella, mezclando el horror y la histeria en una oscura fe esparcida en el tiempo invisible del nómeno que no desemboca, que no roza las cosas. No hay túneles que remonten la gélida penumbra hacia destinos opacos, aliviando a ciertas naturalezas del rastro de dispendio y hedor, inmunes a la inercia ontológica que acumulan las serviles. Toda sustancia singular es candidata a la incomunicabilidad *per accidens*, sin atenuantes. El *prius formalis* que encumbra la vertical regresiva, el *ens communis* (la esencia más común, por encima de especificidades o genericidades), cede el relevo al *prius virtualis* que cierra en su regencia, por *incomunicable ut quod*, el predio ontológico.

3. PERSONA Y DINAMISMO VOLITIVO

La sinergia de la univocidad del ente y el *ordo naturae* puede proporcionar una visual ajustada del sentido de la haecceidad divina (voz no muy afortunada en su sublimación, pues al ser la esencia divina *haec* de suyo, *divinitas* y *haecceitas* divina se funden; otra cosa es la *infinitas* intensiva como *ultima differentia entis* y el concierto funcional que puedan tener como modos intrínsecos las pasiones disyuntivas respecto al *ens* y la *haecceitas* en relación a la naturaleza común). Un argumento *sutil* contra el recurso analógico (equivocidad para Escoto, de manera que al paradigma equívoco del *ens* y a la pseudo-ontología asimilativa –*ens creatum secundum assimilationem*–, se opondrían el modelo unívoco y la ontología disyuntiva –*ens creatum secundum disiunctionem*–), que pudiera tomarse como homotecia teo-antrópica, trata de esclarecer la peculiar relación entre infinitud y contradicción: a los ‘contradictorios’ no les separa una distancia ‘intermedia’, sino que distan precisamente por serlo, de suerte que un alejamiento infinitesimal de uno de los extremos incurre inmediatamente en el otro³⁴. Si la indeterminación

34 DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, q. 3, n. 121-124, Ed. Alluntis, 426-428 : “Suele argüirse que el Primero posee poder infinito porque puede crear, y la distancia entre los extremos de la creación es infinita. Pero el antecedente es sólo creído (...). Y además, sea lo que fuere del antecedente, la consecuencia no está probada; cuando entre los extremos no media ninguna distancia, sino que se dicen distar precisamente por ser extremos entre sí, la distancia es tanta cuanto es el mayor extremo.

detentase la infinitud distal, la homotecia en que degenera la analogía de proporción resultaría ineficaz como estrategia teológica. Ninguna distancia es tan pequeña que no baste para la contradicción, ninguna es lo bastante grande para no ser cubierta por los contradictorios.

Pues bien, la *haecceitas* divina no es como la de la criatura, sólo es impropriadamente *haecceitas*, y se explica porque el *ens univocum* no es un fondo óptico circunvalante o un *plenum* de nuda onticidad apolar que se fracture, como pueda hacerlo por ejemplo, en símil grosero, la molécula diatómica de cloro (una cierta densidad parcial de carga de signo opuesto sobre cada átomo presagia la posterior heterólisis del enlace covalente con la consiguiente disociación iónica, la segregación de anión cloruro y catión cloro). No. Las *passiones disiunctae entis* expiden esa escisión, mas no operan *cum simultate naturae*, bipolarizándose la entidad bajo los signos finitud e infinitud *a simultaneo* en el orden de naturaleza. La entidad está polarizada *de se* en infinitud, con ella se abre el *ordo naturae* (el contingentismo modal proscribía la prueba *a priori* de la actualidad plural de la entidad contingente a partir de algo más cognoscible, por ser la contingencia o la finitud propiedades disyuntivas del ente que sólo se conocen en conversión con su sujeto –la actualidad *per se nota in subiecto* de la parte imperfecta de la disyunción, empero, sí refrenda como necesaria la *facies perfecta*, no al revés– y el orden esencial es una *proprietas* o *passio entis* a la que no se sustrae el principio ordenante, de ahí la increaturalidad impuesta por la admonición de la *causa sui* o la no reflexividad del *ordo essentiae*)³⁵. La singularidad de la *divinitas ut essentia de se haec* no tiene como correlato una comunidad natural, tal como

Ejemplo: si Dios dista infinitamente de la criatura, incluso de la suprema criatura posible, no por alguna distancia que media entre los extremos, sino por la infinitud de un extremo (...). Así pues, los contradictorios no distan, con distancia intermedia –por poco que algo diste de un extremo, inmediatamente cae bajo el otro–, sino que distan por ser extremos entre sí. Por consiguiente, tanta es esa distancia cuanto es el extremo más perfecto. Pero éste es finito. Luego (la distancia es finita). Confirmación: el poder total sobre el término positivo de esta distancia es poder sobre la distancia o sobre el tránsito de un extremo al otro. Por tanto, el poder sobre este tránsito no infiere la infinitud, a no ser que se infiera el poder total sobre el extremo positivo. Pero este extremo es finito (luego tal poder no concluye infinitud)”.

35 DUNS ESCOTO, *Tractatus de Primo Principio*, c. I, n. 2, Ed. Alluntis, 46: “Quamvis entis sint plurimae passiones quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tamquam de medio fecundiori primo prosequar isto modo”. La entidad supone la coordinación y subordinación de multitud de entes esencialmente relacionados por eminencia y dependencia. La afirmación de que el orden esencial sea una propiedad del ente, “significa que lo ente en su totalidad está constituido esencialmente por un orden entre múltiples entes (.) Dicho de otro modo, la disyunción entre orden y principio de tal orden es un transcendental disyunto porque <todo ente está formando parte del orden de todos los entes entre sí o bien es el principio mismo de tal orden y ningún ente no es a la vez ni ordenado ni principio>” (MIRALBELL, Ignacio, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Pamplona: Eunsa, 1994, 106, nota 3).

sucede en el marco creatural, sino a la pura nada. Dios es *haec* en antítesis a *nihil* (nada no-óntica o *nihil negativum*, no *nihil privativum*). La infinitud como modo intrínseco no representa para la entidad una singularidad numérica (el infinito no es un ‘número’ del cuerpo real), no alumbra una diferencia numérica y una unidad discreta como la *haecceitas* convencional a la entidad finita, la unidad incommunicable *ut quod* de cada individuo frente a otros, homo- o heteroespecíficos, sino la absoluta unicidad óntica frente a la severa negación de ser.

La infinitud intensiva rinde la entidad total, con inclusión virtual en acto de perfecciones finitas. En el *ordo naturae*, primero es el régimen de procesiones *ad intra in divinis, cum simultate naturae* (sólo *ordo originis* que secuencia los *notionalia* por *incommunicabilitas simpliciter*). Después de la kénosis divina y en rutina logocéntrica (el Verbo como *principium quo* y *medium in omnibus*, más el motivo conspicuo en la *Summa Halensis* o en el *Itinerarium* del *bonum diffusivum sui*, pilar en la especulación sobre la trinidad, base para el axioma <*nihil creatum formaliter est a Deo acceptandum*> o para la secesión de *potentiae absoluta et ordinata Dei*) irrumpe la entidad finita elucidada en singularidades, esta vez sí, numéricas. La esencia común *ut essentia* es el medio transfenoménico (metanumérico) de transición entre la infinitud y el espectro de singularidades que desglosan la finitud. La *pluralitas in divinis* es netamente nocional o incommunicable, no ontológica, el tríptico personal exhibe una matriz ontológica ‘común’ que es en sí singular (aparente elisión de paradoja: lo incommunicable *ut quod* sólo se ha diversificado por comunicabilidad *ut quo*). No hay *pluralitas* comunicable en este plano, lo común en el orden creatural es singular de suyo en la esfera divina (en la divinidad, comunidad y singularidad se desvirtúan, dado que aquí lo común –traza de sustancialidad segunda–, la esencia, es *de se* singular –repunte de sustancialidad primera–). La *pluralitas in creaturis* es ontológica-numérica, una diversidad de individualidades incommunicables *ut quod*, pero no *ut quo*. Lo ontológico común se modula pluralmente, individualizándose, y esa afluencia de horma ontológica se supositaliza, según una *incommunicabilitas secundum quid*. Debe advertirse ahora el rol interfacial o inflexivo del nodo quiditativo en las vías teológicas: de lo singular (pléyade de contingencias actuales) a lo común (*natura communis* correlativa a contingencias individuadas), esa *quidditas* troncal indiferente *de se* a la singularidad se trueca singular *de se* en su redimensión divina, actuando la esencia como aria arbotante en la anábasis discursiva hacia el primer motor³⁶.

36 La preceptiva anterioridad de la potencia al acto inspira un método analítico de escrutinio de todas las posibilidades a la búsqueda de una causa suficiente. La posibilidad es anterior al acto, no sólo por cuanto en los entes finitos el doble carácter de efectuales (condición hipotética que ampara las mociones de formalizabilidad y materializabilidad) y finalizables preceda esencialmente a la doble

Escoto acuña también un concepto unívoco de persona³⁷, más allá de la ambigua idea tomasiana de una naturaleza individuada de laya intelectual con relación subsistente: toda naturaleza espiritual, conforme a su modo ontológico, es persona, y no relación subsistente en el ámbito divino y simple grado intelectual en el dominio espiritual finito. El ente concreto consta de naturaleza común modulada intrínsecamente por un principio individuante (Dios mismo lo es, si bien en él naturaleza o sustancia se confunden con la singularidad, por lo que no cabe hablar, en este caso, de *natura communis* sino de *natura haec de se*). El singular está constituido por una entidad positiva que imputa última concreción en el orden ontológico y en el predicamental, y es lo *simpliciter* real: el individuo existe sin más, y es en lo individual donde entidad y verdad coinciden realmente (*ens* y *verum* convienen real *simpliciter* en la individualidad existente: sólo lo singular existente es real con verdad real). La *natura communis* únicamente importa reali-

circunstancia actual de finalizados o efectuados, sino también, por lo que toca a la divinidad: la posibilidad de Dios es anterior a su realidad. Dios es la posibilidad absoluta que no requiere otra razón suficiente para ser en acto, la única posibilidad que encierra en sí la razón necesaria y suficiente de su actualidad. Como posible *a se* es el único ser necesario (cfr. TRAINA, M., “Aspetti fondamentali della Teodicea di Scoto”, *Laurentianum*, 10, 1969, 307-328). La doble *coloratio* al argumento ontológico del *Proslogion* no tiene moratoria: una precisión lógica sobre la no contradictoriedad del concepto <sumo cogitable> (Dios es aquello que pensado *sin contradicción* no deja lugar al pensamiento de algo más excelso *sin contradicción*: “Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo bono cogitabili, *Proslogion*, et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit <sine contradictione> patet nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt tunc duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum” –DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, q. 3, n. 137, Ed. Alluntis, 435-436-) y una matización gnoseológica acerca del carácter objetivo intuitivo del mayor cognoscible. La demostración del ser real del sumo inteligible se proyecta en dos niveles, *de esse quiditativo* (al objeto pensable en que el entendimiento halla máximo reposo debe corresponder *in proprio* la razón de *primum obiectum* para el intelecto, tal es la *formalis ratio entis*) y *de esse existentiae* (si el supremo cogitable existiese sólo en el entendimiento creatural habría sido causado por éste, sería *ab alio*, lo que atentaría contra su condición preliminar de *summum*). No hay imposibilidad entre entidad e infinitud. De hecho, los conceptos que el intelecto viador forja de Dios no dan evidencia *per se* de su existencia, demostrable *propter quid* usando como medio su esencia *ut haec*, tal cual la percibe el *homo beatus*, al no ser *simpliciter simplices* (no rinden inmediata evidencia de la unión de sus partes, desglosables en *quid* determinable –ens– y un *quale* determinante –infinitud, ... DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, q. 2, n. 29, Ed. Alluntis, 379-ss: “nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici nisi sit per se notum partes illius conceptus uniri; nullus autem conceptus quem habemus de Deo proprius sibi et non conveniens creaturae est simpliciter simplex... ergo nihil est per se notum de tali conceptu nisi per se notum sit partes illius conceptus uniri”), pues la infinitud o la finitud no son *passiones convertibiles entis* ni modifican la razón formal de la entidad, la cualifican.

37 DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 10, Ed. Vivès XIV, 27a: “Iste conceptus ‘incommunicabilis’, qui negat communicationem actualem et aptitudinalem, univocus est Deo et creaturae, personae divinae et createae”.

dad en tanto es lo común dado en lo singularizado *de facto*, de ahí la primacía de lo individual como consecutivo de una *natura communis*. Como tal correlato se inscribe en el orden ontológico-categorial y es primordial en este orden, cifrando un *aptum esse* en disposición a la existencia, y, en su efigie creatural, un *ad se* transcendentemente referido al creador.

La existencia funda un orden diverso, aunque conexo, al ontológico-categorial. No es ya el *actus essendi* concedido por Dios que confiere realidad integral a una esencia compendiada como pura receptividad (*actus* responsable, no sólo de que una naturaleza sea tal, sino también de que lo sea en un grado determinado: el *esse* que hace de una naturaleza ser de índole espiritual y ser, además, persona como grado ontológico superior). Tampoco es el *actus* que, en declinación cayetanista, otorga la entidad subsistente, una donación del creador que procura entidad y grado, apersonal o personal, en razón de la naturaleza actuada. La personación de una naturaleza (la humana, por el Verbo) no se debe a un *actus essendi*: ni el *actus essendi* del Verbo es la razón de que una naturaleza humana sea personada por el mismo, ni el *esse* tutelar divino, radiando *ad extra* su semejanza como *actus essendi*, crea una naturaleza individual personada por el Verbo. De tener algún sentido en el panorama sutil la fórmula *actus essendi* fundamentaría todo lo entitativo que hay en la persona, no la persona.

La existencia inaugura un orden diverso al predicamental, aun concomitante. Si el orden ontológico-categorial es privilegiado en el sondeo de la interna densidad del ente como posible (plano de realidad metafísica o *secundum quid*), es secundario respecto al hecho existencial, por ser lo existente, en su singularidad, lo radicalmente real (plano de realidad *simpliciter*). El orden de concreción con que el plano ontológico apuntala al existencial no soslaya la diferencia entre ambos niveles: la existencia no es predicado óntico ni perfección alguna. <Existir> declara la facticidad del *esse extra causam*. El *actus essendi*, en la valoración existencial que de él hará Cayetano, e interpelado desde una perspectiva escotista, no provee contenido ontológico alguno, sólo haría de lo ontológico ultimado un ente existente, un ente verdaderamente real (en esa realidad *simpliciter* se consume la identidad de verdad y entidad, divergentes en sus respectivas cargas formales)... *Ultima distinctio in coordinatione praedicamentali est distinctio individualis, et illa est ultimum actum, per se pertinentem ad coordinationem praedicamentalem...* A dicho régimen de coordinación *non per se pertinet existentia actualis*, ésta es *ultimus actus* (y por tal, *ultimate distinguit*: en tanto que acto, distingue –*quo est actus, distinguit*–, y en cuanto que acto último comunicable, distingue ‘ultimativamente’), en un sentido diferente al que lo es la individualidad, sólo mención de posibilidad de existencia: la individualidad es último acto virtual, postrema actualidad *sensu* ontológico o *ultima realitas (actualitas) formae* en la divisa *secundum quid* que

sesga la realidad de la forma *ut forma* (el individuo es lo propiamente actual último en el orden ontológico: la *realitas secundum quid* en su finalización tiene factura individual), tal como las pasiones disyuntivas son *differentiae ultimae* para la esencia *ens*, mientras que la existencia es *ultimus actus* según un valor de *actus posterior tota coordinatione praedicamentali* y *quodammodo (non vere) accidentalis* (es decir, un *actus* en alguna medida extrínseco o adventicio a la esencia, no intrínseco a ella como lo es la individualidad); aun cuando no sea propiamente accidental, *sequitur totam coordinationem secundum esse quiditativum*. Es crucial preservar las dos vertientes, transcendental –ontológica y existencial– comunicable.

La persona presupone el orden óntico–existencial, superándolo, en un ámbito propio de correlación: el correlato de la persona no es la *natura communis* ni el singular. Tampoco lo existencial correspondiente a esas instancias, la individualidad existente. Es *otra* persona, y es en la sociedad personal donde debe calibrarse la magnitud de ese evento, no en un contexto de comunidad natural. El orden personal es un ambiente autónomo, en estrecha relación con el ontológico de concreción y el existencial de realización efectiva, fundantes para aquél, que los rebasa. El principio *a quo* de la naturaleza *singularis et individua* dista del principio por el cual una naturaleza intelectual se constituye en persona (*non eadem formaliter et ultimate est individua et personata hac personalitate creata*). La persona es en sí una realidad no quiditativa, de refractaria calidad entitativa. La naturaleza infinita se comunica como *individua de se* a tres personas; la naturaleza finita se despliega en sus momentos ontológicos comunicables (la *natura communis* humana –*humanitas*– se comunica al hombre singular, la forma a la materia, informándola *simpliciter*, o el accidente a la sustancia en un acto informante *secundum quid*, ...): la comunicabilidad es el signo de lo entitativo–ontológico. Si la *incommunicabilitas ut quod* se abona a la *ultima actualitas*, la *incommunicabilitas ut quo* adicional está asociada a la *ultima solitudo*, que compromete integralmente a la esencia humana, de ahí que la subsistencia anímica no rente persona.

La personalidad transpone lo ontológico, constituido singularmente *se-ipsum*, haciendo intransferibles los caracteres individuales³⁸. La persona no es entidad

38 GUZMÁN MANZANO, Isidro, “Ontología de la persona humana según Escoto”, *Antoniana*, 78, 2003, 321-356: “En esa demostración de que la persona no es entidad individual ni ninguna otra entidad, como tampoco es un momento existencial formalmente tal, Escoto afirma su índole especial recordando que si no fuera así no habría personalización de la naturaleza humana individual por el Verbo divino. La persona, la creada en concreto, está, pues, más allá y al margen de la entidad individual existente... El dominio existencial no se distingue de la estructura ontológica y categorial como principios metafísicamente distintos entre sí. Existencia e individuo, existencia y esencia, existencia y forma o materia, etc. son lo mismo pero se diferencian entre sí formalmente o como motivos diversos

ontológica o quiditativa, perfección pura ni actividad, no es sujeto de accidentes, ni siquiera es propiamente sujeto de una naturaleza sustancial (sindicación ontológica de la *ratio subiecti*), sino más bien término de su comunicación, término de su capacidad de personarse, con lo que las leyes ontológicas de comunicabilidad, composibilidad, modulación intrínseca, participación, etc., no le conciernen, no rigen respecto a su realidad, la de un absoluto aquiditativo que acontece a una naturaleza individua de suficiente riqueza ontológica, cual es la espiritual. La persona sólo puede ser sustituida o aniquilada, por sacrificio de la naturaleza singular personada, y ése es todo el poder que sobre ella tendría el creador, el

que mueven al entendimiento en su conocer. Todo esto es debido a que Escoto concede primacía absoluta el 'ente existente' que es lo que realmente es real... En este sentido, la existencia es lo que da y concede grado ultimativo en el orden existencial a lo que es ente realizado y completado en su ser entidad determinada o en su ser constituido como singular e individuo: sólo los singulares que existen, son entes existentes (.) la existencia incomunicable se mueve dentro de este ámbito de lo existencial, pero no es la existencia conexa con ninguna entidad (.). Una existencia que, como la entidad individual cumple y coarta a la esencia a ser 'ésta', coarta y cumple la existencia de todas y cada de las entidades a ser tales en el individuo 'existente'. Y, como el individuo es una entidad superior con respecto a la esencia y a sus componentes, así también la existencia del todo o del individuo es existencia ultimativa (.) el individuo es lo que es propiamente real en el orden ontológico. Por lo mismo, su existencia es la que le concede ser 'ente existente'. Diríamos, así como toda entidad previa al individuo se comunica a éste, así también toda existencia anterior a la existencia del individuo se comunica y recupera en la existencia del todo o del individuo (.) la existencia incomunicable, si bien se mueve en el orden de la existencia, es superante y exuberante con respecto a la existencia 'totalizante' del individuo (.). Y si la persona se define como independiente absoluto y 'prior', entonces la persona se corresponde como una existencia incomunicable" porque (p. 345). La persona es, pues, recapitula Manzano, acontecimiento absoluto necesario para toda naturaleza espiritual individual, independiente absoluto y *prior* respecto al individuo y existencia incomunicable, tres momentos indisolubles, indisolublemente unidos, que resuelven la realidad original de la persona, más allá del horizonte ontológico – predicamental. "Cualidades intrínsecas" que definen la realidad personal como caracteres negativos de una estructura elucidada en el marco de la metafísica transcendental. Escoto dirime, en efecto, la persona y el *ens univocum* supremo de su ontología (*primitas communitatis*, el *prior virtualis* es el individuo) en sentido inverso: Si la anátesis del espíritu alcanza el concepto unívoco de entidad como cumbre o motivo cardinal de su elevación, un concepto real, pero negativo (*id cui non repugnat esse*), la ruta inversa hacia la concreción desemboca en la diferencia que instaura la personalidad, también descrita negativamente como independencia absoluta e incomunicabilidad existencial, a tal punto que, en un escenario de entificación del ser que aboca al *Seinsvergessenheit*, estaríamos convocados a un pensar no ontologizante que haga brotar una "realidad más auténtica y profunda (.) como un *autrement che l'être ou au de là de l'essence*, que diría Lévinas, o en la dimensión en que L. J. Marion ha pretendido ubicar a Dios como un *Dieu sans l'être*, Dios sin contenido ontológico" (p. 332). En ese meridiano se sombrea la persona, más allá del *totum* individual, no sólo en el ámbito de las naturalezas singulares personadas que han sido creadas, también en el divino, pues la naturaleza divina *ut haec* se comunica entera a tres personas. La persona no puede ser comprendida *en y por* el orden estructural ontológico y categorial en que se constituye el ente, no siendo ella misma entidad alguna, conminando a una aprehensión sin ontologización o entificación, tarea harto difícil, previene Escoto, respecto a la persona de naturaleza creada, tanto más la determinación de la persona en relación a la esencia infinita.

poder indirecto con que le inviste el contenido ontológico de la persona, la esencia individuada y actualizada que la hace vulnerable hasta la inmolación, en la que radican la creaturalidad o la finitud, la contingencia o la necesidad (sólo la persona divina posee *incommunicabilitas simpliciter, entitas aliqua intrinseca simpliciter propria per quam repugnat posse communicari*; como ya se comentó, a la persona finita la acompaña, por su naturaleza creada, una *communicabilitas extrinseca* obediencial: conserva la sustancia individuada personada en acto *per se* esa comunicabilidad sin aptitud), las diferencias últimas que afectan a la entidad hipostasiada (no a la hipostática), y aun la misma existencia comunicada a lo ontológico por la que se realiza efectivamente. Lo óntico-existencial comunicable a que la persona confiere el ser personal es el único vínculo de ésta, en sí misma independencia absoluta, con el creador.

La *formalitas* o unidad de autoidentidad real estricta, pieza maestra del engranaje formal y de una innovadora edición de la *pluralitas formarum in unitate entis*, genera *ea ipsa* una diferencia real *ad extra* proporcionada a su calidad de *realitas secundum quid*, la *distinctio formalis ex natura rei*, internamente vigente en las variantes más laxas de unidad (*unitas simplicitatis* y *unitas per se* sustancial), diferencia cimera en la continencia unitiva que explica la foliación psíquica: la voluntad o el entendimiento no son sino *formalitates* activas fraccionables en la unidad sustancial psíquica por sus privativas acciones elicitivas (*actiones de genere actionis* libre y natural)³⁹, no por la relatividad a específicas acciones inmanentes de *genere qualitatis* perfectivas para el operante (volición e intelección). La ordenación de una u otra potencia en sus actividades propias a lo ente bajo los valores transcendentales *verum* o *bonum* (unidad, bondad o verdad son razones formales dispares de una misma realidad *simpliciter*, la de lo ente: identidad material con la entidad y entre sí de formalidades diversas *a parte rei* en cuanto tales)⁴⁰, por tanto, a lo ente como objeto o como fin, extiende la continencia precedente para el ente y las pasiones simples al alma y sus potencias, aun depuesta la *voluntas ut natura* como dilección natural de bien y expurgada la voluntad de inercia en su autoposición activa (deflación epifenoménica del fin y neutralidad axiológica de los objetos que el intelecto ofrece a la voluntad, potencia libérrima, incondicionada).

39 DUNS ESCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, Ed. Vivès VII, 608ss.

40 Lo ente es, en su realidad *simpliciter, unum et verum*, aunque *unitas, veritas* o *bonitas* acrediten un valor formal diferente o sean aspectos diversos *formaliter ex natura rei* del ente en su realidad *secundum quid*. Identidad real *simpliciter* del ente y sus pasiones simples con distinción formal o real *secundum quid*.

La *incommunicabilitas* es un momento versal en la arquitectura forme del ente que hace intransmisibles los perfiles individuales. En la órbita de la naturaleza espiritual, el carácter autodeterminativo de la voluntad como potencia *simpliciter* racional por su *modus eliciendi* (simultaneidad de opuestos en el tiempo psicológico de la decisión –*kairós*–, el de la espontánea autoactividad volitiva, según la concepción unívoca⁴¹, no analógica, del tiempo que distinguiría entre *kairós* y *chrónos*, el tiempo del movimiento: apertura de la voluntad a la noción en el momento mismo de la volición efectiva, en razón de la radical contingencia de ésta. En tanto que efecto de la voluntad divina, la realidad es dialéctica, está regida por la alternativa o la antítesis, una completa transformación de la lógica modal con poderoso influjo en los métodos semánticos del *ars de obligationibus* y *secundum imaginationem* empleados en el siglo XIV) y *simpliciter* activa (la causalidad parcial del objeto en la génesis cognitiva, además de interponer la intencionalidad como enlace esencial entre acto de intelección –extremo *a quo*– y *res-obiectum* –término *ad quem*–⁴², sugiere cierta pasividad en el intelecto) marca la cadencia de expresión de la persona, hito independiente más allá de la entidad comunicable, y el cisma de naturaleza y libertad que aflora en tal acontecimiento fuerza una distinción entre amor esencial y nocional en la perijóresis trinitaria.

Los melódicos o declamatorios pasajes contrastantes de la monodia tomista ceden a un *ars subtilior*⁴³, resultado directo de la progresiva complejidad rítmica y de una explosión de sutileza en el esquema armónico del *ars nova*. Variaciones

41 El problema del vacío de conciencia en el cambio atencional por errada aplicación del tiempo cronométrico como discontinuidad instantánea o sucesión de momentos puntuales (en la redirección del entendimiento por la voluntad a la consideración de un objeto diverso se genera un *vacuum* noético) y otras aporías han sido sancionadas por W. Hoeres en *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Padova: Liviana Editrice, 1976, 294ss.

42 Lo intencional es el acto intelectual (“actualis cognitio sit essentialiter relativa ad obiectum cognitum” –DUNS ESCOTO, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 13, n. 4, Ed. Alluntis, 446-), no el objeto de intelección (axioma lateral F: “el objeto es intencional” –POLO, Leonardo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, Pamplona: Eunsa, 1984, 29-33-), como sucede en la gnoseología aristotélica – tomista, que diferencia entre objetualidad y entidad real del objeto (*res* o *ens* en su realidad propia frente al carácter transcendental de *ob-yacere* o ser objeto de intelección, la verdad ontológica como propiedad del ente distinta de su realidad o su mismo ser). La *res qua obiectum* importa la inalienable causalidad del objeto en el acto cognitivo (Escoto), la discriminación tomasiana entre obyacencia (*esse obiectum*) y realidad del objeto *detrae* a éste todo impacto causal en el acto cognitivo (el objeto en cuanto tal no antecede al acto de conocimiento, sino que es simultáneo a él y en él se commensura, pues el objeto en acto y el acto de objetivación cognitiva son un mismo acto).

43 La tendencia de los compositores hacia un estilo *post modum subtiliorem comparantes* con el desarrollo de un *subtiliter magis artem* que advirtiera Philippus de Caserta en el *Tractatus de diversis figuris* [GÜNTHER, Ursula, “Die Anwendung der Diminution in der Handschrift Chantilly 1047”, *Archiv für Musikwissenschaft*, 17, 1960, 1-21; “Die ars subtilior”, *Hamburg Jahrbuch Musikwissenschaft*, 11, 1991, 277-288] se da en la filosofía.

de altura y encadenamiento que violentan el *stimmtausch* presagiando formas posteriores de intercambio imitativo entre líneas vocales, frecuencias híbridadas, modificaciones en la gama tonal con intervalos disjuntos de tensión y relajación. La base horizontal e isorrítmica de un canon ramificado en *triplum*, hendido por voces inferiores que se entrelazan y cuarteán el canto llano con valores del mismo orden de duración que la *vox organalis* bajo modos rítmicos septados y apoyo regular en la síncope y el *hoquetus*. La interacción de dos elementos se convierte en un principio cardinal en la composición de los nuevos motetes... *Ite missa est*.