

## EL INDIVIDUO EN DUNS SCOTO <sup>1</sup>

### I. INTRODUCCIÓN

El caos social y quiebra del Estado, producido primero por la caída del imperio romano y más tarde por la dispersión y desaparición del imperio y del orden carolingio, va a dar lugar a que el hombre sencillo, ante la amenaza de perder su vida por la absoluta inseguridad reinante, establezca una relación personal de vasallaje con un señor cercano: el vasallo entrega su tierra (feudo) y parte de su trabajo al señor y éste se compromete a defenderlo con su familia y proporcionarle la seguridad para vivir y trabajar. El vasallaje es una relación personal vasallo-señor, de mutua dependencia y de subordinación del vasallo con respecto al señor <sup>2</sup>.

El señor construye su residencia, que termina siendo un castillo, en algún promontorio de sus territorios, y en su entorno viven los vasallos —libres y siervos— al amparo de los señores. Las ciudades se habían reducido al mínimo y la vida rural abarcaba todas las facetas del existir. La sociedad feudal se organizaba en un sencillo entramado basado en tres órdenes o grupos sociales, que lo sostenían: el orden sacerdotal, que tiene como finalidad el servicio espiritual de las gentes; el caballero o señor feudal, que se encarga de la defensa material; el monje, que dedica su vida a la oración para obtener la ayuda divina. Como sociedad estática, la vida del hombre medieval se hacía en el pequeño espacio vital en que había nacido y se llenaba con la única tarea para la cual su estado social estaba preparado: trabajo agrícola, si era siervo de la gleba u hombre libre del campo; lucha y guerra, si era caballero; oración, si era sacerdote o monje.

1 Este trabajo ha sido posible gracias a una invitación del Prof. Heinrich Beck, que facilitó mi permanencia en la Universidad de Bamberg, Alemania, durante los meses de mayo y junio de 1994. En su biblioteca recogí gran parte del material bibliográfico que utilizó.

2 Muchas de las ideas expresadas en esta Introducción están tomadas de Jean Touchard, *Historia de las Ideas Políticas*, Edit. Tecnos, Madrid 1977; *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, edited by J. H. Burns, Cambridge Univ. Press, 1988. De no decir expresamente lo contrario, todas las traducciones en este trabajo son del autor.

En esta sociedad campesina se produce lo que se consume. El comercio apenas adquiere desarrollo y las ciudades del imperio romano se quedan reducidas a pequeños grupos de habitantes, entre los que destaca el obispo o jefe espiritual de un extenso territorio. El individuo humano se borra en las cerradas estructuras sociales de la Iglesia o del feudalismo.

En torno al año 1100 se va a producir un cambio sociopolítico importante. Se ha disuelto definitivamente el imperio carolingio y con él el vínculo unitario del idioma latino y han comenzado a formarse las nuevas naciones y los nuevos idiomas<sup>3</sup>. El comerciante, mercator, despreciado socialmente en el alto medioevo, comienza a verse primero deambulando de una aldea a otra para más tarde instalarse en un lugar fijo, generalmente en torno a un castillo y al lado de un río, constituyendo primero un mercado y luego un burgo o embrión de una futura ciudad. En el burgo o ciudad vive el comerciante o burgués, el cual va a formar un nuevo estrato social, distinto de los establecidos en la sociedad feudal. El comerciante aparece como el nuevo hombre libre, independiente por su trabajo de compra-venta, tanto de la institución eclesiástica como del orden feudal. La conciencia de que el individuo, por su esfuerzo y por su dinero, puede sostenerse sin pertenecer a ninguna de las dos instituciones establecidas —Iglesia, feudalismo—, toma cuerpo y se desarrolla. En torno al comerciante se aglomeran distintos grupos de personas que vienen a satisfacer las nuevas necesidades de esta clase social: los albañiles, los carpinteros, los taberneros, los tejedores. Surgen las corporaciones o gremios de los distintos oficios, en los que cada persona se va integrando libremente. Con los burgos o pequeñas ciudades en las que el comercio es la profesión más importante nace la burguesía, que va a significar en este momento la liberación del esquema sociopolítico feudal, que atenazaba a toda la sociedad y va a ser el motor de la historia desde estos lejanos tiempos del siglo XII. El afán o deseo de riqueza va a ser la virtud subjetiva de este nuevo estado social, la cual hará posible el nacimiento de una conciencia individual de supervivencia y superación fuera de las cerradas instituciones que controlaban la vida humana de esa época: la Iglesia y el feudalismo. Con el comercio se produce una movilidad física y social desconocida hasta ese momento, y vemos cómo gentes del campo, pequeños propietarios —libres al principio y siervos más tarde— se trasladan a los burgos para iniciar una nueva profesión y, con ella, una nueva vida más libre que la anterior. Es cierto que en los burgos nacen nuevas instituciones sociopolíticas, como las corporaciones o gremios, pero en ellas se da una nueva relación de igualdad y libertad en sus miembros totalmente distinta a la existente en el estado de vasallaje anterior. La universidad es probablemente la institución más

3 En torno a 1100 y a lo largo del siglo XII aparecen *Chansons de geste*, tales como *La Chanson de Roland*, *La Chanson de Guillaume*, *Pèlerinage de Charlemagne*, el *Cantar del Mio Cid*, las leyendas irlandesas de Tristán e Isolda de Tomás de Inglaterra y las leyendas bretonas del rey Arturo y los caballeros de la Mesa Redonda, que significan el comienzo histórico-mítico de nuevas naciones y de nuevos idiomas.

importante, que nace al calor de los burgos y como resultado de esa nueva movilidad, que facilitaba el que los estudiantes se trasladaran de un lugar a otro en busca de maestros famosos. Como un gremio más, los maestros y estudiantes se unen para defender su derecho a aprehender la verdad dentro de un proceso formal de aprendizaje, «*universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium*», se decía en París. Los maestros eran los patrones, los bachilleres los compañeros y los estudiantes eran los aprendices de los nuevos oficios, que estaban representados en las cuatro Facultades de Artes, Teología, Derecho y Medicina. La universidad pasa a formar parte importante de algunas ciudades selectas. Oxford, Cambridge, Nápoles, Bolonia, Montpellier, Salamanca, Palencia y, sobre todas ellas, París. A finales del siglo XIII, Tomás de Irlanda describe París, comparándola con Atenas, como dividida en tres partes: la de los comerciantes, artesanos y del pueblo llamada la gran villa (magna villa); la de los nobles, en donde se encuentra la corte real; la catedral, llamada ciudad, y la de los estudiantes y colegios, llamada universidad<sup>4</sup>.

La afirmación de Burckhardt de que «el hombre era consciente de sí mismo sólo en cuanto miembro de una raza, de un pueblo, de un partido, de una familia o corporación, es decir sólo a través de una categoría general», fue verdadera hasta el siglo XII<sup>5</sup>. Pero a partir de entonces la conciencia del individuo, como capaz por sí mismo de sobrevivir y de cambiar las condiciones de vida en las que se encontraba, nace apenas como una semilla y va a crecer paulatinamente sin descanso hasta nuestros días<sup>6</sup>.

La conciencia del yo, como individuo, va unida a un sentimiento de autoaprecio y de libertad personal que se manifiesta, a partir del siglo XII, en enfrentamientos con la institución de la Iglesia, que había llegado a ser el soporte fundamental del feudalismo. La lucha por las investiduras, la aparición frecuente de herejías y movimientos liberadores —cátaros, albigenses, joaquinistas, hermanos del espíritu libre, hermanos espirituales...— son pruebas de que la sociedad cerrada feudal, mediatizada totalmente por la Iglesia, había comenzado a resquebrajarse.

En este contexto sociopolítico de la primera mitad del siglo XII surge, para enfrentarse a la opinión común que sostenía la existencia y el valor supremo de lo universal, el pensamiento, que comienza a elaborar una nueva ontología y axiología de la individualidad. Es un pensamiento germinal y generalmente

4 *De tribus sensibus S. Scripturae*, Ms. Paris Nat. 15966, citado por M. C. Chenu en *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-París 1954, p. 22, nota 2.

5 Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy: an Essay*, transl. by S. Moddlemore, Phaidon Press, 1955, p. 81.

6 C. Morris ubica el descubrimiento del individuo en la Europa del siglo XII. Piensa que el Cristianismo con la doctrina de la salvación individual fue el fermento del que pudo surgir la conciencia de individuo (*The discovery of the Individual 1050-1200*, University of Toronto Press, 1972); W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore 1966, busca las raíces sociopolíticas medievales del individuo. Nosotros estudiamos sólo el desarrollo ontológico del individuo en el pensamiento medieval.

perdido en las largas disquisiciones lógicas sobre la existencia y realidad de los universales. Pasará más de un siglo para que encontremos las cuestiones que los franciscanos van a dedicar al individuo, y siglo y medio para que Juan Duns Scoto redacte sus largas elucubraciones sobre el principio de individuación<sup>7</sup>. Con este lento proceso de nacimiento y crecimiento del individuo asistimos al surgimiento de una nueva época, *die neue Zeit*, de una nueva cosmovisión en la que el individuo humano va a ser su centro y su fundamento: la Modernidad. Citemos a tres pensadores importantes que, en torno a 1100, comienzan a pensar una ontología en la que el individuo poseerá subsistencia propia, desconocida hasta ese momento: Juan de Roscelino, Pedro Abelardo y Gilberto Porretano.

Juan Roscelino (1050-1120), de quien apenas conservamos una carta a su discípulo Abelardo, parece ser el primero que sostuvo en Lógica la opinión de las voces<sup>8</sup>. Esta opinión de las voces va a ser explicada por Juan de Salisbury, cuando escribe que «hubo quienes defendían que los géneros y las especies eran sólo voces»<sup>9</sup>.

Defiende que «nada existe a no ser sólo los individuos», y que los universales, géneros y especies, son sólo voces o palabras, o, como afirma Anselmo, simplemente emisión de voz, *flatus vocis*<sup>10</sup>. No nos resulta fácil conocer la doctrina de Roscelino. Sólo la conocemos a través de otros autores: Otto de Freising, Juan de Salisbury, Abelardo o Anselmo, con quienes frecuentemente sostuvo disputas agrias. Todos los testimonios apuntan a que Roscelino sostuvo que los universales eran sólo voces o palabras y, por tanto, que sólo existían los individuos. En un contexto cultural, en el que la opinión corriente era el realismo exagerado y según esta opinión los individuos se distinguían sólo por sus accidentes, Roscelino fue la voz discrepante, cuya doctrina fue atacada y probablemente mal interpretada por la mayoría.

A esta afirmación de que sólo existen los individuos y los universales son sólo voces, Abelardo añade que Roscelino defendió la «loca opinión de que ninguna cosa constaba de partes, y así atribuía tanto las especies como las partes a sólo palabras»<sup>11</sup>.

7 Pedro de Juan Olivo dedica 21 páginas apretadas a tratar el origen del principio de individuación, 'Unde essentia specifica individuetur', en *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, pero Juan Duns Scoto redacta sobre el mismo tema, «De principio individuationis», 71 páginas en la *Lectura* y 124 en la *Ordinatio* u *Opus Oxoniense*, Edición Vaticana.

8 Otton de Freising, *Gesta Friderici imperatoris*, I, 47 (PL 193): «Qui primus in nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit».

9 Juan de Salisbury, *Policraticus*, VII, 12 (PL 199, 665A): fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum iam explosa sententia est, et facile cum autore suo evanuit.

10 Abelardo, *Ouvrages inédites d'Abelard*, ed. Cousin, Paris 1836, p. 524: nam cum habeat eorum sententia nihil esse praeter individua.

11 *Ouvrages inédites d'Abelard*, p. 475: «fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat.

La aplicación teológica de esta doctrina conducía a «una perversión imprudente de la página divina, pues en el lugar en que se dice que el Señor comió una parte de pez asado, ha de entenderse que comió parte de esta voz que es pez asado y no parte de la cosa»<sup>12</sup>.

A tanta distancia, y con tan pocas referencias bibliográficas, nos resulta difícil ver la posible relación entre la doctrina de los universales y de las partes. Pero nos parece descubrir que en ambos casos se afirma la sola existencia de los individuos. Por encima de los individuos, abarcándolos, están los géneros y las especies que no existen sino sólo como voces o palabras orales; por debajo están las partes, las cuales, en cuanto partes, no existen sino en el todo: la cola, en cuanto parte, no existe sino como cola de este pez. La parte, desligada del todo, deja de ser parte para convertirse en un todo individual: la parte de este pez, vgr., la cola de este pez, cortada y separada, deja de ser una parte de este pez, deja de ser «la cola de este pez» para convertirse en un individuo subsistente, en «esta cola de pez». Hablar de partes de un todo como subsistentes o como existentes por sí mismas es contradictorio o sin sentido, porque si son subsistentes en ese caso ya no son partes de un todo individual, sino que son individuos enteros subsistentes. Lo que existe en ese caso, como parte, es sólo la expresión «parte o partes de...», es decir una o varias voces o palabras.

Aplicada esta teoría a la multiplicación de los peces, no debe decirse que «el Señor comió parte de un pez asado», pues como parte no existe subsistentemente y es sólo un conjunto de voces, vrg., «parte de un pez asado», sino debe decirse que «el Señor comió esta cola o esta cabeza de un pez asado», las cuales no son ya partes de pez, sino individuos enteros subsistentes, a saber: «esta cabeza o esta cola de pez asado». La deducción, por tanto, que hace Abelardo de que, de acuerdo a la doctrina de Roscelino, el Señor comió sólo palabras es, con toda seguridad, una aplicación y una lectura tendenciosa de los textos de su maestro Roscelino.

También Pedro Abelardo (1079-1142) se enfrentó al realismo exagerado, es decir a la opinión que defendía que los universales eran cosas. De manera semejante a Roscelino, Abelardo afirmará que los universales son voces o palabras. «Las cosas subsisten en sí de manera distinta y no se encuentran en ninguna cosa», lo que significa que existen sólo las cosas singulares distintas todas unas de otras y estas cosas no coinciden en ninguna cosa común<sup>13</sup>. ¿Qué justifica entonces el uso de los nombres universales? Abelardo va a responder que

12 Abelardo, *Epistola 14 ad Episcopum Parisi*, PL 178, 358B: «Hic sicut pseudodialecticus, ita et pseudochristianus, cum in dialectica sua nullam rem, sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur dominus partem piscis assi comedissee, partem huius vocis quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur.

13 Abelardo, *Logica Ingredientibus*, en *Peter Abelards Philosophische Schriften*, edit. B. Geyer, Münster 1919, p. 18, 10-11: «... cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, convenirent».

los hombres tomados uno a uno son distintos unos de otros, ya que difieren por sus esencias y por formas propias o accidentes. Sin embargo, convienen en que son hombres, es decir en el ser-hombre, que no es el hombre ni otra cosa cualquiera. Los géneros y las especies del árbol de Porfirio responden a una escalera ontológica dentro de los seres subsistentes o individuales. Es decir, cuando de un individuo, Sócrates, decimos que es sustancia, viviente, animal y hombre, estamos afirmando que en Sócrates se da una especie de escala ontológica cuyo primer peldaño es el de ser-sustancia; y este ser-sustancia es anterior ontológicamente a los demás peldaños, o sea a ser-viviente, a ser-animal, a ser-hombre. El ser-sustancia, como ser cualquier otro género, no es ser una cosa, pero entraña una manera de ser con consistencia propia, tal como la describimos. De igual manera el ser-hombre dicho de Sócrates no es ser una cosa pero, sin embargo, entraña una manera de ser propio, al que llama también *estado de hombre*, lo que supone ser-racional, tal como comúnmente lo entendemos.

Este encuentro de cosas distintas no se realiza en la nada, sino que se encuentran y convienen en el estado de hombre, en ser hombres. Esto quiere decir sólo que son hombres y que en eso no difieren. El ser-hombre no es una cosa, pero es la razón común por la que atribuimos un nombre a muchos y a cada uno de ellos, debido a que en ser-hombre se encuentran y convienen todos.

Si los géneros son voces que expresan no una cosa, sino un fondo común ontológico, un estado de ser, en el que convienen y se encuentran los distintos individuos de ese género, ¿qué hace que un individuo sea individuo de una especie dada? Comencemos por decir que para Abelardo hay un atributo que se dice de toda cosa existente, a saber que es «una». Y «ser uno» significa que es distinta de todas las demás cosas existentes, es decir que cuando decimos de esto existente que es uno descartamos de una vez que sea cualquier otra cosa existente<sup>14</sup>. Pero «ser uno» no es algo particular de Sócrates, o de esta cosa existente, pues esta característica de ser uno y distinto de las demás cosas existentes es común a toda cosa existente. Abelardo llega más lejos en su empeño de buscar la razón o causa de la individualidad en su *Logica Ingredientibus*. En confrontación con una opinión expuesta por Boecio de que los accidentes constituyen los individuos, de manera semejante a cómo las diferencias constituyen las especies, Abelardo afirma que «los individuos consisten sólo en su distinción personal de manera que toda cosa una es distinta de todas las demás, y que incluso si se descartan todos los accidentes, esa cosa continuaría subsistiendo en sí misma y no se trasformaría en otra, y que Sócrates no dejaría de ser *este hombre* incluso después de privarlo de todos sus accidentes, de manera que deje de ser *este calvo* o *este chato* o *sin nariz*». Está claro en este texto que Sócrates no se constituye individuo por sus accidentes, sino que su indivi-

14 Abelardo, *Logica Ingredientibus*, p. 124, 21-27.

dualidad se origina en su propia sustancia que, al ser una, es en sí misma distinta de todas las otras sustancias de las demás cosas. Pareciera que el ser individuo no se debe a forma alguna añadida a la especie, sino a la negatividad ontológica de toda sustancia que, al ser una, entraña ser distinta de todas las demás sustancias existentes. Dice también en otro texto que la distinción personal no se constituye por las formas (accidentales) sino por la misma diversidad del ser<sup>15</sup>. Sócrates es individuo por el propio ser de su sustancia que, al ser una, es distinta de todas las demás sustancias, pero a la vez se encuentra y conviene con Platón en «el ser-hombre» y en «el ser-animal».

En la *Dialectica* Abelardo va a tener dificultad en explicar cómo distinguir el individuo de la especie. De hecho va a afirmar que mientras el género no constituye toda la sustancia de la especie, pues ésta precisa de la diferencia, la especie constituye la sustancia total del individuo<sup>16</sup>. El individuo no añade sustancialmente nada a la sustancia, sin embargo, expresa que en los individuos se da una mutabilidad y un cambio que no se encuentra en las especies. Mutabilidad y cambio que obviamente se refiere a los accidentes que parecen distinguirlos. En la *Dialectica* Abelardo pareciera, entrando en contradicción con lo dicho en la *Logica*, que la individualidad no se origina en la sustancia misma, la cual no añade nada nuevo con respecto a la especie, sino que la individualidad nace de lo cambiante que acompaña a la sustancia, es decir de los accidentes.

Gilberto Porretano (1076-1154) también elabora su propia doctrina de la individualidad. «Todo lo que existe es singular, pero no todo lo que existe es individual», afirma, distinguiendo entre singular e individual<sup>17</sup>. Todo lo que existe es singular, pero distingue entre: *a)* singulares que son semejantes entre ellos debido a su propiedad entera; *b)* singulares que son distintos de todos los demás debido a una parte de su propiedad. Los primeros son aquellos que en razón de su semejanza o conformidad constituyen un conjunto divisible o *dividuo*, tal como sucede con el conjunto de los que, por su semejanza, constituyen una especie y son dichos *cuales*. Los segundos singulares son aquellos que en razón de su desemejanza o diferencia se dicen individuos, como sucede con «esta piedra», o «este caballo», o Sócrates.

Los universales no existen, son palabras, pero éstas se enraízan en los singulares dividuos. Los individuos, por su parte, son distintos de todos los demás por una diferencia procedente de la totalidad de las formas o *quo est* que lo integran. En efecto, el individuo está constituido por una colección de *quo est* que lo hace consistente. El individuo es semejante a otros individuos en los *quo est*, tomados uno a uno; pero es diferente y disconforme con los demás en la

15 Abelardo, *Logic. Ingrid.*, p. 13, 20-27.

16 Abelardo, *Dialectica*, en *Peter Abelards philosophische Schriften*, pp. 546-547.

17 Gilberto Porretano, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. de N. H. Häaring, Toronto 1966, pp. 270, 73: «quicquid enim est, singulare est, sed non quicquid est, individuum est.

totalidad de los *quo est*. Platón está constituido por la *platonidad*, la cual, a su vez, está constituida por todos los *quo est* que, en acto y por naturaleza, fueron y son y serán *quo est* de Platón. El individuo es un *quod est* subsistente que subsiste por la suma de una multiplicidad de *quo est* concretos, como el género, la especie y los accidentes<sup>18</sup>. Para evitar la posible duda afirma que los accidentes no fundamentan la disconformidad de los individuos, sino que la prueban. El individuo es por sí mismo un algo o una cosa subsistente, *per se aliquid est*<sup>19</sup>. Por eso puede inferirse que esta colección de *quo est* que constituye el individuo se integra en una subsistencia unificadora, tal como lo sugiere el segundo prólogo del Comentario al *De Trinitate* de Boecio<sup>20</sup>. Esta subsistencia unificadora de todas las subsistencias o *quo est* es afirmada también en *Hebdomades*, cuando dice que «cada subsistente es y es una cosa por muchas subsistencias, pero no podría darse en un solo ser tal pluralidad si un principio único nos las hubiera reunido en él mismo»<sup>21</sup>. Y ese principio único es «la voluntad del Bien, de la que emana en cada una de las subsistencias todo lo que su ser es, es decir no solamente lo que es y es algo, y también aquello por lo que él es o es algo, sino también el ser y ser algo»<sup>22</sup>. Es decir, el individuo, como subsistencia unificadora de las demás subsistencias, es en su instancia más radical una emanación del Bien, una emanación del ser divino. Aunque Gilberto Porretano y Abelardo defienden que el individuo tiene su causa en la realidad consistente o sustancia misma de los individuos, existen entre ellos diferencias importantes. Señalemos como la más destacada la comprensión distinta que tienen ambos del nombre universal. Para Abelardo, en *Logica Ingredientibus*, siguiendo a Porfirio sostiene que el nombre universal es el que se predica de muchos y por tanto posee un contenido efectivamente múltiple, *multa actualiter continet*. Por eso no puede haber una especie «Fénix», ni una especie «sol». Gilberto Porretano, siguiendo a Boecio, va a defender que *hombre* y *sol* son nombres apelativos para los gramáticos o nombres dividuos para los dialécticos, es decir son nombres que significan subsistencias o *quo est* y no dicen referencia a *quod est* o individuos. Ahora bien, *hombre* es un nombre dividuo por naturaleza y en acto, *tam natura quam actu*, mientras que *sol* lo es por naturaleza pero no en acto. Es decir, *hombre* y *sol* son nombres que significan subsistencias o *quo est*; por eso *hombre* significa algunas subsistencias que se asemejan por naturaleza y actualmente en distintos individuos, mientras que *sol* expresa subsistencias que por naturaleza se encuentran en un solo individuo, y, por tanto, no se asemejan en acto con ningunas otras. De aquí

18 Gilberto Porretano, *op. cit.*, p. 144, 39-41: «Omne subsistens multorum quibus est, i. e., generis et differentiae et accidentis, concrezione subsistit».

19 Gilberto Porretano, *op. cit.*, p. 145, 95-98.

20 Jean Jolivet, 'Trois variations sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée', en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 1, 1992, pp. 143-44.

21 Gilberto Porretano, *op. cit.*, pp. 219-220.

22 *Op. cit.*, p. 199, 19.

puede inferirse que Abelardo no parece ser realista al exigir la existencia de muchos individuos contenidos en un nombre universal, es decir tiene en cuenta sólo la referencia del nombre. Gilberto parece, por el contrario, ser realista, al aceptar como universales nombres que significan subsistencias, prescindiendo si contienen o no muchos individuos; atiende sólo a la significación del nombre sin importarle su referencia.

Dejamos estos autores de principios del siglo XII, cuando el individuo está dando sus primeros pasos balbuceantes. Pasamos a finales del siglo XIII y nos encontramos con Duns Scoto, doctor sutil y heredero de una tradición agustiniana franciscana, en la que el individuo ha crecido. Vamos a seguir el pensamiento de Duns Scoto en su proceso por elaborar posiblemente la teoría más fascinante y sutil de toda la historia de Occidente en torno a la realidad ontológica del individuo.

## II. EL INDIVIDUO EN DUNS SCOTO

Duns Scoto va a plantearse el origen ontológico de la individualidad, el porqué ontológico de que una sustancia primera material sea individual. Va a llamar a este origen ontológico principio o causa de individuación<sup>23</sup>. Es decir, va a plantearse en el plano ontológico qué entidad o realidad es lo que hace que una sustancia material sea individual.

¿Qué entiende Duns Scoto por individuo? En la *Ordinatio* (II, 3, I, 2, p. 241, n. 42), cuando se plantea si la sustancia material es singular por algo positivo intrínseco, al explicar la cuestión, dice que no entiende lo singular como una segunda intención, o como una operación del entendimiento, ni como la unidad predicamental que es principio del número y que pertenece formalmente al género de la cantidad; lo que entiende por singular es la indivisibilidad de la sustancia material o la repugnancia a dividirse en muchos, de los cuales cada uno es el mismo, de igual manera que la parte subjetiva es su todo<sup>24</sup>. Ser individuo, por tanto, significa en primer lugar estar en posesión de

23 La distinción que hace Jorge J. É. Gracia (Suárez on Individuation: *Metaphysical Disputation*, V: *Individual Unity and Its Principle*, Milwaukee Marquette University Press, 1982, p. 76), tratando de interpretar a Suárez, entre causa y principio (éste más extenso que aquélla) no se da ciertamente en Duns Scoto, quien llama a la *heceidad* principio de individuación y también causa de individuación. Véase, entre otros muchos textos: *Ordin.* II, 3, I, 2, pp. 416-17, n. 57; *Lect.* II, 3, I, 5, p. 272, nn. 133 y 134. En *Reportata Parisiensis* II, d. 12, q. 5, p. 28, dice expresamente: «Si ponit quod est aliquo modo causa individuationis, probatum est quod non potest esse causa formalis, nec finale, nec materialis, certum autem est quod erit aliqua causa activa...». Rogerio Marston afirma, en una sutil distinción, que la materia es «causa de la multiplicación de individuos en una misma especie», pero no principio de individuación (*De Anima*, q. 2, p. 233).

24 Non enim, cum quaeritur an substantia materialis sit singularis et una et individua intelligitur de singularitate prout est secunda intentio (sic enim dicitur esse singularis per operationem

la unidad trascendental, la cual encierra una repugnancia formal a dividirse en partes subjetivas o en muchos sujetos con la misma naturaleza (*individuum materiale non potest dividi in plura eiusdem naturae*). Pedro o Juan, por ejemplo, son individuos porque encierran la imposibilidad de dividirse en otros seres humanos con la misma esencia individual de Pedro o Juan; esta olla o esta silla son únicas o individuales porque encierran la imposibilidad de dividirse en otras ollas o en otras sillas idénticas<sup>25</sup>.

La especie, formada por el género y la diferencia específica, era también indivisible o átoma, pero no absolutamente indivisible. En efecto, la especie hombre, por ejemplo, no puede dividirse en diversas especies humanas, en cuanto que a la esencia de hombre no puede añadirse ningún elemento esencial distinto de su animalidad y de su racionalidad. Pero la especie humana, como cualquier otra, puede dividirse en numerosos individuos, los cuales son lo mismo en su esencia específica, es decir en el hecho específico de ser hombres. El individuo por otro lado no admite división posible en otros individuos con la misma identidad singular: el individuo es único e irrepetible, en cuanto tal individuo.

El ser uno o único, indivisible e irrepetible significa también que el individuo, en cuanto éste, es distinto de todos los demás individuos. Duns Scoto va a decir que los individuos son diferentes por sus diferencias individuales y éstas son *primo diversae*, es decir son formalmente diversas y no tienen nada formal en común, lo que significa que los individuos, en cuanto tales, no tienen nada en común entre sí<sup>26</sup>. La diversidad, la diferencia radical, la otredad formal está, por tanto, incluida en el concepto y en la realidad del individuo. Ser individuo implica ser, en cuanto individuo, radicalmente distinto, diferente y formalmente otro con respecto a los demás individuos de la misma especie, aunque simultáneamente implique ser idénticos, en cuanto pertenecientes a la misma especie. La diferencia existente entre Juan y Pedro no van a ser simples diferencias accidentales de color, de tamaño o de educación; Juan es, en cuanto éste, radical y formalmente otro de Pedro, aun cuando específicamente sean igualmente seres humanos.

El principio de esta repugnancia a dividirse y de esta radical y formal alteridad que existe en el individuo es lo que Duns Scoto intenta descubrir en el

intellectus), similiter non quaeritur de unitate quae est principium numeri (nam res illa unitate dicitur esse una, ut per unitatem formaliter de genere quantitatis), ... an substantia materialis habeat indivisibilitatem ita quod repugnat sibi dividi in plura quorum quodlibet est ipsum sicut pars subjectiva est suum totum.

25 C. Clatterbaugh Kenneth, 'Individuation in the Ontology of Duns Scotus', en *Franciscan Studies*, 32, 1972, p. 65, cuando dice que «Scholastic Philosophers generally view the problem of individuation as the problem of how to account for the numerical difference of any two members of the same species, that is, to explain what divides the special species into individual members», y lo aplica a Duns Scoto, está olvidando la característica de indiviso.

26 *Lectura* II, 3, I, 5-6, p. 283, n. 172: «... differentiae individuales sunt primo diversae non habendo aliquid in "quid" dictum de eis (nec ens nec aliud)...».

largo capítulo dedicado al «Principio de Individuación», tanto en la *Ordinatio* como en la *Lectura*, textos que nos van a servir de guías para develar y organizar su pensamiento, aunque sin despreciar *Reportata Parisiensia* ni *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis* <sup>27</sup>.

## II.1. La naturaleza común y el singular

### II.1.1. ¿Es la naturaleza común por sí misma singular? <sup>28</sup>

En esta primera cuestión va a enfrentar Duns Scoto la tesis según la cual la sustancia material, por sí misma o por su propia naturaleza, es una numéricamente, es decir indivisible en muchos <sup>29</sup>.

Al exponer esta opinión va a afirmar que, según algunos, no existe una causa media entre la naturaleza de la cosa y su singularidad, sino que aquellas (realidades) que son causa de que la cosa exista en su naturaleza son también causa de que la cosa exista en su singularidad (las causas concurrentes de la cosa: el agente, la materia y la forma, y el fin) <sup>30</sup>. En la *Ordinatio* afirma que así como la naturaleza por sí misma es formalmente naturaleza, de igual manera es por sí misma singular; por tanto, no es preciso buscar otra causa de su singularidad distinta de la causa de la naturaleza <sup>31</sup>.

Aducen, como razón de esta opinión, el que la cosa por sí misma posee el verdadero ser extramentalmente y este verdadero ser singular le conviene *simpliciter*. El ser mental de la cosa, que es universal, lo tiene por algo distinto a la cosa misma, a saber por el entendimiento y le conviene *secundum quid*. De aquí que haya que buscar la causa por la que la naturaleza es universal (a saber el entendimiento) y no la causa por la que la naturaleza es singular,

27 No queremos entrar en la discusión suscitada en los últimos tiempos en torno a la autenticidad de la *Ordinatio*. Continuamos aceptando como auténticas ambas obras, y las utilizamos indistintamente con la finalidad de mejor comprender y esclarecer el pensamiento de Duns Scoto.

28 Los autores que Duns Scoto tiene en su mira son probablemente algunos franciscanos anteriores como Rogerio Marston y Ricardo de Mediavilla. Evitamos llamar nominalismo a la opinión de que la sustancia es por sí misma o por su naturaleza singular, como hacen otros autores, con el fin de reservar ese término para el movimiento filosófico que se produjo en el siglo XIV y cuyo representante máximo fue Guillermo de Ockham.

29 *Lectura* II, 3, I, 1, p. 229, n. 1: «an substantia materialis de se, ex natura sua, sit una numero, indivisibilis in plures».

30 *Lectura* II, 3, I, 1, p. 230, n. 5: «dicunt quidam quod inter naturam rei et suam singularitatem non est aliqua causa media; non est causa ulterior quaerenda, mediam inter naturam et singularitatem, sed illa quae sunt causa rei inesse in natura sua, sunt etiam causa rei in sua singularitate (quae sunt causae rei concurrentes: agens, materia et forma, et finis)».

31 *Ordinatio* II, 3, I, 1, p. 393, n. 5: «sicut natura ex se formaliter est natura, ita est ex se singularis, ita quod non oportet quaerere aliam causam singularitatis a causa naturae...».

pues las mismas causas que producen la unidad de la cosa producen también su singularidad<sup>32</sup>.

Esta opinión sostiene que las sustancias materiales son, por sí mismas o por su propia naturaleza, individuales, es decir las sustancias materiales, por el hecho de ser sustancias o naturalezas, son singulares y, por tanto, no es preciso buscar principio de individuación alguno distinto de la sustancia o naturaleza misma.

Dos son los argumentos que Duns Scoto esgrime en contra de esta opinión. El primero se basa en el absurdo que se seguiría de aceptar esta tesis: en efecto, si el objeto de conocimiento, que es anterior a su concepto, es singular, en ese caso, al conocer ese objeto singular, lo haríamos bajo una razón opuesta a la razón misma del objeto, lo cual haría que el conocimiento no fuese objetivo ni verdadero<sup>33</sup>.

El segundo argumento va directamente en contra de esta tesis de que la sustancia o naturaleza es por sí misma singular. Podríamos reducirlo de la siguiente manera: Si la sustancia o naturaleza no es por sí misma una numéricamente o singular, esta tesis es falsa; es así que la sustancia o naturaleza no es por sí misma una numéricamente o singular, luego esta tesis es falsa.

Textualmente el segundo argumento es como sigue:

1. No tendrá unidad numeral o no será esto, aquello cuya unidad propia sea menor que la unidad numeral.
2. Ahora bien, la unidad de la naturaleza de la piedra por sí misma es menor que la unidad numeral.
3. Luego la unidad de la naturaleza de la piedra, que por sí misma posee, no es una unidad numeral<sup>34</sup>.

La mayor 1 es verdadera, pues la unidad que es menor que la numeral no es una unidad numeral<sup>35</sup>.

32 *Ordinatio* II, 3, I, 1, p. 393, n. 6: «quod probatur per simile, quia natura ex se habet verum esse extra animam, non autem habet esse in anima nisi ab alio, id est ab ipsamet anima (et ratio est, quia esse verum convenit ei simpliciter, esse autem in anima, est esse eius secundum quid), ita universalitas non convenit rei nisi secundum esse secundum quid, scilicet in anima; singularitas autem convenit rei secundum verum esse, et ita ex se et simpliciter. Est igitur quaerenda causa quare natura est universalis (et dandus est "intellectus" pro causa), non autem est quaerenda aliqua causa quare natura est singularis».

33 *Lectura* II, 3, I, 1, p. 231, n. 8: «objectum intellectus naturaliter est prius actu quo intelligitur... lapis ergo secundum quod primo objicitur intellectui, est prior sua intellectione, sed in illo priore, secundum hanc opinionem, lapis de se est singularis; ergo intellectio lapidis sub ratione universalis est intellectio eius sub opposita ratione obiectivae propriae et rationi objecti...».

34 *Lectura* II, 3, I, 1, p. 231, n. 9: «cuius unitas propria est minor unitate numerali, illa non est unitas numeralis; sed unitas naturae lapidis de se est minor unitate numerali, ergo unitas naturae lapidis, quam habet de se, non est unitas numeralis».

35 *Op. cit.*, p. 232, n. 10: «illa unitas quae minor est unitate numerali, non est unitas numeralis».

La menor 2 es igualmente verdadera porque «la unidad de la naturaleza en esta piedra es menor que la unidad numeral de esta piedra», porque:

- 2.1. si esta unidad propia de la naturaleza no fuese menor que la unidad numeral, no hubiese «ninguna unidad real» menor que la unidad numeral;
- 2.2. esta consecuencia es falsa, luego también el antecedente;
- 2.3. la consecuencia es falsa, porque cualquier otra unidad atribuida a la naturaleza sería una unidad menor que la unidad real (sería una unidad lógica);
- 2.4. por tanto, si la unidad de la naturaleza no es una unidad menor que la unidad numeral, entonces ninguna unidad real es menor que la unidad numeral;
- 2.5. esta conclusión es falsa y esta falsedad se prueba de muchas maneras <sup>36</sup>.

En este argumento se consideran como posibles las siguientes clases de unidades:

1. Unidad real.
  - 1.1. numeral o individual;
  - 1.2. menor que la numeral.
2. Unidad menor que la real (lógica).

Tenemos, por tanto:

A) Si no hay alguna unidad real menor que la unidad real numeral, entonces toda unidad real es numeral.

B) Es así que no hay ninguna unidad real menor que la numeral: ni la unidad de la naturaleza, ni ninguna otra es una unidad real menor que la numeral.

C) Luego toda unidad real es numeral.

Por el contrario si la menor (B) es falsa y, por tanto, hay alguna unidad real menor que la numeral, como sucede en la naturaleza, entonces es falsa la conclusión C), es decir «es falso que toda unidad real es numeral» y será verdadero «alguna unidad real es menor que la numeral».

La demostración de que existen unidades reales menores que la numeral o individual va a desarrollarla por un largo camino de siete vías, que vamos a analizar una por una, dado que a lo largo de estos senderos irán apareciendo

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 232, n. 11: «Sed minor etiam vera est quod "unitas naturae" in hoc lapide est minor unitate numerali huius lapidis, quia si ista unitas quae est naturae, non esset minor unitate numerali, nulla esset "unitas realis" minor unitate numerali; consequens falsum est, ergo et antecedens. Probatio consequentiae, quia quaecumque alia unitas ab unitate naturae est minor unitas unitate reali...; si ergo unitas naturae non sit minor unitas quam unitas numeralis, sequitur quod nulla unitas realis sit minor unitate numerali; sed consequens est falsum, cuius falsitas multipliciter ostenditur».

esas realidades extrañas y comunes que, sin ser singulares, poseen una unidad real menor que la del individuo. Con ellas quedará falseada la doctrina de que toda unidad existente es numeral, es decir que sólo existen sustancias individuales.

La primera vía puede reducirse al siguiente silogismo: «En todo género hay una unidad primera o naturaleza que es metro y medida de todas las cosas de ese género. La unidad de esta primera medida genérica o naturaleza es real, pero no es numeral o individual. Luego la unidad de esta primera medida genérica o naturaleza es menor que la numeral o individual». El texto de la *Ordinatio* es difícil y vamos a ayudarnos con el mismo texto de la *Lectura* para tratar de seguir su razonamiento y comprenderlo. El silogismo desnudo que encontramos en la *Lectura* es el siguiente:

1. En todo género hay un uno primero (naturaleza), que es medida de todos los siguientes en ese género.
2. Este uno primero (naturaleza), en cuanto medida de los otros del mismo género, posee una unidad propia y esta unidad es real.
3. Esta unidad real del primero en cada género (naturaleza) no es una unidad individual, sino menor que la unidad individual.
4. La unidad de la naturaleza es menor que la unidad individual.

La proposición 1 es un texto de la *Metafísica* de Aristóteles (I, c. I, 1052b, 18), en el que se sostiene que en todo género hay una unidad formal primera, que es la medida o el criterio por el que sabemos que una multiplicidad de cosas pertenecen a ese género<sup>37</sup>.

La 2 tiene un doble fin: a) este uno primero posee una unidad propia; b) esta unidad propia es real. En cuanto medida de las cosas de un género tiene esto primero una unidad propia. En cuanto esto primero es participado por las cosas de ese género posee una unidad real, ya que se participa en algo y no en nada<sup>38</sup>. La 3: la unidad real de esto primero genérico no es individual, porque si fuera esto primero un individuo, dejaría de ser medida o participado por las cosas de ese género y dejaría de ser primero porque entre los individuos de una misma especie no hay orden alguno<sup>39</sup>.

37 *Lectura* II, d 3, pars I, q. 1, p. 232: «Philosophus in X *Metaphysicae* dicit quod “in omni genere est unum primum, quod est mensura omnium posteriorum illius generis”».

38 *Op. cit.*, II, 3, I, 1, p. 232: «Istud primum propriam unitatem habet in quantum est mensura aliorum...; habet etiam unitatem realem, ex hoc quod alia participant ipsum, quia non participant nihil sed aliquam unam rem».

39 *Op. cit.*, p. 232: «Haec unitas primi in quocumque genere non est unitas numeralis, sed minor unitate numerali, quia aliter primum in genere quocumque... esset unum numero, quod patet esse falsum: “primo quia est contra Philosophum in eodem X, qui vult quod species prima in genere sit mensura aliarum”...: secundo quia hoc est contra Philosophum III *Metaphysicae* qui dicit quod “in individuis eiusdem speciei non est ordo, nec prius nec posterius”...».

En la 4 aparece expresamente que eso primero de todo género es la realidad común de la que participan todos los individuos de ese género y a la que Duns Scoto llama naturaleza <sup>40</sup>.

La segunda vía o argumento que utiliza para descubrir estas entidades con unidad real menor que la del individuo es confuso y difícil de entender en las dos versiones, la de la *Lectura* y la de la *Ordinatio*. Está, sin embargo, claro que el objetivo es demostrar que la especie última (humanidad) tiene una unidad real distinta de la del género animal), pero a semejanza del género la naturaleza (específica) posee una unidad real menor que la del individuo. Intentemos una lectura clarificadora del texto:

1. La unidad del género se distingue de la unidad de la especie porque, según la especie última, se da una comparación distinta de la del género; la especie última significa una naturaleza pero no el género, en el que laten muchos equívocos <sup>41</sup>.

Explicación: La naturaleza común a muchos individuos de una especie es el fundamento real de la comparación o semejanza de dichos individuos. Esos individuos de una especie última no se comparan en base a su género, sino en base a su naturaleza específica: vgr., Juan y Pedro no se comparan o se asemejan en base a su animalidad —lo cual es equívoco—, sino en base a su humanidad y diremos de ellos que son hombres.

2. El género tiene en el entendimiento un concepto como lo tiene la especie. Si la especie tiene una unidad tal que de acuerdo a ella puede compararse, y no según el género, es preciso que la unidad de la especie sea mayor que la de un concepto (o lógica); es decir la unidad de la especie especialísima es una unidad real, pero no numeral o individual debido a que en ésta no se da comparación.

3. Por tanto, la especie tiene una unidad real menor que la numeral o individual <sup>42</sup>.

La comparación que hacemos entre los individuos de una especie tiene como fundamento real la naturaleza específica de esos individuos, la cual posee extramentalmente una unidad real que no es numérica o individual, pues entre individuos, en su individualidad, no puede darse comparación ya que son formalmente diversos.

En la tercera vía o argumento echa mano de las relaciones de semejanza, de identidad y de igualdad que exigen un fundamento real. Por tanto, el funda-

40 *Op. cit.*, p. 233: «Minor ergo est unitas naturae quam unitas numeralis».

41 *Lectura* II, 3, I, 1, pp. 233-34: «Unitas generis distinguitur ab unitate speciei, quia secundum speciem atomam est comparatio et non secundum genus, quiaspecies atoma significat unam naturam, sed non genus, in quo "latent multae aequivocationes"».

42 *Op. cit.*, p. 234: «genus habet unum conceptum apud intellectum sicut species, si igitur species habet unitatem tantam ut secundum eam potest fieri comparatio et non secundum unitatem generis, oportet quod unitas speciei sit maior quam "secundum conceptum unum", et per consequens unitas speciei specialissimae est unitas realis; sed haec non est unitas numeralis, quia secundum unitatem numeralem non fit comparatio...».

mento de la semejanza es algo real, de manera que el fundamento próximo es algo en cuanto es un uno real. Pero ese fundamento no puede ser un uno numeral o un individuo, ya que nadie es semejante a sí mismo. Luego es preciso que la unidad de ese fundamento sea real y distinta de la unidad numeral<sup>43</sup>.

La relación de semejanza entre varios individuos es real y exige un fundamento real o unidad real existente en esos individuos. Ahora bien, ese fundamento real no puede ser un individuo, en cuanto individuo, pues en ese caso no podría asemejarse o compartir esa relación con otro, debido a que es esencialmente diverso. Luego ese fundamento real de la semejanza exige una unidad real menor que la individual<sup>44</sup>.

*La cuarta vía o argumento* introduce la relación de oposición para decir: Una oposición real se da entre dos extremos, cada uno de ellos real:

1. La oposición o contrariedad es una oposición real y cada uno de sus extremos es un uno con alguna unidad real, pero no individual, pues en ese caso habría tantas contrariedades como individuos contrarios.
2. Por tanto, es preciso que exista alguna unidad real en los individuos contrarios, distinta de la numeral<sup>45</sup>.

La oposición, como la semejanza, es una relación que exige entre los extremos opuestos alguna realidad por la que decimos que se oponen. De no existir esa realidad, no habría objetividad alguna en nuestra manera de pensar y decir que son opuestos. Pero esa realidad no posee una unidad numeral, debido a que habría tantas realidades opuestas como individuos opuestos. Luego la unidad real de los opuestos será menor que la unidad numeral.

Habría que añadir que la oposición o contrariedad, en Duns Scoto, no es absoluta diversidad, es decir no expresa formalidades esencialmente diversas. La oposición se da en algunos aspectos accidentales de los individuos: vgr., Pedro es opuesto a Juan en que Pedro es alto y Juan bajo.

*La quinta vía o argumento* apela al conocimiento sensible o acto de sentir: el acto de sentir, como la visión, exige un objeto con alguna unidad real. Esta unidad por la que algo es un objeto de visión no es una unidad numeral. Luego es una unidad distinta de la numeral o individual.

43 *Lectura II*, 3, I, 1, p. 234: «... relationes quae fundantur super “unum”, sunt similitudo et identitas et aequalitas; sed similitudo est relatio realis, relatio autem requirit fundamentum reale; ergo fundamentum similitudinis est aliquid reale, ita quod proximum sit aliquid in quantum unum reale...; sed non potest esse fundamentum illud “unum” unitate numerali, quia nihil est simile sibi; ergo oportet quod unitas illius fundamenti sit realis et alia ab unitate numerali».

44 En *Reportata Parisiensis II*, d. 12, q. V, p. 29, aparecen expresamente las tres unidades que Duns Scoto maneja, a saber: real numeral, real menor, de razón o lógica. Veamos: «igitur inter unitatem rationis, quae est in conceptu, et realem numeralem, est realis minor».

45 *Lectura II*, 3, I, 1, p. 235: «... contrarietas est oppositio realis... ergo utrumque extremum illius oppositionis in se est reale et “unum” aliqua unitate reale; sed non unitate numerali, quia tunc esset tot primae contrarietates quot extrema individualia contraria; ergo oportet quod sit aliqua unitas in extremis in se ealis, alia ab unitate numerali».

Prueba la menor, a saber que el objeto de la visión tiene una unidad menor que la numeral: Si la vista viese primero este blanco, la vista discerniría este blanco de todo lo que no tiene esta unidad o este blanco. Esto es falso, pues en ese caso si Dios hiciese dos blancuras con dos unidades propias, eliminada toda otra consideración, la vista discerniría un blanco del otro, lo que no es verdadero. Y aun sin echar mano de la potencia divina, nuestra vista no distingue un rayo solar de otro, como debería hacerlo en caso de que el objeto de la visión fuesen individuos <sup>46</sup>.

Explicación: el acto de sentir, ver, exige un objeto sensible con algún tipo de unidad real, sin que esta unidad sea numeral. Si fuese numeral, al sentir o ver discerniríamos este objeto visto de todos los demás. Para demostrar que al sentir, ver, nosotros no discernimos este blanco de otros blancos apela a dos pruebas distintas, una lógica y otra experimental. En la lógica echa mano de la omnipotencia divina, la cual podría crear juntos dos objetos blancos totalmente iguales en tamaño y blancura —dos indiscernibles— y nosotros, prescindiendo de toda otra consideración de espacio y tiempo, no podríamos distinguir que ahí hay dos objetos blancos porque no podríamos distinguir el uno del otro. Dice Duns Scoto que en la experiencia diaria no distinguimos un rayo solar de los demás <sup>47</sup>. En consecuencia, el objeto de nuestra facultad de sentir no son los individuos en cuanto tales, sino una realidad, existente en los individuos, pero con unidad menor que la del individuo.

Sin entrar a discutir esta prueba, pienso que es muy dudoso el que, por medio de los sentidos, en concreto la vista, descubramos en los objetos lo sensible común y no lo sensible singular e individual, por lo que los distinguimos de todos los demás.

*La sexta vía o argumento es una reductio ad absurdum, en el que se explicitan las consecuencias absurdas o contradictorias que se seguirían de ser verdadera la opinión contraria de que sólo existen unidades numerales. Ve-*

46 *Lectura II, 3, I, 1, p. 235*: «Unus actus sentiendi —ut videre— requirit obiectum sub aliqua unitate reali; sed unitas sub qua est aliquod obiectum visus, non est unitas numeralis; ergo est aliqua unitas realis, alia ab unitate numerali.

Probatio minoris: si visus videret hoc album primo, ergo visus discerneret hoc album ab omni eo quod non habet hanc unitatem quod falsum est, quia tunc, si Deus faceret duas albedines secundum duas proprias unitates, circumscriptis omnibus aliis, visus discerneret unum ab alio quod non est verum... nec tamen visus discernit unum radium (solis) ab alio».

47 El ejemplo de dos individuos blancos, absolutamente iguales en su blancura e imposibles de ser distinguidos por nuestra vista, indiscernibles, se lee claramente en la *Ordinatio II, 3, I, 1, p. 400*: «si ponerentur duo quanta simul esse per potentiam divinam, quae etiam essent omnino similia et aequalia in albedine, visus non distingueret ibi esse duo alba».

No comparto la opinión de W. Park (*Haeceitas and the bare Particular*, U-M-I, 1988, p. 167) de que en la menor se tiene en la mira la doctrina tomista de que el objeto del entendimiento humano es la quiddidad de las sustancias individuales, porque me parece que tal interpretación no responde al contexto. En efecto, todos estos argumentos tienen como fin probar la existencia de unidades reales distintas de la unidad numérica o individual, es decir atacan directamente la posición de algunos franciscanos que lo habían precedido (Rogerio Marston...), quienes defendían que la sustancia, o sus componentes, es por sí misma individual.

mos: Si toda unidad real es numeral se sigue que toda diversidad real es también numeral. Por tanto, todas las cosas serían igualmente «realmente diversas», y así Sócrates se distinguiría con igual diversidad real tanto de Platón como de una línea, y además se seguiría que el entendimiento no podría abstraer más fácilmente «lo uno» (universal) de Sócrates y Platón, que de Sócrates y de una línea, y todo universal sería una absoluta ficción<sup>48</sup>.

*Una séptima vía o argumento*, también de reducción al absurdo, aparece basado en la univocidad de la generación: sin la existencia de entendimiento alguno, el fuego engendra fuego por medio de una generación unívoca. En la generación unívoca lo generado se asemeja en forma y naturaleza al generante. Luego tienen una unidad real no numeral. Luego existe alguna unidad real además de la unidad numeral<sup>49</sup>.

Explicación: en los seres vivientes se da una generación unívoca, es decir existe realmente una semejanza de forma y de naturaleza entre el generado y el generante. De lo contrario, la generación sería equívoca y cualquier individuo de cualquier especie podría engendrar cualquier otro individuo de cualquier especie, lo que es falso. Existe, por tanto, una unidad real entre generante y generado sin que esa unidad sea numeral o individual.

### II.1.2. *Naturaleza común*

Echemos una ojeada y resumamos la doctrina establecida en toda esta argumentación. Duns Scoto descubre que en el mundo de las sustancias materiales no toda realidad es individual. Existen realidades comunes, como el género o la especie, que no son individuales, pero tienen algún tipo de realidad y de unidad menor que la singular. En concreto, Scoto deduce que la naturaleza o esencia específica de las sustancias individuales no es, *ex se*, singular o individual por el primer argumento. En segundo lugar, por el segundo argumento con sus subargumentos, la naturaleza en sí misma, *secundum se*, posee una unidad real propia menor que la unidad individual.

Logradas estas verdades —la naturaleza no es por sí misma singular, la naturaleza posee por sí misma una unidad real menor que la individual— Duns Scoto da un paso más y añade que *la naturaleza en cuanto naturaleza es indiferente*

48 *Lectura* II, 3, I, 1, p. 236: «Si omnis unitas realis est praecise numeralis, ergo omnis diversitas realis est praecise numeralis. Ergo omnia essent aequaliter “realiter diversa”, et sic Socrates tanta diversitate reali differret a Platone quanta a linea —et ulte— ius sequitur quod intellectus non magis posset abstrahere “unum” a Socrate et Platone quam a linea et Socrate, sed esset totum figmentum».

La referencia expresa a la ficción del universal se da en el texto de la *Ordinatio* II, 3, I, 1, p. 401: «et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus».

49 *Lectura* II, 3, I, 1, p. 236: «nullo intellectu existente, ignis generaret ignem generatione univoca; sed in generatione univoca genitum assimilatur in forma et natura generanti; ergo habent unitatem realem et non numeralem; ergo est aliqua unitas realis praeter unitatem numeralem».



a la unidad de la singularidad. Pero ¿cómo hemos de entender aquí que la naturaleza en cuanto naturaleza es indiferente? El mismo Scoto recurre a la doctrina de Avicena sobre las esencias en la que defendía que «la equinidad es sólo equinidad» y no es por sí misma ni una ni múltiple, ni universal ni particular. No es una con unidad numeral, ni múltiple con pluralidad opuesta a esa unidad (numeral), no es universal en acto (como objeto del entendimiento), ni particular. Detengámonos un momento a recordar someramente la doctrina aviceniana de las esencias que aparece en su *Filosofía primera* dentro del contexto ontológico de la división del ser en ser necesario y ser posible. Ser posible es aquel que para existir precisa de una causa que lo produzca y, por tanto, en este ser posible el existir es algo añadido o accidental a su esencia de ser posible. Hablando de la equinidad, dice Avicena textualmente: «en sí misma no es ni muchas ni una, ni existe en las cosas sensibles ni en el alma, ni es ninguna de estas cosas en potencia o en efecto, de manera que esté contenida en la esencia de la equinidad, sino por el hecho de que es sólo equinidad»<sup>50</sup>. Las esencias avicenianas, que se expresan en la definición, son puras esencias y en su razón no encierran ni su existencia individual extramental, ni su existencia como conceptos universales en el entendimiento, pero tienen la posibilidad de ser de ambas maneras. La esencia, la equinidad es sólo una esencia, *equinitas est equinitas tantum*, pero precede en el ser tanto al ser individual extramental como al ser universal inteligible<sup>51</sup>. Este ser de la esencia, que precede al ser individual extramental y al ser universal inteligible, es un simple ser esencial sin existencia alguna. La existencia individual le será dada por Dios como un accidente añadido; de este ser individual el entendimiento agente producirá el universal inteligible.

Joseph Owens, en un enjundioso artículo en el que compara la metafísica tomista con la escotista, resume de la siguiente manera las características de las esencias avicenianas<sup>52</sup>.

1. La esencia no es por sí misma ni singular ni universal.
2. La esencia en sí misma posee un ser propio.
3. La esencia en sí misma no tiene unidad alguna.

La característica de la esencia de no ser por sí misma ni singular ni universal, pero de poder ser ambas la llama Duns Scoto *indiferencia*. Esas esencias indiferentes avicenianas, en cuanto seres posibles, tienen su ser propio esencial, que les posibilita llegar a ser singulares con la existencia extramental o llegar a

50 Avicena, *Liber de Philosophia prima, seu Scientia divina*, edit. Van Riet, Louvain-Lei-deh 1980, V, 1, p. 228; I, 33-35: «Ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum».

51 Avicenna, *op. cit.*, pp. 233-234; I, 39-I, 42: «Haec consideratio praecedat in esse et animal quod est individuum propter accidentia sua et universale quod est in sensibilibus et intelligibile, sicut simplex praecedat compositum et pars totum».

52 Joseph Owens, 'Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics', en *Medieval Studies*, 19 (1957) 1-14.

ser universales (*intentio secunda*) como conceptos en el entendimiento. Sin embargo, a esas esencias puras Avicena no les asigna ningún tipo de unidad. Evidentemente no podía asignarles una unidad real numérica, ya que la esencia no es singular; Avicena no pensó en ningún otro tipo de unidad real posible.

La naturaleza de Duns Scoto va a tener las características 1 y 2 de las esencias avicenianas, pero va a distinguirse de ellas en la característica 3. Si las esencias avicenianas no poseen unidad alguna, la naturaleza scotista va a tener una unidad real, pero menor que la unidad numérica o singular. No es un individuo, pero posee una unidad real propia menor que la numérica. Avicena había de alguna manera olvidado que la unidad es uno de los trascendentales del ser y había constituido seres —esencias— sin unidad real alguna que los acompañara. Duns Scoto, consecuente con la metafísica aristotélica, va a defender que si la naturaleza posee algún ser debe también poseer algún tipo de unidad real, aunque ésta pueda ser menor que la singular<sup>53</sup>.

Volvamos a la característica fundamental de *indiferencia* que Duns Scoto le asigna a la naturaleza para analizar lo que esta indiferencia entraña. Ser indiferente significa, en primer lugar, poseer una comunidad en su ser que sin ser ésta (cosa) no le repugna ser su opuesto. La comunidad de la naturaleza —comunidad real, es decir que existe en la realidad antes de que nuestro entendimiento la capte<sup>54</sup>— encierra que no es ésta —pero puede serlo— y tampoco le repugna ser lo opuesto, es decir ser universal o predicable de muchos. La naturaleza no es esto singular o aquello universal, pero puede llegar a ser ambos, si bien de muy distinta manera. La naturaleza ontológicamente, es decir en la realidad extramental, aun cuando existe con esta singularidad, no está de suyo determinada a esta singularidad sino que está en potencia o es *determinable* para ser singular, o sea para ser éste o aquél<sup>55</sup>. Sin ser uno u otro, está en potencia para devenir este o aquel singular con una entidad añadida. Su indiferencia a ser universal significa que la indeterminación de la naturaleza común, en cuanto objeto, no rechaza ser conocida por el entendimiento y, por tanto, convertirse en un concepto universal del mismo. La naturaleza común, en el orden ontológico de la realidad extramental, está en potencia o es determinable a ser ésta o aquélla, a ser singular, y en el orden lógico no le repugna, debido a su indeter-

53 Todos los autores entienden esta unidad real propia de la naturaleza scotista como una unidad transcendental derivada de la esencia misma de la naturaleza; sin embargo, encontramos un texto de la *Ordinatio* II (3, I, 1, p. 404), en donde se afirma que esta unidad es «una pasión propia de la naturaleza según su entidad primera», *unitas est propria passio naturae secundum entitatem suam primam*, y, por tanto, pareciera más bien que esta unidad es un accidente predicamental —pasión— de su entidad primera.

54 *Ordinatio* II, 3, I, 2, p. 410: «... *communitas convenit naturae extra intellectum ... et communitas convenit ex se naturae...*».

55 *Ordinatio* II, 3, I, 1, p. 404, n. 34: «*ita in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem...*».

*Ordinatio* II, 3, I, 5-6, p. 485, n. 190: «*universaliter enim, quaecumque natura non est de se haec, sed determinabilis ad essendum haec...*».

minación, ser transformada por el entendimiento en un concepto inteligible o universal. La naturaleza común, por su indiferencia, es la condición ontológica necesaria para constituir tanto la cosa singular como el concepto universal.

La indiferencia de la naturaleza implica también *prioridad natural*, es decir la naturaleza es naturalmente —y no sólo lógicamente— anterior tanto a la singularidad como a la universalidad<sup>56</sup>. Esto significa dos cosas: primera, que la naturaleza puede ser pensada en sí misma sin ser singular o universal; segunda, que posee ónticamente una prioridad, que puede no ser temporal, a ser singular y a ser universal. Según esta prioridad natural, añade Scotto, la naturaleza es el ser quiditativo o esencial de las cosas, que aparece en la definición y que es objeto *per se* del entendimiento. Es decir, la naturaleza es el «*quod quid est*», o aquello que una cosa es en primer lugar, y *per se*, «*illud quod res primo est et per se*», o sea la esencia real de la sustancia, que es *per se* objeto del entendimiento, se expresa en la definición y es el objeto inmediato del conocimiento metafísico<sup>57</sup>. La naturaleza, por tanto, equivale a la entidad quiditativa de una sustancia material. Que la naturaleza es la parte quiditativa o la esencia de las cosas singulares lo repite insistentemente Duns Scotto; y como parte quiditativa es común a muchos y no le repugna predicarse o decirse de muchos, cada uno de los cuales es lo mismo (esencialmente)<sup>58</sup>.

Como parte quiditativa de una sustancia material individual, la naturaleza es objeto del entendimiento de dos maneras distintas: a) El conocimiento inmediato y directo, con su correspondiente fantasma, de esa realidad que es la naturaleza es un concepto de primera intención, *primae intentionis*, metafísico recibido en el entendimiento posible. Es decir, el conocimiento que, según Duns Scotto, tenemos de la naturaleza en sí misma, con su comunidad y con una unidad real menor que la singular, es directo e inmediato de una realidad metafísica y, por tanto, es un conocimiento metafísico de primera intención. b) De ese concepto directo, el entendimiento agente en un proceso de reflexión universalizante produce el concepto universal de segunda intención, *secundae intentionis*, de la naturaleza específica que puede predicarse de muchos individuos; este concepto universal de segunda intención, que versa no sobre la naturaleza real sino sobre el concepto metafísico que tenemos de ella, es un conocimiento

56 *Ordinatio* II, 3, I, 1, p. 403: «Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, et secundum prioritatem naturalem est “quod quid est”...».

57 «Quod quid est» se dice como hemos dicho de la naturaleza o esencia real de una sustancia material. Se dice también, en segundo lugar, del supuesto de la naturaleza, del que (la natura) es *per se* pero no en primer lugar, «suppositum naturae, cuius est per se sed non primo», debido a que el supuesto incluye una entidad además de la razón de quididad.

58 *Ordinatio* II, 3, I, 5-6, p. 483: «Omnis entitas quiditativa —sive partialis-sive totalis— alicuius generis, est de se indifferens “ut entitas quiditativa” ad hanc entitatem et illam, ita quod “ut entitas quiditativa” est naturaliter prior ista entitate ut haec est, et ut prior naturaliter, sicut non convenit esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum...».

lógico, distinto y derivado del conocimiento metafísico. El primero *a)*, de primera intención, es predicable de esta naturaleza en sí misma o realidad con una unidad propia menor que la singular; el segundo *b)*, de segunda intención, es predicable de las múltiples sustancias individuales existentes, de las que puede predicarse dicha naturaleza en cuanto objeto inteligible o concepto universal. El metafísico conoce directamente esas realidades metafísicas, indiferentes a ser singulares o universales; el lógico trabaja con esas realidades pero, en cuanto son objetos inteligibles del entendimiento, maneja conceptos universales<sup>59</sup>.

Señalemos que en Duns Scoto la acción del entendimiento agente se produce sobre el concepto inmediato de la naturaleza, que se encuentra en el entendimiento posible, intención primera. Por esto producir el inteligible significa pasar de una realidad común, la naturaleza, a un concepto universal, es decir predicable de muchos. En Avicena, sin embargo, la acción del entendimiento agente por medio de la abstracción pasa de la multiplicidad de las cosas singulares a un concepto universal en cuanto predicable de muchos. La comunidad y la indiferencia de la esencia scotista se da en la realidad extramental de la naturaleza como parte del individuo. En Avicena tal comunidad e indiferencia se da en el reino de las puras esencias posibles; en la realidad singular extramental la esencia ha perdido su comunidad para hacerse esta esencia existente. Y es a partir de estas esencias existentes que el entendimiento agente abstrae el concepto inteligible que es universal «no por estar en el alma sino por el hecho de que se considera con respecto a las múltiples cosas señaladas (por el concepto) que existen o que son pensadas»<sup>60</sup>. La universalidad para Avicena le viene al concepto de su relación con las cosas a las que ese concepto se refiere, o, dicho de otra manera, del hecho de que el concepto puede ser predicado de una multiplicidad de cosas o sujetos.

Hemos dicho que la naturaleza común es la quiddidad, la esencia real de una sustancia material; por tanto, la naturaleza abarca el género y la diferencia específica, así como la forma y la materia. El género es una parte de esa quiddidad y la especie es toda la quiddidad o naturaleza, debido a que la especie encierra en sí el género. Género y especie, en cuanto quiditativos, son indiferentes a ser esto o

59 El concepto metafísico capta inmediatamente la comunidad real de la naturaleza. El concepto lógico elabora el concepto universal a partir del concepto metafísico. Por eso Duns Scoto acepta que hay que explicar la causa de lo universal, pero no la causa de la comunidad, que se encuentra en la realidad misma de la naturaleza, «ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis, nom tamen quaerenda esta causa communitatis alia ab ipsa natura», *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 18 (*Vives*, t. 7, p. 454a).

60 Avicena, *Liber de Philosophia prima, sive Scientia divina*, V, 2, p. 241; I, 10-14: «quod igitur in anima intelligitur de homine est id quod est universale; eius autem universalitas non est ex hoc quod est in anima, sed ex hoc quod consideratur ad multa signata habentia esse vel opinata».

El modo cómo se produce el universal en Duns Scoto y Avicena es abordado con precisión y detalle en el artículo 'Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot', de Olivier Boulnois (*Revue de Métaphysique et Morale*, Paris 1992, n. 1, pp. 23-26).

aquello, pero tampoco les repugna dividirse en partes subjetivas y poder predicarse de muchos que tienen la misma quiddidad. La naturaleza no es por sí misma individual, pero es determinable o posee la potencialidad de serlo, lo que indica que la naturaleza no es una realidad perfecta y completa, o, como expresa Duns Scoto, no es *simpliciter simplex* o *acto puro*, sino que es una realidad incompleta —posee una unidad real menor que la individual— y precisa de otra realidad adicional y externa para devenir singular y ser una sustancia individual<sup>61</sup>.

Resumiendo, diremos que la naturaleza común existe en la realidad extramental en cada una de las sustancias materiales del universo, constituyendo su quiddidad o esencia real tal como es expresada en la definición. La naturaleza existente no es por sí misma individual, es decir no posee la unidad real perfecta del individuo, sino que posee una unidad real menor que la individual, la cual no le permite existir sola como un individuo. Al no poseer una unidad real perfecta —ella misma es o puede ser un compuesto de múltiples unidades reales menores que la unidad individual— es una realidad imperfecta que se encuentra en disposición o en potencia de recibir la unidad real perfecta de la individualidad. A esta realidad con una unidad real menor que la del individuo o naturaleza puede conocerla el entendimiento de dos maneras distintas: a) con un conocimiento inmediato o de primera intención de esa naturaleza común al que Duns Scoto llama metafísico; b) con un conocimiento mediato o de segunda intención de esa naturaleza común, y, por tanto, universal al que Duns Scoto llama conocimiento lógico.

## II.2. La Heceidad<sup>62</sup>

El mundo exterior es un conjunto de sustancias materiales individuales. Estas sustancias poseen una naturaleza o quiddidad que las hace pertenecer a una especie. Si la naturaleza, aun poseyendo una unidad real extramental, no alcanza por sí misma a ser un individuo, precisa de algo añadido que la individualice o la contraiga para que sea «esta naturaleza» y, una vez individualizada,

61 *Ordinatio* II, dist. 3, pars I, q. 5-6, p. 485: «universaliter enim, quaecumque natura non est de se haec, sed determinabilis ad essendum haec ..., non est simpliciter simplex».

*Ordinatio* II, dist. 3, pars I, q. 7, p. 504: «Dico enim quod omnis natura quae non est de se actus purus, potest —secundum illam realitatem quam est natura esse potentialis ad realitatem quae est haec natura et per consequens potest esse haec».

62 La duda sobre la autoría del término «Haecceitas» ha sido despejada. Hoy se sabe que Duns Scoto usó repetidas veces esta palabra, aunque fue su discípulo Antonio Andreas quien la popularizó. Robert Adrews, en su ponencia '«Haecitas»: its Origin and Dissemination', presentada en el *Neunundzwanzigste Kölner Mediaevistentagung*, en septiembre de 1994, y no publicada todavía, aporta los siguientes datos: «Aparece dos veces en las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicae*, seis veces en *Reportata Parisiensia* y una vez en un 'Extra' de la *Ordinatio*. Fue usada una vez por Juan Quidort de París, contemporáneo de Duns Scoto, en su *Determinatio*, en un pasaje que sugiere que la palabra era de uso corriente en París en esa época.

no pueda esta naturaleza ser en otro (individuo) <sup>63</sup>. La naturaleza posee por sí misma una comunidad real que la torna indiferente o la capacita para devenir singular o universal. Pero para devenir singular, la naturaleza precisa de algo externo y adicional que la contraiga y la individualice <sup>64</sup>. Este algo distinto que la contrae va a ser para Duns Scoto el principio de individuación o la causa de que esta sustancia sea ésta.

II.2.1. Este algo distinto, que individualiza a la naturaleza, no puede ser algo puramente negativo, como pretendía Enrique de Gante, sino que tiene que ser algo positivo, una entidad positiva. En efecto, Enrique de Gante intentó explicar el principio de individuación por medio de una doble negación, debido a que el individuo, o «lo uno» único, es único porque no-es-divisible y porque no-es-como-los-demás; es decir lo único encierra la doble negación de que no es divisible y no es como los demás; por tanto, la causa de la individuación de una sustancia es su no-divisibilidad y su no-identidad con los demás <sup>65</sup>.

Duns Scoto va a responder a esta opinión de Enrique de Gante, diciendo que la negación —doble— no puede explicar la repugnancia existente en una sustancia para dividirse en muchos. Y añade que no buscamos tanto la causa formal de esta repugnancia, sino en qué fundamento próximo e intrínseco se basa esta repugnancia de todo individuo a dividirse en muchos <sup>66</sup>. A una sustancia no le repugna nada *simpliciter* por una privación, sino por algo positivo: vgr., a una piedra no le repugna dividirse en muchas por algunas negaciones. Todo lo que la negación elimina es la potencia próxima a actuar y a sufrir una acción, de manera que el ente en el que se da la negación no está en potencia próxima para algo, pero ese ente no posee la repugnancia formal para ese algo; o sea que se niega la posibilidad actual a dividirse, pero no la posibilidad absoluta; de ahí que pueda dividirse en el futuro. Sin embargo, es imposible que reciba aquello que le repugna. Es decir, no es lo mismo no-ser-divisible que repugnarle-dividirse: vgr., una sustancia no-extensa no-es-divisible (es decir, no está en potencia próxima para dividirse), pero no encierra la repugnancia a dividirse, pues en ese caso le repugnaría recibir la extensión o cantidad por la que puede formalmente dividirse;

63 *Ordinatio* II, 3, I, 2, p. 409, n. 410: «Omnis substantia per se existens est propria illius est», hoc est: vel ex se ipsa propria, vel per aliquod contrahens facta propria, quo contrahente posito non potest inesse alii...».

64 *Ordinatio* II, 3, I, 2, p. 410, n. 42: «communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas, et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsum».

65 Henricus Gand., *Quodlibet* V, q. 8, corpus: «Est igitur dicendum quod in formis creatis specificis... ratio individuationis... est negatio... Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem».

66 *Ordinatio* II, 3, I, 2, p. 413, n. 48: «... quaeritur non quo formaliter illud repugnat (quia repugnantia formaliter repugnat), sed quo ut fundamento proximo et intrinseco ista repugnantia insit isti».

análogamente quien no-ve pierde la potencia próxima de ver, pero no adquiere la repugnancia para la visión, lo que indica que no-ve-ahora pero puede ver en el futuro<sup>67</sup>. En la teoría de Enrique de Gante al individuo nunca le repugnaría dividirse formalmente, y en consecuencia no se erradica la imposibilidad absoluta de dividirse en partes subjetivas. De ahí que tampoco podrá haber un ente positivo en las cosas que sea completamente individuo<sup>68</sup>.

Una segunda razón expone Duns Scoto en contra de la doctrina de la doble negación de Enrique de Gante. Una entidad jamás se constituye por una negación, debido a que la negación siempre presupone algo positivo en lo que se basa. Por tanto, si la primera sustancia no consta sino de la naturaleza y de una doble negación, y esta negación no añade a la naturaleza perfección alguna, en ese caso la sustancia primera no encerraría mayor perfección que la sustancia segunda, lo cual es falso porque «la primera sustancia se dice máximamente y propiamente», tal como lo afirma el filósofo en el libro de *Los Predicamentos*<sup>69</sup>.

Duns Scoto echa mano de un texto de Aristóteles, en el que se afirma que la sustancia primera es máxima, principal y propiamente sustancia para afirmar que es más sustancia y posee una entidad más perfecta que la sustancia segunda. Esta entidad más perfecta, como algo positivo añadido, no puede provenir de una negación o privación.

Por último, dice Scoto, la doble negación de Enrique de Gante deja sin responder la cuestión del principio de individuación ya que, aun admitiendo la existencia de la doble negación antedicha en la unidad de la sustancia, habría que buscar el fundamento formal y positivo en que se basa la repugnancia a la divisibilidad y a la identidad de los demás seres, o propiedades opuestas a esa doble negación<sup>70</sup>. Y de igual manera que en la unidad de la especie nadie

67 *Ordinatio* II, 3, 1, 2, pp. 413-14, n. 50: «quantumcumque negatio tollat potentiam proximam ad agere et pati, ut per hoc illud ens in quo est negatio, non est in potentia proxima ad aliquid, non tamen ponit formalem repugnantiam illius entis ad aliquid, quia per possibile vel impossibile circumscriptis illis negationibus (oum non sint) staret tale ens cum opposito illarum negationum, et ita cum illo cui dicitur repugnare per se, quod est impossibile».

*Reportata Parisiensis* II, d. 12, q. 6, p. 34, n. 5: «unum numero in hoc individuo non solum dicit, quia agens non agit, sed dicit negationem possibilitatis, quia sibi repugnat dividi in plura individua ex parte sui intrinsece».

68 *Ordinatio* II, 3, 1, 2, pp. 414-15, n. 51: «... numquam tamen per aliquam negationem "positam in natura" repugnabit sibi formaliter dividi, et ita numquam erit aliquod ens positivum in rebus quod erit complete individuum».

69 *Lectura* II, 3, 1, 2, p. 243, n. 50: «Numquam per negationem constituitur entitas, nam negatio semper praesupponit aliquid positivum in quo fundatur, si igitur prima substantia non habet nisi naturam et negationem duplicem, et ista negatio non addit perfectionem supra naturam; sequitur quod prima substantia non dicet maiorem perfectionem quam substantia secunda, quod est falsum, quia "prima substantia maxime et proprie dicitur", sicut dicitur in libro *Praedicamentorum*».

70 *Ordinatio* II, 3, 1, 2, p. 416, n. 55: «Nam de duplici negatione, quam ponit, quaero quae est ratio quare negatio ista convenit illi? Si istam duplicem dicit esse per se causam, non repondetur ad quaestionem».

niega que una entidad positiva es la razón de la diferencia específica, así en la unidad numeral, la más perfecta de todas, habrá que suponer también una entidad positiva que sea la razón de esa diferencia numeral <sup>71</sup>.

La consecuencia lógica a la negación de la teoría de Enrique de Gante va a ser que «es necesario que a esta piedra le repugne el dividirse en muchos por algo positivo intrínseco, y diremos que eso positivo es la causa *per se* de la individuación, pues entiendo por individuación aquella indivisibilidad o repugnancia a la divisibilidad <sup>72</sup>.

II.2.2. El principio de individuación es algo positivo, intrínseco a la sustancia material. Sin embargo, opina Duns Scoto, no es el acto de ser o la existencia. La razón scotista se basa en que la existencia que de suyo no es distinta y determinada no puede ser causa de determinación y distinción de la esencia para constituir un individuo; más bien presupone la determinación y distinción de la esencia de la que simplemente es acto último y, por tanto, posterior a toda determinación quiditativa. En efecto, en la coordinación predicamental de la sustancia o quiditativa se encuentra el género supremo, los géneros intermedios, la especie y diferencias, y, por último, se encuentra lo singular, sin incluir la existencia actual, lo que nos parece evidente, pues «este hombre» no incluye formalmente más la existencia que «hombre» <sup>73</sup>.

En este argumento parece que, para Scoto, la existencia actual se produce una vez constituida la esencia y, por tanto, es posterior a ella. La existencia supone que la esencia se encuentra ya individualizada —de hecho la singularización de la esencia es el paso último de un proceso descendente y determinante, que, partiendo del género último o más universal, pasa por los géneros intermedios, menos universales, y por la diferencia específica, y termina en el individuo—.

II.2.3. El principio de individuación es algo positivo, intrínseco a la sustancia material. Sin embargo, no es el accidente cantidad. Se detiene Duns Scoto —dedica 22 páginas en la *Lectura II* y 36 en la *Ordinatio II*— a exponer la

71 *Ordinatio II*, 3, 1, 2, p. 417, n. 58: «nullus negat entitatem positivam esse in ratione entitatis specificae, a qua entitate positiva sumitur ratio differentiae specificae... maxime —vel aequaliter— erit hoc dare in unitate perfectissima, quae est “unitas numeralis”».

72 *Ordinatio II*, 3, 1, 2, pp. 416-17, n. 57: «necesse est per aliquid positivum intrinsecum huic lapidi, tamquam per rationem propriam, repugnare sibi dividi in partes subjectivas; et illud positivum erit illud quod dicitur esse per se causa individuationis, quia per individuationem intelligo illam indivisibilitatem sive repugnantiam ad divisibilitatem».

73 *Ordinatio II*, 3, 1, 3, p. 419, n. 62: «quod praesupponit determinationem et distinctionem alterius, non est ratio distinguendi vel determinandi ipsum; sed existens, ut determinata et distincta, praesupponit ordinem et distinctionem essentialium; igitur...»; (pp. 419-20, n. 63): «In coordinatione praedicamentali sunt omnia quae per se pertinent ad illam coordinationem... Igitur sicut invenitur supremum in genere praecise considerando illud sub ratione essentiae, ita inveniuntur genera intermedia, et species et differentiae, invenitur etiam ibi infimum, scilicet singulare, omnino circumscripta existens actuali, quod patet evidenter, quia “hic homo” non plus includit formaliter existentiam actualem quam “homo”»; «Existens actualis est ultimus actus, sed posterior tota coordinatione praedicamentali» (420, n. 65).

imposibilidad de que un accidente, y en concreto el accidente cantidad, sea el principio de individuación. Entre los defensores de esta doctrina puede contarse una larga fila, de la que forman parte Tomás de Aquino, Egidio Romano y Godofredo de Fontaines, y cuyas raíces se remontan a Aristóteles, Boecio y Avicena.

De hecho el primer argumento que Duns Scoto presenta a favor de que la cantidad es el principio de individuación, es tomado de la *Metafísica*, libro V, de Aristóteles y que resumido es como sigue: «Lo que conviene en primer lugar, *primo*, a algo, conviene a todos los demás en razón del primero; ahora bien, la división de una misma esencia en partes conviene, en primer lugar, a la cantidad y a los demás conviene esto en razón de la cantidad. La división de la especie en individuos es una división de la misma esencia en partes —en esto se distingue la división de la especie en individuos de la división del género en especies—; por tanto, los individuos de la misma especie se distinguen por su cantidad y en consecuencia la sustancia material se singulariza por la cantidad»<sup>74</sup>.

Explicemos que la división de una misma esencia en partes subjetivas se da sólo de la especie a los individuos y no del género a las especies. En efecto, los géneros se dividen en especies, pero añadiendo algo esencial, una diferencia quiditativa, al género y, por tanto, cada especie es esencialmente distinta de la otra, pues cada especie posee una diferencia esencial que ninguna otra posee. La especie última, sin embargo, se divide en los individuos, manteniendo la misma esencia; es decir todos los individuos de una misma especie tienen la misma esencia y se distinguen en cuanto individuos.

Un segundo argumento, el tercero, es fácilmente reducible a éste, también con sello aristotélico, a favor de la opinión de que la cantidad es el principio de individuación lo presenta Scoto como sigue. Esta sustancia material es distinta de otra de la misma especie porque su forma es distinta de la otra; pero su forma es distinta porque la materia en que es recibida es distinta —en cuanto formas no son distintas—; ahora bien, la materia no se multiplica ni se divide sino por la cantidad —una parte de materia se encuentra bajo una parte de cantidad—; luego la cantidad es la primera causa por la que los individuos se multiplican y se distinguen<sup>75</sup>.

74 *Lectura* II, 3, 1, 4, p. 248, n. 67: «quod convenit alicui primo, convenit cuilibet per rationem eius, ergo cum quantitati primo conveniat dividi in partes eiusdem rationis, cuilibet conveniat hoc per rationem quantitatis, sed divisio speciei in individua est divisio in partes eiusdem rationis, quia in hoc distinguitur divisio speciei in individua a divisione generis in species... ergo individua eiusdem speciei distinguuntur per quantitatem, et per consequens substantia materialis fit singularis per quantitatem».

75 *Lectura* II, 3, 1, 4, p. 248, n. 63: «haec substantia materialis» non est alia ab illa —ut ignis ab igne— nisi quia forma est diversa a forma; sed forma huius ignis non est diversa a forma illius ignis nisi quia recipitur in alia materia (non enim ratione formae distinguuntur; quia distinctio omnis quae est secundum formam absolute, est specifica; ergo forma non diversificatur nisi quia est in alia materia); sed materia non plurificatur nec dividitur nisi per quantitatem (ut quia alia pars materiae est sub alia parte quantitatis) ergo quantitas est primo causa quare individua distinguuntur et plurificantur».

Cuatro son los caminos que sigue Duns Scoto para rechazar esta opinión de que la cantidad es el principio de individuación: 1) por la singularidad; 2) a partir de la relación entre la sustancia y los accidentes; 3) por razón de la coordinación predicamental; y 4) en razón de la cantidad. Los tres primeros caminos atacan la posibilidad de que cualquier accidente sea principio de individuación, mientras el último rechaza directamente al accidente cantidad.

La primera vía utiliza la noción misma de singular, la cual no es una unidad indeterminada, sino una unidad determinada como «ésta», de manera que es imposible que el individuo se divida en partes subjetivas y se busca la razón de esta imposibilidad. Es decir, que es imposible que el individuo no sea éste señalado por esta singularidad. Veamos el argumento scotista:

1. La sustancia, existente en acto, sin cambiar sustancialmente, no puede de «ésta» devenir «no-ésta», porque esta singularidad no puede existir siendo ésta y distinta en una misma sustancia, que no cambia sustancialmente y que permanece la misma.
2. Pero la sustancia existente en acto, sin cambio sustancial alguno, puede sin contradicción estar bajo esta o esta otra extensión, o bajo cualquier otro accidente.
3. Por tanto, por ningún accidente es formalmente «esta sustancia» señalada por esta singularidad <sup>76</sup>.

Efectivamente, la menor es obvia, pues Dios puede conservar sin contradicción una misma sustancia bajo esta o esta otra extensión, o bajo este o este otro accidente, sin que por esto esta sustancia cambie sustancialmente, ya que sólo se da un cambio de una extensión a otra o de un accidente a otro. Sería, por el contrario, contradictorio que una misma sustancia fuese dos sustancias, lo que sucedería de ser la extensión o un accidente la causa formal de «esta sustancia» <sup>77</sup>.

En un segundo argumento echa mano del misterio eucarístico de la transustanciación:

1. El primer término de la producción del pan era «este pan», pero ese pan se transustanció, permaneciendo la misma extensión.
2. Se crea otro pan bajo esa misma cantidad, lo que conduce a decir que el nuevo pan es idéntico al primero porque tiene idéntica extensión, y a decir que el primer pan se transustanció y no se transustanció.

76 *Ordinatio* II, 3, I, 4, p. 427, n. 77: «substantia, actu existens, non mutata aliqua mutatione substantiali, non potest de "hac" fieri "non-haec", quia ista singularitas... non potest alia et alia inesse eidem substantiae, manenti eadem et non substantialiter mutatae; sed substantia actu existens, nulla substantiali mutatione facta in ipsa vel mutata, potest sine contradictione esse sub alia et alia quantitate et quocumque accidente absoluto; igitur nullo tali est formaliter "haec substantia", hac singularitate signata».

77 *Ordinatio* II, 3, I, 4, p. 428, n. 79: «contradictio est eandem substantiam manentem esse duas substantias, sine mutatione substantiali et hoc tam succesive quam simul, quod tamen sequitur si per aliquod accidens esset formaliter "haec substantia"...».

3. Incluso se sigue que ningún pan se transustanció debido a que no cambió la extensión; en ese caso nada se transustancia en el Cuerpo de Cristo, lo cual es decir una herejía <sup>78</sup>.

La segunda vía se fundamenta en la relación de anterioridad entre la sustancia y los accidentes, que recoge el argumento de que lo posterior no puede ser la causa de lo anterior, pues sería antes de ser. Veamos:

1. Según el filósofo, en la *Metafísica* VII, la sustancia es anterior según su naturaleza y según toda su coordinación a la cantidad y a todo otro accidente.
2. Ahora bien, nada posterior puede ser aquello por lo que una sustancia está en esta coordinación.
3. En consecuencia, el individuo en el género de sustancia no puede ser individuo y singular en ese género por la cantidad.

Quizá digas que la sustancia según su coordinación es anterior a todo accidente en el ser, pero no en el dividirse en partes de una misma esencia, ya que en esto es anterior la cantidad; por eso primero se divide la cantidad en partes de la misma esencia y la sustancia a través de la cantidad. Respondo que esta objeción contradice la opinión anterior, pues si la sustancia en toda su coordinación de sustancia es anterior a la cantidad, en ese caso todo lo que pertenece a esa coordinación es anterior a la cantidad. Por tanto, el individuo sustancial no podrá ser primero divisible por la cantidad <sup>79</sup>.

Otros responden que la cantidad no es el principio formal por el que la sustancia o la materia son singulares, sino que la cantidad deja en la sustancia cierto modo, no realmente distinto de la sustancia, y ese modo así dejado es su singularidad. Dice Duns Scoto de esta opinión que es más imposible que la anterior, porque si la afección dejada por la cantidad es idéntica realmente a

78 *Ordinatio* II, 3, I, 4, p. 429, n. 80: «generationis panis erat "hic panis" primus terminus, panis autem ille transubstantiatus est manente eadem quantitate. Creetur ergo alius panis, et afficiatur ista quantitate manente, sequitur quod terminus creationis erit "hic panis" idem cum illo pane qui erat terminus generationis...; et sequitur ultra quod idem "hic panis" est transubstantiatus et non-transubstantiatus, immo sequitur quod nullus panis sit transubstantiatus...; igitur nihil omnino est transubstantiatum in corpus Christi, quod est hereticum dicere».

79 *Lectura* II, 3, I, 4, pp. 252-53, nn. 79-80: «secundum Philosophum in VII *Metaphysicæ*, substantia prior est quantitate et omni accidente; et haec "prioritas" est secundum naturam substantiae et secundum suam totam coordinationem... ergo nihil posterius potest esse quo aliquid est in ista coordinatione, et per consequens individuum in genere substantiae non erit individuum et singulare in illo genere per quantitatem.—Dices forte quod substantia secundum suam totam coordinationem est prior omni accidente in essendo, non tamen in dividendo, secundum "dividi in partes eiusdem rationis" est quantitas prior... unde quantitas primo dividitur in partes eiusdem rationis et substantia per quantitatem.—Contra: «ista responsio primo destruit opinionem, quia si substantia secundum totam coordinationem substantiae sit prior quantitate, igitur quodlibet, secundum quod est illius coordinationis, est prior quantitate; ergo individuum in genere substantiae non habebit esse indivisibile a quantitate primo».

la sustancia, entonces la sustancia no podría ser sin ella; ahora bien, se concede que lo anterior (como la sustancia) puede ser sin lo posterior, lo que implicaría que la sustancia sería y no sería realmente idéntica a la afección dejada por la cantidad. Y si lo posterior puede no ser permaneciendo lo anterior, mucho más la afección dejada por lo posterior puede no ser permaneciendo lo anterior o sustancia; por tanto, la afección dejada por el accidente cantidad no es realmente idéntica con lo anterior o sustancia <sup>80</sup>.

Un último argumento, que pretende resumir todos los anteriores, va a ser utilizado por Duns Scoto para rebatir la opinión de que la cantidad, o cualquier otro accidente, sea el principio de individuación de la sustancia. Se fundamenta en la posibilidad que tiene la sustancia de existir sin la cantidad o sin cualquier otro accidente; en consecuencia, no puede la cantidad o cualquier otro accidente ser el principio de individuación. Veamos:

1. Toda sustancia es anterior por naturaleza y en el tiempo a todo accidente, tal como afirma Aristóteles en el VII de la *Metafísica*.
2. A la sustancia, como anterior, no le repugna existir sin el accidente cantidad, como posterior, pues, si es anterior por naturaleza, no existe en su ser imperfección alguna que se lo impida.
3. No es imposible (es posible) que la sustancia singular exista un tiempo sin la cantidad.
4. Esto (3) sería imposible si la sustancia fuera individualizada por la cantidad <sup>81</sup>.

La tercera vía se fundamenta en el concepto de coordinación predicamental y el argumento es como sigue.

1. En toda coordinación predicamental, considerada estrictamente, se encuentra todo lo de esa coordinación, sin que haya nada de otra coordinación, pues cada coordinación es distinta de las otras.
2. Por tanto, en la coordinación de la sustancia se encuentra todo y nada más que lo que pertenece a la sustancia.

80 *Lectura* II, 3, 1, 4, pp. 254-55, n. 84: «alia est responsio quorundam quod quantitas non est formale principium quo substantia vel materia est singularis, sed quantitas derelinquit quemdam modum in substantia, qui non est realiter aliud a substantia, et ille modus sic derelictus est singularitas eius...».

(N. 85) «Contra impossibilius est quod aliquid prius naturaliter habeat aliquid idem realiter sibi ab eo quod est posterius eo naturaliter quam quod habeat esse aliquale ab eo quod est posterius eo naturaliter...».

81 *Lectura* II, 3, 1, 4, p. 257, n. 90: «secundum Philosophum substantia est prior omni accidente tempore (VII *Metaphysicæ*)... et prior secundum naturam omni accidente; et quod est prior secundum naturam, non repugnat ei esse sine posteriore, sine contradictione, quia si sit prius secundum naturam alio, in esse eius non invenitur aliqua imperfectio si ponatur sine alio, ergo non est impossibile quod substantia singularis duratione sit sine quantitate, sed hoc esset impossibile si esset singularis per quantitatem».

3. Como el orden predicamental exige un término primero, así como esencialmente un término inferior, por eso exige un último término.
4. Por tanto, habrá algo último (intrínseco) en el género de sustancia, sin acudir a cualquier otro género, y esto será lo individual en ese género.
5. El accidente no puede, por pertenecer a otra coordinación predicamental distinta de la sustancia, entrar en la coordinación predicamental de la sustancia, como sucedería si fuese el principio de individuación de la sustancia material<sup>82</sup>.

La coordinación predicamental es la esencia singular de cada individuo, sea ésta sustancia o accidente. Ahora bien, si el individuo es una sustancia material, todo lo que entra en la coordinación predicamental (esencia singular) de esa sustancia debe pertenecer al género de sustancia, desde el término primero o más genérico al último o individuante. Por tanto, ningún accidente —incluida la cantidad— puede ser su principio de individuación.

Las tres vías anteriores argumentaron en contra de cualquier accidente, incluyendo, por tanto, la cantidad como principio de individuación de la sustancia material. La cuarta vía argumenta exclusivamente en contra del accidente cantidad. Veamos:

1. Si la cantidad es causa de la singularidad, dicha cantidad es o bien determinada o bien indeterminada.
2. No puede ser la determinada porque ésta (en cuanto tiene límites) sigue al ser de la forma, debido a que la forma perfecciona a la materia. Por tanto, si la cantidad sigue (a la forma) como un efecto, no puede ser causa de la singularidad.
3. Tampoco puede ser la cantidad indeterminada causa de la individuación, porque según esa opinión permanece la misma en el engendrado y en el corrupto. Luego si la causa de la individuación fuese la cantidad indeterminada, lo engendrado y lo corrupto serían el mismo singular y el mismo «este», porque tendrían la misma razón de singularidad<sup>83</sup>.

82 *Lectura II*, 3, I, 4, p. 258, n. 91: «in omni coordinatione praecise accepta inveniuntur omnia illius coordinationis, circumscripto quocumque alterius coordinationis, praeterea, quilibet unius coordinationis est diversum a quocumque alterius coordinationis, ergo in coordinatione praedicamentali substantiae est quilibet illius, circumscripto quocumque alterius; sed sicut ordo praedicamentalis requirit terminum in sursum, ita etiam essentialiter requirit terminum in deorsum, unde requirit ultimum; ergo circumscripto quocumque alterius generis, erit aliquid ultimum in genere substantiae (de illo genere intrinsece), et hoc est singulare illius genere; ergo etc.».

83 *Lectura II*, 3, I, 4, p. 259, n. 95: «si quantitas est causa singularitatis, illa quantitas aut esset quantitas terminata aut interminata. Non quantitas terminata, quia illa sequitur esse formae (quantitas enim habet certum terminum), quia forma perficit materiam; ergo cum illa sequitur sicut effectus, non potest esse causa singularitatis. Nec quantitas interminata potest esse causa individuationis, quia secundum eos ipsa manet eadem in generato et corrupto, ergo si quantitas interminata esset causa singularitatis, generatum et corruptum essent idem singulare et idem «hoc» quia haberent eandem rationem singularitatis».

Este argumento parece aceptar la posibilidad de la existencia de dos entes en sí mismos indescernibles. En efecto, en el ejemplo propuesto por Duns Scoto para hacer ver que lo corrompido y lo generado pueden pertenecer a la misma especie y poseer exactamente la misma extensión, nos habla del agua que se convierte en fuego y que después se corrompe en agua bajo el supuesto de la misma extensión; la primera agua y la última serían la misma agua debido a que tendrían la misma extensión y, por tanto, el mismo principio de individuación. Pero esta conclusión le parece a Scoto evidentemente falsa, lo que conlleva a aceptar la posibilidad de la existencia de dos seres distintos pero en sí mismos indiscernibles, pues sólo se podrían discernir por su distinta posición en las coordenadas espacio-temporales.

Un segundo argumento propone Duns Scoto en contra específicamente del accidente cantidad, a saber:

1. Ninguna naturaleza, en cuanto tal naturaleza, es de suyo ésta, tal como se demostró al estudiar la naturaleza común.
2. La cantidad, por su naturaleza, tiene tanta indiferencia como la carne, y así como la carne, en razón de ser carne, no es de suyo ésta, así tampoco la cantidad de suyo es ésta, pues la cantidad, por su misma esencia, está en esta o aquella cantidad, como la carne en esta o aquella carne.
3. Pero no puede ser la primera razón de que algo sea «esto» aquello al que repugne ser «esto».
4. Luego la cantidad no puede ser la causa de la singularidad, por la que algo es «esto» con respecto a alguna naturaleza<sup>84</sup>.

Si objetas que la cantidad es ésta por el lugar que ocupa, responde Duns Scoto:

1. Ese lugar: *a)* o bien pertenece al predicamento cantidad; *b)* o bien es el lugar mismo un predicamento.
2. En el *a)* sería el lugar una diferencia del género cantidad y como diferencia contrae, formando la especie y no el singular.
3. En el *b)* el lugar es un predicamento y, por tanto, posterior a la cantidad y, en consecuencia, no contrae a la cantidad. Análogamente el lugar posee una misma razón o esencia aquí o allí y por eso el lugar es aquí un género<sup>85</sup>.

84 *Lectura* II, 3, I, 4, p. 260, n. 98: «nulla natura, in quantum natura talis, est de se haec... quia illud quod est de se "hoc" impossibile est quod intelligatur sub ratione universalis, et similiter tunc non esset aliqua unitas realis minor unitate numerali (sicut deductum et); sed quantitas de natura sua habet tantam indifferentiam sicut caro; ergo sicut caro, ratione qua caro, non est de se haec, ita nec quantitas —unde quantitas— de se est haec, nam eiusdem rationis est quantitas in hac quantitate et illa, sicut caro in hac carne et in illa. Sed illud non potest esse prima ratio quare aliquid est "hoc", cui repugnat esse "hoc". Ergo quantitas non potest esse causa singularitatis, qua aliquid est "hoc" respectu alicuius naturae».

85 *Lectura* II, 3, I, 4, pp. 260-61, nn. 99-100: «Dicit quod quantitas est haec per situm.

Contra: situs ille aut pertinet ad praedicamentum quantitatis, aut est praedicamentum per se. Si primum, sic est differentia illius generis, ergo non contrahitur ad singulare, licet ad speciem

En el (2) el lugar sería una especie dentro del predicamento genérico de la cantidad. En el (3) el lugar sería un predicamento o categoría, y de acuerdo a Aristóteles todas las categorías accidentales son formas cuyo sujeto inmediato es la cantidad y la sustancia es el sujeto mediato de las mismas. La sustancia es sujeto inmediato de la categoría cantidad y mediato de las demás.

#### II.2.4. *El Principio de Individuación no es la materia*

Ilustres pensadores se cuentan entre quienes parecen haber defendido que la materia es el principio de individuación de la sustancia material. Aristóteles y Tomás de Aquino entre ellos. Sin embargo, Tomás de Aquino había añadido a la materia el accidente cantidad, «*materia signata quantitate*», con lo que parece inclinarse más hacia la opinión de quienes sostienen que la cantidad es el principio de individuación de las sustancias. Duns Scoto se detuvo cuidadosamente y con detalle a refutar la opinión de la cantidad; rechaza, sin embargo, con rapidez la opinión de que la materia es el principio de individuación. Siguiendo a Scoto, expondremos primero las razones a favor de esta opinión, y en segundo lugar las razones de Scoto en contra de la misma.

Algunos suelen decir que la materia es la razón por la que la sustancia es ésta, y que la forma no es ésta sino porque es recibida en esta o en aquella materia, como si toda la singularidad de la sustancia material proviniera de la materia <sup>86</sup>.

Lo prueban en primer lugar por la autoridad de Aristóteles en el VII de la *Metafísica*: «el que engendra engendra otro por la materia, siendo lo mismo específicamente por la forma; por tanto, la diferencia numeral proviene de la materia y la específica de la forma» <sup>87</sup>.

En segundo lugar, en el VII de la *Metafísica*, en el capítulo sobre las partes de la definición, al final (leemos): «en (las cosas) concebidas con materia es distinto “lo que es” de “aquello de lo que es”, mientras que en aquellas cosas que son sin materia es lo mismo “lo que es” y “aquello de lo que es”», y en el VIII de la *Metafísica*, en el capítulo que comienza «oportet non latere», dice que no es lo mismo «lo que es del alma» y el alma, cuando ésta es animal. De aquí que se arguya que la materia es la causa de la individuación, pues de lo

contrahatur. Si sit praedicamentum “situs”, ergo posterius quantitate, ergo non contrahitur quantitas per illum; similiter, situs est eiusdem rationis in hoc et in illo, unde genus est hic situs, sicut prius».

86 *Lectura* II, 3, I, 5, p. 269, n. 128: «solent dicere quidam quod materia est ratio qua substantia materialis est haec, et quod forma non est haec nisi quia recipitur in hac materia vel in illa, ut sic tota singularitas substantiae materialis sit a materia».

87 *Lectura* II, 3, I, 5, p. 269, n. 129: «Hoc probant auctoritate VII *Metaphysicae*: generans generat aliud propter materiam, idem autem specie secundum formam; ergo differentia numeralis est a parte materiae et unitas specifica a parte formae».

contrario podría abstraerse de esta materia y de aquella, como sucede con la forma, y en consecuencia lo abstraído de este y aquel compuesto sería lo mismo a lo abstraído en las cosas que no tienen materia <sup>88</sup>.

También en el tercero acude a Aristóteles, quien en el XII de la *Metafísica* prueba que no hay muchos cielos, pues en ese caso habría muchos primeros motores y tendrían materia. Por tanto, según su intención, la distinción numeral no puede darse sino por la materia. Igualmente afirma en el I *De caelo et mundo* que quien dice cielo dice forma, y quien dice este cielo, dice materia. Por tanto, la singularidad proviene de la materia <sup>89</sup>.

Comienza la refutación de la opinión que defiende que la materia es el principio de individuación con el *sortes* siguiente:

1. La materia no puede abstraerse de esta y aquella materia, mientras que el hombre sí puede abstraerse de este y aquel hombre.
2. La materia no pertenece a la quiddidad de hombre.
3. Esto (2) es falso, como se muestra en el VII de la *Metafísica*, cap. de «De las partes de la definición», en donde muchas autoridades defienden que la materia es parte de la quiddidad.
4. Es preciso que la materia pueda abstraerse de esta y aquella materia, de igual manera que la forma y el compuesto.
5. La materia no puede ser causa de la individuación, porque universalmente aquello que es indiferente a muchos (entes) de la misma esencia no puede ser causa de determinación.
6. Conviene buscar también la causa de la individuación de la materia, de igual manera que de la forma y del compuesto <sup>90</sup>.

88 *Lectura* II, 3, I, 5, p. 270, n. 130: «Praeterea VII *Metaphysicae*, cap. “De partibus definitionis” in fine: “in conceptis cum materia, aliud est quod-quid-est ab eo cuius est, quaecumque autem sunt sine materia, idem est quod-quid-est cum eo cuius est”...; et VIII *Metaphysicae*, cap. illo “Oportet non latere”, dicit ibi quod “non est idem quod-quid-est animae et anima, si anima sit animal”. Ex hoc... arguitur quod materia sit causa individuationis, quia si non, ergo posset abstrahi ab hac materia et illa, sicut forma, et per consequens, abstractum ab hoc composito et illo esset idem sibi sicut abstractum in non habentibus materiam».

89 *Lectura* II, 3, I, 5, p. 271, nn. 131-132: «Praeterea Philosophus XII *Metaphysicae* probat quod non sunt plures caeli, quia tunc essent plures motores primi; quare haberent materiam. Ergo, secundum intentionem suam, distinctio numeralis non potest esse nisi per materiam».

Praeterea, in I *De caelo et mundo*: «qui dicit caelum, dicit formam, qui dicit hoc caelum, dicit materiam; ergo singularitas est a materia».

90 *Lectura* II, 3, I, 5, pp. 271-72, n. 133: «si —ab hac materia et illa— non potest abstrahi materia, et ab homine hoc et illo potest homo abstrahi, ergo materia non pertinet ad quidditatem hominis; sed hoc falsum est, sicut patet ex VII *Metaphysicae*, cap. “de partibus definitionis” ubi plures auctoritates hoc sonant quam contrarium; ergo oportet quod materia possit abstrahi ab hac materia et illa, sicut forma aut compositum. Ergo materia non potest esse causa individuationis, quia universaliter illud quod est indifferens ad plura eiusdem rationis, non potest esse causa determinationis. Unde convenit quaerere de causa individuationis et singularitatis materiae, sicut compositi».

Se vuelve a echar mano de la autoridad de Aristóteles para afirmar que la materia forma parte de la quiddidad de la sustancia material, como compuesta de materia + forma. Por tanto, la materia, como parte de la naturaleza, es de suyo indiferente para los individuos de una misma esencia o quiddidad. Luego la materia precisa también de una causa de individuación para que se convierta en «esta materia».

Acude también a Aristóteles (*Metafísica* XII, cap. 2) para afirmar que tu materia y la mía pertenecen a la misma especie, de igual manera que tu forma y la mía. Por tanto, mi materia y la tuya son de una misma especie y, en consecuencia, la materia es abstraible de esas materias y no puede ser la causa de individuación <sup>91</sup>.

Finalmente, recurre Duns Scoto de nuevo al argumento ya utilizado, al refutar la cantidad como principio de individuación, de que si la materia fuera principio de individuación podría suceder que una sustancia (A) —el agua— se corrompiese en otra (B) —fuego— y de nuevo ésta se corrompiese en la sustancia originaria (A1) —agua—. La sustancia (A) y (A1) sería en ese caso el mismo individuo, lo que sería evidentemente falso <sup>92</sup>.

### II.3. *Heceidad: principio de individuación*

El terreno ha quedado totalmente preparado para que Duns Scoto exponga su propia teoría en torno al Principio de Individuación. Ha negado la doctrina por la que la sustancia misma por su propia naturaleza es individual; el problema de la individuación está ya resuelto. Ha negado también la doctrina que sostiene que el principio de individuación no precisa ninguna entidad positiva, sino que se explica suficientemente por medio de una doble negación o privación debido a que la individuación encierra la negación de ser divisible y la negación de ser igual a los demás seres. Ha negado finalmente las doctrinas que exigían como principio de individuación entidades positivas, tales como el acto de existir, algún accidente, específicamente el de cantidad, o la materia como constituyente de la naturaleza de la sustancia.

En la exposición de la opinión propia (q. 6), Duns Scoto comienza reafirmando la teoría que ya había aparecido, aunque sólo fuese tangencialmente en la q. 2, a saber: la sustancia material se determina a esta singularidad por algo

91 *Lectura* II, 3, I, 5, p. 272, n. 134: «... et sunt eadem specie eorum quae sunt unum specie, ut materia mea et tua, forma mea et tua... Ergo materia mea et tua sunt unum specie; ergo materia est abstrahibilis ab illis, et per consequens non potest esse causa individuationis».

92 *Lectura* II, 3, I, 5, p. 272, n. 136; también *Ordinatio* II, 3, I, 5, p. 463, n. 141: «aqua primo corrupta et aqua secundo generata habent eandem materiam et sunt eiusdem speciei, ergo sunt realiter "haec aqua"».

positivo, y a las diversas singularidades por diversos positivos<sup>93</sup>. Ya en el enunciado de la q. 6 se había preguntado si la sustancia material se individualiza por una entidad positiva que determina la naturaleza a ser esta sustancia individual. En las pruebas van apareciendo las características de esta entidad positiva, a la que vamos a llamar *heceidad*. Analicémoslas con cierto detenimiento.

En la propuesta scotista se encierran dos afirmaciones distintas: a) que la naturaleza sustancial o específica se contrae a esta singularidad por algo positivo; y b) que se contrae a diversas singularidades por medio de diversos positivos.

Demuestra a) de la siguiente manera:

1. Toda unidad sigue a alguna entidad, vgr., la unidad común sigue a una entidad común, de acuerdo a una proporcionalidad.
2. La unidad numeral, a la que repugna dividirse, seguirá a una entidad proporcional.
3. Esta entidad proporcional no es la entidad de la naturaleza específica, ya que la unidad de ésta es menor que la numeral
4. Es preciso conseguir alguna entidad formal que se encuentre fuera de la razón de la entidad específica, y que constituya con la naturaleza específica un «*uno per se*».
5. Por tanto, la naturaleza específica se contrae a ser este individuo por algo positivo<sup>94</sup>.

En la premisa 1 Duns Scoto se aparta, ya lo dijimos, de la doctrina aviceniana de las esencias, a las que el árabe atribuye ser pero no unidad propia. De acuerdo con esta doctrina general la naturaleza común de una sustancia material posee una unidad propia que Duns Scoto define como real y menor que la numeral.

En la proposición 4 dice Scoto que la *heceidad* es una entidad *formal* pero no perteneciente a la razón de la naturaleza específica. Recordémoslo.

Pasemos al segundo argumento:

1. Los (entes) diferentes son «seres diversos con algo idéntico», vgr., Sócrates y Platón difieren; por tanto, son «seres diversos con algo idéntico».

93 *Lectura II*, 3, 1, 6, p. 280: «substantia materialis per aliquid positivum determinatur ad hanc singularitatem, et ad diversas singularitates secundum diversa positiva».

94 *Lectura II*, 3, 1, 6, p. 280, n. 166: «Omnis unitas consequitur aliquam entitatem, ut sicut unum in commune consequitur ens in communi, sic in speciali proportionaliter se habet; igitur unitas singularitatis, cui repugnat dividi, habebit entitatem sibi proportionalem. Non autem ista unitas consequitur entitatem naturae (quia unitas naturae minor est unitas quam sit ista singularitas quae est unitas numeralis...); ergo oportet quod consequatur aliquam entitatem formaliter, quae sit extra rationem entitatis specificae... Ista autem entitas facit "per se unum" cum natura specifica positivum ad essendum hoc individuum».

2. Es preciso descubrir aquello por lo que en última instancia difieren.
3. Las naturalezas no pueden ser aquello por lo que primero difieren, ya que más bien es aquello por lo que convienen, ya que en sí mismas no difieren (por ser indiferentes).
4. Luego tiene que ser otra entidad (sin ser ni la cantidad, ni la doble negación, ni la existencia, ni la materia), positiva, del género de la sustancia, que contrae la naturaleza específica <sup>95</sup>.

Observemos que en la 4 aparece la *heceidad* como del género de la sustancia para distinguirla de cualquier accidente. Recordemos que es algo formal del género de la sustancia.

Había dejado establecido (q. 1) que la naturaleza de la sustancia en sí misma es indiferente y que posee una unidad real menor que la numeral o individual; luego es preciso que (la naturaleza) se haga ésta por algo positivo (que no sea cantidad, etc.), sino por algo positivo del género de sustancia <sup>96</sup>.

Pasa Duns Scoto a tratar de dar una explicación de lo que la *heceidad* es. Para hacerlo la compara por semejanza con la diferencia específica, y de acuerdo a esta semejanza se ve qué es la diferencia individual. La diferencia específica, en efecto, puede compararse con lo inferior a ella, con lo superior a ella y con lo que está junto a ella.

Comparemos la especie con lo inferior a ella, es decir con el individuo. La diferencia específica es la razón última de la unidad de la especie; por tanto, es la razón última por la que la especie no puede dividirse en otras especies y es átoma o indivisible. Si a la diferencia le repugna dividirse, también le repugna a la naturaleza que recibe esta diferencia: vgr., a la naturaleza de la blancura le repugna dividirse en otras blancuras. De una manera proporcional existe en el individuo una entidad, de la que, por su perfección, recibe la razón de la diferencia individual y a la que le repugna absolutamente dividirse; en esto se distingue de la diferencia específica: ésta excluye la división en partes de otra naturaleza, pero no en partes de la misma naturaleza. Esta entidad encierra su propia unidad o singularidad. Si a la unidad genérica corresponde una entidad propia, si igualmente a la unidad de la naturaleza específica corresponde una entidad, de igual manera a la

95 *Lectura* II, 3, I, 6, pp. 281, 167: «differentia sunt “diversa aliquid-idem entia”; sed Socrates et Plato differunt; ergo oportet adinvenire aliqua quibus differunt, ad quae ultimo stat eorum differentia. Sed natura in hoc et in illo non est causa differentiae primo, sed convenientiae... ergo oportet dare aliud quod differunt. Hoc non est quantitas, nec existentia, nec negatio, sicut ostensum est...; ergo oportet quod sit aliquid positivum de genere substantiae, contrahens naturam specificam».

96 *Lectura* II, 3, I, 6, pp. 281, 168: «ostensum est supra quod natura specifica non est de se haec; ergo oportet quod fiat haec per aliquid positivum; non per quantitatem, et sic de aliis, ergo per aliquid positivum de genere substantiae».

unidad máxima o singular le debe corresponder una entidad propia origen de esa unidad <sup>97</sup>.

En esta comparación de la especie con el individuo queda claro que la indivisibilidad de la especie es menor que la del individuo. La indivisibilidad de la especie implica la repugnancia a dividirse en otras especies, pero no a dividirse en sujetos o individuos de la misma especie; por el contrario, la indivisibilidad del individuo implica una repugnancia absoluta —*cui omnino repugnat dividi*— a dividirse. De ahí que la unidad del individuo sea la unidad máxima y la unidad perfectísima a la que debe corresponder una entidad que encierre la perfección de poder dar esta unidad. La *heceidad* encierra una perfección que la naturaleza específica no tiene y por la que produce la unidad perfectísima y máxima numeral que implica absoluta indivisibilidad <sup>98</sup>.

Comparemos ahora la especie y el individuo con lo superior o género. No sólo el concepto de género se determina por los conceptos de las diferencias, sino que esa realidad de la que se recibe la razón de género es anterior por naturaleza a aquella realidad de la que se recibe la intención de la diferencia, y la realidad genérica es determinable y contraíble por la realidad de la diferencia. De igual manera sucede en lo propuesto: la naturaleza específica es determinable y contraíble por la realidad de la que se recibe la diferencia individual. Por eso, de igual manera que en la misma cosa existen diversas perfecciones formales o entidades formales (como en la blancura), de una de ellas recibe la intención del género (el color), y de otra entidad formal recibe la intención de la diferencia (blancura), así también en la misma cosa existe una entidad positiva de la que recibe la naturaleza específica, y una entidad formalmente distinta de la que recibe la diferencia última individual, la cual es absolutamente ésta o singular, a la que repugna absolutamente la división. Como la realidad del género está en potencia con respecto a la realidad de la diferencia, así también la realidad de la naturaleza, en cuanto naturaleza, está en potencia con respecto a la realidad de la que recibe la diferencia individual. Pero se distingue en que la

97 *Lectura II*, 3, 1, 6, p. 282, 170: «si autem comparetur natura specifica primo modo, sic differentia specifica est ratio ultima unitatis suae, quae non potest dividi in plures naturas específicas; et per differentiam specificam, cui primo repugnat divisio, natura constituitur atoma. Et sicut est de differentia, quod ei repugnat divisio, sic est de natura a qua accipitur, ut natulae albedinis... repugnat dividi in plures albedines. Sic proportionaliter est in individuo, quod ibi est entitas quaedam, a qua —secundum perfectionem— accipitur ratio differentiae individualis, cui omnino repugnat dividi; et in hoc differt a differentia specifica, quae excludit divisionem in partes alterius naturae, sed non in partes eiusdem naturae; et hanc entitatem consequitur propria unitas, quae est singularitas. Unde si ponitur quod naturae, a qua accipitur differentia specifica, correspondeat sua unitas propria, multo fortius unitatis maximae, quae est singularitas, correspondeat sua propria entitas... nulla enim ratio est negare hoc de maxima unitate, et concedere de minore unitate».

98 En la *Ordinatio II*, 3, 1, 6, p. 479, 178, Duns Scoto llama a esta unidad numeral «unidad perfectísima», para destacar que es más perfecta que la unidad de la especie: «non videtur probabile isti unitati perfectissimae negare entitatem quam consequitur».

diferencia con el género constituyen el ser quiditativo o ser formal, pero la diferencia individual y la naturaleza no constituyen el ser quiditativo porque (la *heceidad*) está fuera de la razón de quididad, y, por tanto, no constituyen el ser formal o constitutivo, sino el ser material en cuanto éste se opone al ser formal, en la medida que forma, según el filósofo, es aquello-que-era-el-ser (*quod-~~quid-erat-esse~~*)<sup>99</sup>.

De esta comparación de la especie y el individuo con el género deducimos conclusiones importantes:

1. La naturaleza específica es, por naturaleza, anterior a la *heceidad*, así como determinable y contraíble por ella.
2. La *heceidad* es posterior y determina y contrae a la naturaleza específica.
3. Todo individuo está constituido por una entidad positiva, de la que se recibe la naturaleza específica, y de una entidad formalmente distinta de la que recibe la diferencia última individual.
4. La *heceidad* es absolutamente singular y absolutamente indivisible.
5. La naturaleza está en potencia con respecto a la *heceidad* y ésta es acto determinante de aquélla. En otro texto va a decir que la naturaleza es cuasi posible o cuasi potencial y la *heceidad* es cuasi acto que determina a la realidad de la especie<sup>100</sup>.
6. La *heceidad* está fuera de la razón de quididad, incluso es *primo diversa* de toda entidad quiditativa<sup>101</sup>. Por eso la *heceidad* no constituye

99 *Lectura* II, 3, I, 6, pp. 282-83, 171: «Non tantum conceptus generis determinatur per conceptus differentiarum, sed illa realitas a qua accipitur ratio generis est prior naturaliter illa realitate a qua sumitur intentio differentiae, et illa realitas a qua sumitur genus est determinabilis et contrahibilis per realitatem differentiae. Sic et in proposito, quod natura specifica est determinabilis et contrahibilis per realitatem a qua accipitur differentia individualis. Unde sicut in eadem re sunt diversae perfectiones formales sive entitates formales (ut in albedine), a quarum una accipitur intentio generis (ut intentio coloris), et alia entitas formalis a qua accipitur intentio differentiae (albedinis), ..., sic est entitas positiva in eadem re a qua accipitur natura specifica, et entitas formaliter alia a qua accipitur differentia ultima individualis, quae est omnino haec cui repugnat omnimoda divisio. Et sicut realitas generis est in potentia ad realitatem differentiae, ita realitatus naturae, ut natura est, est in potentia ad realitatem a qua accipitur differentia individualis. Sed tamen in hoc est dissimile, quod differentia cum natura generis constituit in esse quiditativo, quod dicitur in esse formali, sed differentia individualis cum natura non constituit in esse quiditativo, quia est extra rationem quiditatis, et ideo non constituit in esse formali nec constitutivo, sed in esse materiali, prout esse materiale opponitur esse formali, praedicto modo accipiendi formale, prout Philosophus vocat formam quod-~~quid-erat-esse~~».

100 En la *Ordinatio* II, 3, I, 6, p. 479, 180, dice: «ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem, sed quoad hoc dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae».

101 La expresión «primo diversa» está tomada de la *Ordinatio* II, 3, I, 6, p. 480, 181: «ista realitas individui est "primo diversa" ab omni entitate quiditativa».

con la naturaleza el ser quiditativo o formal del individuo, sino el ser material en cuanto éste contrae a aquél; el ser quiditativo o formal lo constituyen el género y la diferencia específica.

7. La *heceidad* no es una forma añadida a la especie —aunque sea una entidad formalmente distinta— sino la última realidad de la forma, dice en la *Ordinatio*.

Pasemos ahora a comparar la diferencia específica con aquello que está junto a ella, es decir con otras diferencias específicas: Las diferencias específicas, recibidas por toda la naturaleza, pueden tener algo común «*in quid*» que pueda predicarse de ellas; sin embargo, las diferencias recibidas por las últimas perfecciones no tienen nada común «*in quid*» que pueda predicarse de ellas. También las diferencias individuales son recibidas como la última perfección existente en la cosa y en la naturaleza; por tanto, las diferencias individuales son primo diversas, sin que tengan nada común «*in quid*» que pueda predicarse de ellas (ni ente ni ninguna otra cosa). De esta manera por medio de las diferencias individuales primo diversas, hacia las que las naturalezas están contraíbles y en potencia, se individualizan y se tornan singulares<sup>102</sup>.

Para bien comprender este texto y antes de analizarlo, es necesario explicar dos términos utilizados: «*in quid*» y «*primo*», que tienen entre ellos una estrecha relación.

Algo se predica de un sujeto «*in quid*» o «*in quale*». Algo se predica de un sujeto «*in quid*» cuando responde a la pregunta «*quid*» o qué cosa hecha de un sujeto; es decir, cuando ese predicado expresa del sujeto su esencia completa (género + diferencia específica) o la parte determinable de la esencia, el género. De «*quid*» viene la palabra quiddidad (*quidditas*) y ente quiditativo. Algo se predica de un sujeto «*in quale*» cuando ese predicado expresa del sujeto alguna otra determinación o cualificación de la esencia. Esta cualificación puede ser o bien esencial, diferencia específica, o bien no esencial, como la propiedad o el accidente. Si la cualificación es la diferencia específica se dice de este predicado que es «*in quale quid*» o «*in quale substantiale*»; si es una propiedad o un accidente se dice de ese predicado que es «*in quale accidentale*»<sup>103</sup>.

102 *Lectura* II, 3, I, 6, pp. 283-84, 172: «comparando differentiam specificam ad id quod est iuxta se, a quo distinguitur species per differentiam specificam, patet consimile in differentia individuali, nam licet differentiae specificae quae accipiuntur a tota natura possint habere aliquid commune in «*quid*» dictum de eis, tamen differentiae quae accipiuntur ab ultimis perfectionibus, non habent aliquid commune in «*quid*» dictum de eis, sicut dictum est in I. Ita in proposito differentiae individuales accipiuntur ab ultima perfectione quae est in re et in natura, et ideo differentiae individuales sunt primo diversae non habendo aliquid in «*quid*» dictum de eis (nec ens nec aliquid aliud), ut dictum est in I; per huiusmodi differentias individuales primo diversas, ad quas naturae sunt in potestate et contrahibiles, individuantur et fiunt singulares».

103 T. M. Rudavsky, 'The Doctrine of Individuation in Duns Scotus', en *Franziskanische Studien*, 62 (1980) 75 y 77.

Algo se predica de un sujeto, o «*primo*», o «*per se*», o «*denominative*». Algo se dice «*primo*» de un sujeto cuando expresa aquello que pertenece formalmente al sujeto; algo se dice «*per se*» cuando se refiere formalmente sólo a una parte del sujeto; algo se dice «*denominative*» cuando el predicado se refiere sólo a la parte del sujeto a la que formalmente no le corresponde. Tomemos los ejemplos del mismo Duns Scoto cuando habla de la unidad numeral y dice:

1. La *heceidad* de esta piedra es una unidad numeral (*primo*).
2. Esta-piedra es una unidad numeral (*per se*).
3. La piedra, en esta-piedra, es una unidad numeral (*denominative*)<sup>104</sup>.

Analicemos ahora el texto del que extraemos importante información:

1. Las diferencias específicas últimas no tienen nada común «*in quid*» que pueda predicarse de ellas, ya que como diferencias últimas específicas son diversas o expresan lo esencialmente diverso en una especie.
2. La *heceidad* es la última perfección del individuo y de la naturaleza y, por tanto, no tiene nada esencialmente común con ninguna otra *heceidad*, es *primo* diversa, es decir formalmente única distinta de cualquier otra.
3. Las naturalezas se hallan contraíbles y en potencia con respecto a la *heceidad* o diferencia individual.
4. Las naturalezas se individualizan y se hacen singulares por medio de las *heceidades*, *primo* diversas. Es decir, toda *heceidad* es formalmente diversa de las demás *heceidades* y no tiene con ellas ninguna forma común.

Del hecho de que las diversas *heceidades* sean *primo* diversas no se sigue que las cosas constituidas por ellas sean también *primo* diversas, es decir que no tengan nada común «*in quid*». Pues estas cosas, además de la *heceidad*, están constituidas por la naturaleza que, en cuanto naturaleza, es común a los distintos individuos de la misma especie.

La unidad numeral se predica *primo* sólo de la *heceidad*, *per se* del individuo y denominativamente de la sustancia o naturaleza del individuo. Pero nunca se predica formalmente de la naturaleza. En la *Ordinatio* II se pregunta Duns Scoto si la *heceidad* es o la materia, o la forma, o el compuesto, con el fin de afinar qué es esta «entidad individual». La respuesta es negativa, debido a que ni la materia, ni la forma, ni el compuesto, en cuanto entidades quiditativas, o en cuanto naturaleza, incluyen esta entidad. Es la última realidad del ente que es materia, que es forma y que es compuesto.

104 *Ordinatio* II, 3, I, 6, p. 477, 175: «quidquid est in hoc lapide, est unum numero, vel primo, vel per se, vel denominative. "Primo" forte, ut illud per quod unitas talis convenit huic composito; "per se" hic lapis, cuius illud quod est primounum hac unitate, est per se pars; "denominative" tantum, illud potentiale quod perficitur isto actuali, quod quasi denominative respicit actualitatem eius».

Después de muchos textos no es fácil tener una idea precisa de lo que Duns Scoto entiende por *heceidad*. Dice que es una entidad formal en el género de sustancia, así como que pertenece a la coordinación predicamental de la sustancia primera; dice también que no es una forma añadida a la naturaleza, sino la última realidad de la forma y, por tanto, no constituye con la naturaleza el ser quiditativo del individuo. Dice que es acto o cuasi-acto de la naturaleza o entidad quiditativa y dice también que es la última realidad del ente. Es la última perfección del individuo. Posiblemente para aclarar esta aparente confusión habría que aclarar la distinción entre coordinación predicamental de la sustancia primera o individuo y quididad de la misma. Con la coordinación predicamental de un individuo expresamos todos los predicados formales de un individuo desde el género último hasta la *heceidad* del mismo; sería su esencia singular. Con la quididad expresamos la definición o esencia específica de un individuo. Los individuos de una misma especie tienen la misma quididad, pero distinta coordinación predicamental. La *heceidad*, sin ser una forma sustancial, es una cuasi forma sustancial que perfecciona la quididad y la individualiza, es la última forma de la esencia individual. A este cuadro borroso vendría a añadirse la calificación de propiedad del individuo que la *Reportata* atribuye a la *heceidad*, lo cual vendría a dificultar la comprensión de la *heceidad* como formando parte de la esencia individual<sup>105</sup>.

Lo que está claro es que la *heceidad*, sin pertenecer a la quididad o naturaleza del individuo, mantiene con ella una relación como de lo determinante a lo determinado, como de acto a potencia o como de lo más perfecto a lo menos perfecto. Ella es la causa de la unidad numeral del individuo, que es para Duns Scoto la unidad máxima y perfectísima. El individuo es el ser más perfecto —posee una perfección añadida a la naturaleza— y posee una unidad real máxima y más perfecta —la unidad de la naturaleza es real pero menor que la del individuo—.

El individuo, hemos dicho, es un compuesto de naturaleza y de la *heceidad* y posee la unidad que producen dos entidades, una de ellas determinable, potencial y contraíble por la otra, que la determina, la actualiza y la contrae. Para explicitar este tipo de unidad que se da entre la naturaleza y la *heceidad*, Duns Scoto dice que pueden darse tres clases de unidades:

- 1.<sup>a</sup> La unidad producida por la composición de cosas diversas, vgr., la composición de la materia y la forma.
- 2.<sup>a</sup> La unidad de aquellos que se distinguen según sus razones formales, pero uno según toda su razón formal incluye al otro por identidad, aunque no formalmente, y, por tanto, no es determinable y contraíble, vgr.,

105 *Report. Parisiensis*, II, d. 120, q. 8, p. 37: «nunc autem proprietates individui est minus nota nobis quam forma specifica, quia forma specifica est principium formale operandi, et non illa proprietates individui».

la esencia de Dios incluye por identidad la relación de paternidad y los atributos divinos, aunque no formalmente, y la esencia no es determinable y contraíble, ni se da composición alguna entre la esencia divina y las relaciones o entre la esencia divina y los atributos.

- 3.<sup>a</sup> La unidad que se produce en una misma cosa, que tiene diversas perfecciones o entidades formales, de tal manera que una realidad formal no incluya la otra ni formalmente es la otra, y, por tanto, la una es determinable y perfectible por la otra, tal como sucede en una cosa simple que tiene género y diferencia, vgr., en la blancura se da una unidad producida por la composición de dos formalidades distintas, a saber: la del género color y la de la diferencia específica blancura.

De esta tercera clase es la composición que se da entre la naturaleza y la *heceidad*<sup>106</sup>.

En la *Ordinatio* explícita que en «todo lo común y determinable» pueden aún distinguirse múltiples realidades formalmente distintas, de las cuales ésta no es aquélla: la entidad singular formalmente es ésta y la entidad de la naturaleza formalmente es aquélla. Estas dos realidades no pueden ser una cosa y una cosa, como sí pueden ser la realidad del género y la realidad de la diferencia (de las que resulta la realidad específica), pero siempre en la misma cosa (ya en la parte, ya en el todo) son realidades de la misma cosa, formalmente distintas»<sup>107</sup>.

Añadamos un texto de *Reportata Parisiensia*, en el que se afirma que «no es necesario que la cosa, de la que se recibe la diferencia específica, sea distinta realmente de aquello de donde proviene el género; sin embargo, no es lo mismo formalmente. Esta propiedad del individuo jamás es una cosa distinta de

106 *Lectura* II, 3, I, 6, p. 285, n. 78: «triplex est unitas: una, quae est secundum compositionem factam ex diversis rebus (sicut est compositum ex materia et forma); alia est unitas aliorum quae distinguuntur secundum rationes suas formales, ita tamen quod unum secundum totam suam formalem rationem includat aliud per identitatem, licet non formaliter (sicut essentia et paternitas se habent in divinis et attributa... tamen essentia secundum suam rationem formalem includit per identitatem relationem et attributa, et ideo non est potentialis nec contrahibilis per illa; propter quod nullam compositionem faciunt); est autem unitas et distinctio media, in eadem re, quae habet diversas perfectiones sive diversas entitates formales, ita tamen quod una realitas formalis non includit aliam nec formaliter ex se est alia, et ideo est determinabilis et perfectibilis per illam, et talis est compositio in re simplici habente genus et differentiam (ut in Albedine)... et talis est compositio individui ex natura specifica et differentia individuali, per quam contrahitur et determinatur».

107 *Ordinatio* II, 3, I, 5-6, p. 484, n. 188: «quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa; et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae».

la forma específica; sin embargo, no es lo mismo formalmente, aunque algo pueda contener unitivamente a ambas»<sup>108</sup>.

De estos textos se sacan conclusiones importantes:

1. Existe una triple unidad: a) la que se produce a partir de la composición de cosas diversas, como la composición de la materia y la forma; b) la unidad de aquellos que se distinguen por sus razones formales, de manera que una razón formal incluya a la otra por identidad, aunque no formalmente, y, por tanto, ni es determinable ni contraíble por la otra, como sucede con la esencia y la paternidad divinas; c) la unidad y distinción media de realidades formales distintas, en una misma cosa, de manera que una no incluya la otra y, por tanto, sea determinable y perfectible por ella.
2. La distinción media c) de distintas realidades formales, la una determinable y perfectible por la otra, se da entre el género, y la diferencia en una cosa simple. También se da entre la naturaleza específica y la diferencia individual o *heceidad*. En la *Ordinatio* se dice expresamente que en todo lo común y determinable, en la medida que es una cosa, pueden distinguirse formalidades distintas. En concreto, la entidad de la singularidad y la entidad de la naturaleza son entidades formalmente distintas.
3. En *Reportata* se dice también que esta propiedad del individuo o *heceidad* no es una cosa distinta de la forma específica sin que sean lo mismo formalmente, es decir que son distintas formalmente. Añade «aunque algo pueda contener unidos a ambos», es decir que el individuo contiene unidas a la naturaleza común y a la *heceidad*.

La unidad entre la naturaleza y la *heceidad* es el resultado de la composición de dos realidades formalmente distintas, en la que una es determinable y perceptible por la otra y es semejante, dicen la *Lectura* y *Reportata*, a la existente entre las dos formalidades que componen una especie. En la *Ordinatio* señala una diferencia con el género y la diferencia específica, para sostener que la unión entre la naturaleza y la *heceidad* es más íntima y profunda, y sea siempre, dentro de una misma cosa, *eiusdem rei*, la unidad de dos realidades formalmente distintas. Sin ser cosas distintas, la naturaleza común y la *heceidad* son formalmente distintas, aunque ambas unidas puedan estar contenidas en algo, comenta *Reportata*. De hecho, la naturaleza unida a la *heceidad* se encuentran contenidas en el individuo.

No queremos detenernos a estudiar y analizar estas realidades formales o formalidades —base ontológica de la distinción formal— que hemos venido

108 *Report. Paris.*, II, 12, 8, p. 37: «non necesse est rem, a qua accipitur differentia specifica, esse aliud re ab illo a quo est genus acceptum, semper tamen est non idem formaliter; sed ista proprietas individui nunquam est res alia a forma specifica, tamen semper est non idem formaliter, licet aliquid possit continere unitive utrumque».

encontrando continuamente en los textos de Scoto y que nos conduciría a otro trabajo tan extenso como éste. Damos por buena la definición de Grajewski, quien dice textualmente que «una formalidad es una sección metafísica del ser con el que se identifica realmente. Su definición más sencilla podría ser: una formalidad es una entidad positiva que —antes de toda operación del entendimiento— está unida inseparable y realmente al ser o a la esencia en la que se encuentra»<sup>109</sup>. Partiendo de la realidad ontológica de las formalidades, el mismo Grajewski define la distinción formal —o la identidad real, pero no formal— de la siguiente manera: «Distinción formal es la distinción que por la naturaleza de la cosa se da entre dos o más formalidades realmente idénticas, de las cuales una, antes de la operación del entendimiento, puede ser concebida sin las otras, aunque no puede ser separada de ellas incluso por medio de la potencia divina»<sup>110</sup>. Añado el análisis que Adams hace de la distinción formal, por considerar que puede ayudarnos a una mejor comprensión de la misma en un futuro próximo, a saber: «x e y son formalmente no-idénticas o distintas, si y sólo si:

- a) x e y son o existen en lo que es realmente una cosa; y
- b) si x e y son definibles, la definición de x no incluye y y la definición de y no incluye x; y
- c) x e y no son definibles, pero, si lo fueran, la definición de x no incluiría y y la definición de y no incluiría x»<sup>111</sup>.

De la lectura detenida de estos textos, que venimos de analizar, resulta difícil entender la conclusión a la que llega Woosuk Park de que «es claro que la distinción formal se da entre la *heceidad* y la naturaleza común individualizada en el singular»<sup>112</sup>. Es decir, para Park la distinción formal se da entre la *heceidad* y la naturaleza específica individualizada, o lo que es lo mismo entre la *heceidad* y la esencia singular, o entre la *heceidad* y la sustancia material individual, o entre el individuo y la *heceidad*, o entre el todo individual y una parte cuasi-formal de ese todo.

109 M. J. Grajewski, *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Catholic University of America, Washington 1944, p. 76.

110 Grajewski, *op. cit.*, p. 93.

111 Marilyn McCord Adams, 'Ockham on Identity and Distinction', en *Franciscan Studies*, vol. 36 (1976) 35.

112 W. Park, *Haecceitas and the bare Particular: A Study of Duns Scotus' Theory of Individuation*, disertación multigráfica, UMI, 1983, p. 175: «it is clear by now that when we talk about the formal distinction between the common nature and haecceitas, we mean the distinction between haecceitas and the common nature individuated in a material substance». También: Woosuk Park, 'Common Nature and Haecceitas', en *Franziskanische Studien*, 71 (1989) 189-192. La conclusión del artículo está expresada de la siguiente manera: «... it should be clear by now that when Scotus speaks about the formal distinction between the common nature and the haecceitas, he means the distinction between haecceitas and the common nature individuated in the singular».

Son dignos de destacar los matices distintos de los dos textos casi iguales: en el primero de 1983 esta opinión parece ser una interpretación de W. Park: «we talk... we mean», mientras que en 1988 se dice tajantemente que Duns Scoto claramente habla y significa: «Scotus speaks... he means».

La opinión de Park se basa en dos premisas: 1.<sup>a</sup>) lo que hay o existe es sólo individual; 2.<sup>a</sup>) la naturaleza común en sí misma no existe <sup>113</sup>. La 2.<sup>a</sup>) parece ser consecuencia de la 1.<sup>a</sup>).

Mi opinión personal es que ambas premisas son imprecisas e inexactas, por decir lo menos, y, por tanto, la conclusión de que la distinción formal se da entre la naturaleza específica individualizada y la *heceidad* no corresponde al pensamiento de Duns Scoto.

Veamos la primera premisa: Lo que hay o existe es sólo individual. En términos scotistas habría que distinguir esta proposición:

- a) acepto que lo que hay o existe con unidad numeral es sólo individual;
- b) niego que todo lo que hay o existe es sólo individual, ya que existen realidades, dentro de los individuos, que poseen una unidad real menor que la numeral o individual <sup>114</sup>.

Numerosos textos de la Lectura II, 3, I, 1, afirman que existen realidades en los objetos extramentales con unidades reales menores que la numeral o individual y, por tanto, que la naturaleza común existe en el mundo de los objetos extramentales. Toda la argumentación en contra de la tesis que sostiene que la naturaleza es por sí misma singular y que viene a coincidir con lo expresado por Park en 1), se basa justamente en defender que además de los seres con unidad real numeral, existen otras entidades en los objetos fuera de la mente con unidad real menor que la individual. La naturaleza común posee una entidad con una unidad real menor que la individual y existe en las sustancias materiales, manteniendo dicha unidad propia. Recordemos el texto de la página 231, n. 9, en el que dice textualmente:

«(aquello) cuya unidad propia es menor que la unidad numeral, esa unidad no es numeral; ahora bien, la unidad de la naturaleza de la piedra de suyo es menor que la unidad numeral; luego la unidad de la naturaleza de la piedra, que por sí misma tiene, no es la unidad numeral» <sup>115</sup>.

113 En el artículo citado dice textualmente: «What there is or exists is only the individual. We can distinguish the quidditative element and the individuating element only by referring to the human mind (191)... Though the common nature of itself does not exist, it is independently of *haecceitas* (191-92).

114 Olivier Boulnois, 'Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot', en *Revue Métaphysique et Morale* (1992), n. 1, pp. 9-10, expresa espléndidamente esta dualidad de lo real en Duns Scoto cuando dice que «en la cosa singular existente no hay solamente singularidad; en el singular todo es singular, pero todo no es solamente singularidad», *mais dans la chose singulière, il n'y a pas seulement de la singularité; dans le singulier, tout est singulier, mais tout n'est pas pure singularité*.

115 *Lectura II, 3, I, 1, p. 231, n. 9*: «cuius unitas propria est minor unitate numerali, illa non est unitas numeralis; sed unitas naturae lapidis de se est minor unitate numerali; ergo unitas naturae lapidis quam habet de se, non est unitas numeralis».

Obviamente aquí se habla de la naturaleza común en sí misma, a la que se le atribuye una unidad real que no es numeral. Cuando va a demostrar la menor, dice en la página 232: «Ahora bien, la menor también es verdadera, a saber que “la unidad de la naturaleza en esta piedra es menor que la unidad numeral de esta piedra”, porque si esta unidad que es de la naturaleza, no fuese menor que la unidad numeral, no existiría ninguna “unidad real” menor que la unidad numeral; el consiguiente es falso, luego también el antecedente»<sup>116</sup>. Es decir, en «esta piedra» que tiene unidad numeral existe la naturaleza «piedra», la cual tiene por sí misma una unidad numeral menor que la numeral; o dicho de otra forma, en toda sustancia material individual existe la naturaleza común, la cual mantiene en esa sustancia individual su propia unidad real menor que la numeral. Por tanto, está claro que existen extramentalmente en los individuos realidades, como la naturaleza en sí misma, con una unidad real menor que la individual. Luego no todo lo que existe extramentalmente es sólo lo individual o singular.

Para insistir reproduzco, entre otros muchos, un texto que me parece suficientemente claro de la *Ordinatio* II, 3, I, 1, p. 4040, n. 34: «Así también en una cosa externa, en donde la naturaleza existe acompañada de la singularidad, no es esa naturaleza de suyo determinada a la singularidad, sino que es naturalmente anterior a la singularidad en razón de que ésta la contrae a esa singularidad, y en cuanto que es naturalmente anterior a aquello que la contrae, no le repugna ser sin aquello que la contrae. Y así como el objeto en el entendimiento según aquella su primicia y su universalidad tuvo un verdadero ser inteligible, así también en una cosa natural según aquella entidad posee un verdadero ser real fuera del alma, y según esa entidad tiene una unidad proporcional, la cual es indiferente a la singularidad, de manera que no le repugna a esa unidad por sí misma que se una con una unidad cualquiera de la singularidad (lo entiendo de esta manera: «que la naturaleza posee una unidad real menor que la numeral»)»<sup>117</sup>.

Descompongamos las afirmaciones de este texto:

1. La naturaleza existe en una cosa externa acompañada de la singularidad.
2. Esa naturaleza existente no es de suyo determinada a esa singularidad debido a que naturalmente es anterior a esa singularidad que la contrae.

116 Lectura II, 3, I, 1, p. 232, 11: «sed minor etiam vera est quod “unitas naturae in hoc lapide est minor unitate numerali huius lapidis”, quia si ista unitas quae est naturae, non esset minor unitate numerali, nulla esset “unitas realis” minor unitate numerali; consequens falsum est, ergo et antecedens».

117 «... ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente. Et sicut objectum in intellectu secundum illam primitatem eius et universalitatem habet vere esse intelligibile, ita etiam in re natura secundum illam entitatem habet verum esse reale extra animam, et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae est indifferens ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur (hoc igitur modo intelligo “naturam habere unitatem realem, minorem unitate numerali”)».

3. A esa naturaleza, como anterior, no le repugna ser sin esa singularidad.
4. La naturaleza, en una cosa natural, posee extramentalmente un verdadero ser con una unidad proporcional, indiferente a esta o a otra singularidad.
5. Esa naturaleza existente en una cosa natural posee una unidad real menor que la numeral.

En la página 237, n. 32, dice que «la piedra en sí misma es algo anterior al entendimiento, y no bajo la razón de universal o de singular, y cuando primero entiende piedra no la entiende como segunda intención, es decir como universal, sino que entiende la naturaleza de piedra en sí misma, y no como universal ni como singular; de igual manera en la existencia fuera del alma ni es primero una en número ni muchas en número, sino que tiene una unidad propia que es menor a la unidad que le conviene a aquel singular; y ése es el ser quiditativo de la piedra y en general de la cosa...»<sup>118</sup>. Resumamos este texto:

1. La piedra en sí misma, *secundum se* (como naturaleza), sin razón de universal o de singular es algo anterior al entendimiento.
2. (El entendimiento), cuando entiende la piedra en primer lugar, no la entiende como segunda intención, ni la universalidad es parte de lo entendido. No entiende la naturaleza de la piedra en sí misma, *secundum se*, ni como universal ni como singular o particular.
3. (La naturaleza en sí misma) en la existencia fuera del alma ni es una numéricamente ni múltiple numéricamente, sino que tiene una unidad propia que es menor que la unidad de aquel singular.
4. Aquello (la naturaleza en sí misma) es «el ser» quiditativo de la piedra y en general de la cosa.

La naturaleza en sí misma o común, que es el ser quiditativo de cualquier sustancia material o cosa, existe en la realidad extramental antes de que la entendamos o conozcamos con el entendimiento. Y existe sin ser ni universal ni singular<sup>119</sup>. Cuando primero conocemos la naturaleza en sí misma, no la

118 *Lectura II*, 3, I, 1, p. 237, n. 320: «Unde, sicut lapis prius est aliquid intellectui secundum se, et non sub ratione universalis nec sub ratione singularis, nec intelligit secundum intentionem quando primo intelligit lapidem, nec universalitas est pars intellecti, sed intelligit naturam lapidis secundum se, nec ut universalis nec ut particularis singularis, sic in existentia extra animam nec est primo una numero nec multa numero, sed habet unitatem propriam sibi, quae minor est unitate quae convenit illi singulari; et illud est "esse" quiditativum lapidis et rei universaliter».

119 Esta opinión, que por lo demás ha sido común entre los intérpretes de Duns Scoto, la refleja Alberto Squitieri, cuando, hablando de la naturaleza común, dice: «e per l'altro nelle sostanze materiali individuali in cui è numericamente riprodotta, la natura non è per se stessa singolare o determinata alla singolarità, ma possiede una sua propria unità essenziale precedente e indifferente alla causa che la contrae all'individualità» ('La Definizione del Principio di Individuazione in Duns Scoto: Analisi delle Difficoltà', en *Studia Patavina* [34], Padova 1987, p. 9). Tam-

conocemos como segunda intención, es decir como universal. La naturaleza en sí misma posee en la realidad extramental una unidad real menor que la numeral. De acuerdo a estos textos es difícil entender las afirmaciones 1) y 2) de Park de que, para Duns Scotto, lo que existe es sólo individual y de que la naturaleza en sí misma no existe extramentalmente. De aquí que me parezca falsa, a partir de estos mismos textos, la afirmación de Park de que la distinción entre el elemento quidditativo o naturaleza común y el elemento individuante diga referencia sólo a la mente humana<sup>120</sup>. En el último texto está suficientemente claro que el elemento quidditativo es la naturaleza en sí misma y el elemento individuante la *heceidad*, y que ambos elementos se dan en la realidad extramental como formalidades distintas.

Si las dos premisas utilizadas por Park nos parecen, a partir de estos textos, falsas, la conclusión nos parece también falsa. Es decir la conclusión de que la distinción formal de Scotto se da entre la «la naturaleza común individualizada y la *heceidad*». Veamos.

En los textos citados en la páginas anteriores se lee en *Lectura* (II, 3, I, 5-6, pp. 285, 178) expresamente que esta distinción media o formal «se da en una misma cosa que tiene diversas perfecciones o diversas entidades formales, de manera que una realidad formal no incluye a la otra, ni es de suyo formalmente la otra, y, por tanto, es determinable y perfectible por ella». Termina diciendo unas líneas después: «el individuo se compone de naturaleza específica y diferencia individual, por la que (aquella) se contrae y se individualiza». La distinción formal se da en una misma cosa entre dos entidades formales, de las cuales una es determinable y perfectible y la otra determina y perfecciona a la primera.

La naturaleza común en sí misma, ha dicho repetidas veces, es determinable, en potencia y perfectible por la *heceidad*. Y ésta determina, actualiza y perfecciona a la naturaleza común en sí misma. Por tanto, es entre la naturaleza común en sí misma y la *heceidad* que se da la distinción formal. «La naturaleza común individualizada» no es determinable, en potencia y perfectible con respecto a la *heceidad*, sino que ya se encuentra determinada, actualizada y perfeccionada por ella. Por tanto, no puede darse la distinción formal entre la «naturaleza común individualizada» y la *heceidad*. Nos parece obvio que Duns Scotto habla en los textos citados de la naturaleza común —no individualizada—, la cual está con respecto a la *heceidad* en potencia para ser determinada y perfeccionada. Esta opinión nuestra implica la aceptación de que en el individuo existen dos naturalezas, la naturaleza común y la naturaleza individualizada,

bién T. M. Radovsky, 'The Doctrine of Individuation in Duns Scottus', en *Franziskanische Studien* (62) 1980, p. 68: «In any individual the common nature has a two-fold unity: first, a unity that belongs to it not of itself but on account of the individual in which it is found, and second, the minor unity that belongs to it of itself».

120 W. Park, 'Common Nature...', p. 191: «We can discern the quidditative element and the individuating element only by referring to the human mind».

tal como expresamente lo afirma Duns Scoto cuando dice: «en el individuo existe la naturaleza y esta naturaleza, y el individuo añade a la naturaleza absoluta aquella realidad formal por la que tiene unidad propia y singular»<sup>121</sup>.

La naturaleza común existe en el individuo y lo hace con la unidad que le es propia, y que, como sabemos, es una unidad real menor que la singular; y la *heceidad* es una forma o cuasi-forma, añadida a la naturaleza común, que la perfecciona, la contrae y la actualiza. También existe en el individuo, constituyéndolo, la naturaleza común individualizada o «esta naturaleza».

El mundo creado de Duns Scoto es un conjunto de sustancias individuales, en las que existen —además de cosas (*res*) distintas, como la materia y la forma— entidades formales, como la naturaleza común, que conserva en el individuo su unidad propia real menor que la individual. La unidad máxima y más perfecta del singular creado scotista es el resultado de la composición de múltiples unidades reales que se encuentran encerradas en esa unidad perfecta del individuo; la de la naturaleza es menor que la singular. Si esto es así, en ese caso tanto el artículo citado de Woosuk Park como su tesis doctoral, *Haecceitas and the bare Particular*<sup>122</sup>, contienen numerosas imprecisiones. Nos parece falso, como ya hemos demostrado, afirmar que, para Duns Scoto, la naturaleza común en sí misma no existe, tal como Park afirma, «*though the common nature in itself does not exist*» (191-92). Nos parecen igualmente falsas las afirmaciones hechas en la página 192, por las que se pretende que la naturaleza común no cumple los requisitos exigidos por la definición formal tomada de Jordan, a saber:

1. «La naturaleza común en sí misma y la *heceidad* no se dan en una misma cosa», pues nos parece haber demostrado en los textos anteriores que «la naturaleza común en sí misma existe en las cosas individuales materiales, acompañada de la *heceidad*»<sup>123</sup>.
2. «Es imposible decir que la naturaleza común en sí misma y la *heceidad* son realmente idénticas»<sup>124</sup>. No sólo es posible decirlo, sino que, de acuerdo a los textos expuestos en las páginas anteriores, Duns Scoto afirma que «la naturaleza común en sí misma y la *heceidad* son realmente idénticas y formalmente distintas»<sup>125</sup>.

121 *Lectura* II, 3, I, 5-6, p. 286, n. 179: «ita in individuo est natura et haec natura, et individuum addit super naturam absolute illam realitatem formalem per quam habet unitatem propriam et singularitatem...».

122 W. Park, *Haecceitas and the bare Particular: A Study of Duns Scotus' Theory of Individuation*, UMI, 1983, copia fotocopiada.

123 W. Park, 'Common nature...', p. 192: «The common nature in itself and *haecceitas* are not found in a single thing».

124 W. Park, 'Common nature...', p. 192: «It is impossible to say that the common nature in itself and *haecceitas* are really identical».

125 *Report. Paris.*, II, 12, 8, p. 40: «Nunc autem proprietatis indivisibilis, quanquam sit posterior natura quidditate, nunquam tamen est res alia, sed est idem identitate cum forma specifica, quamvis alia formalitas».

3. «Si la naturaleza común en sí misma y la *heceidad* son distintas, tienen que ser realmente distintas»<sup>126</sup>. Creemos haber demostrado que entre la naturaleza común en sí misma y la *heceidad* se da distinción formal.

Esta opinión no es nueva. Ya en el siglo XIV algunos autores, como Guillermo de Alnwick, se la atribuían a Duns Scoto. Guillermo de Ockham le dice «opinión impuesta por algunos al Doctor Sutil», *opinio, quae imponitur Doctori Subtili a quibusdam*, y la resume de la siguiente manera: «Y hay una opinión de que el universal es una verdadera cosa fuera del alma, realmente distinta de una diferencia que la contrae, pero realmente multiplicada en varios por medio de esa diferencia que la contrae»<sup>127</sup>. La opinión, considerada por Ockham como genuina, la expondrá unas páginas más tarde en los siguientes términos: «se dice que en la cosa fuera del alma la naturaleza es idéntica realmente con la diferencia que la contrae a determinado individuo, pero es formalmente distinta (naturaleza) que de suyo ni es universal ni particular, sino que es universal incompleto en la cosa y completo según su ser en el entendimiento», y que coincide con la lectura que nosotros hemos realizado de Duns Scoto<sup>128</sup>.

Finalmente, echando una ojeada en perspectiva, nos parece que el origen de la confusión en Woosuk Park es suponer que «la naturaleza en sí misma equivale a naturaleza independiente de la *heceidad*» en el sentido de tener un ser autónomo capaz de existir separada de la *heceidad*<sup>129</sup>. Efectivamente esa naturaleza, así entendida, ni existe en la realidad extramental, ni creemos que exista en los textos de Duns Scoto.

Nos queda decir que el singular, para Duns Scoto, es en sí mismo inteligible y, por tanto, el conocimiento que el entendimiento tiene del singular es distinto del conocimiento de la naturaleza específica. Así sucede cuando Dios o los ángeles conocen el singular; lo conocen en sí mismo, distinto de la naturaleza. Sin embargo, nuestro humano entendimiento, por su imperfección, no

126 W. Park, 'Common nature...', p. 192: «Thus, if they are distinct, they would have to be really distinct».

127 Guilielmi de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio*, Edición de Stephanus Brown, OFM, St. Bonaventure N. Y. 1990, liber I, dist. 2, q. V, p. 154: «Et est opinio quod universale est res vera extra animam, distincta realiter ab una differentia contrahente, realiter tamen multiplicata et variata per talem differentiam contrahentem».

128 Guilielmi de Ockham, *op. cit.*, I, 2, VI, p. 161: «dicitur quod in re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tamen formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu. Et quia ista opinio est, ut credo, opinio Subtilis Doctoris...».

129 Tal es el sentido que parece tener el texto de W. Park: «the common nature absolutely considered does not exist in this spatio —temporal world, it is independently of haecceitas» (*Haecceitas and...*, p. 174).

puede conocerlo en sí mismo, a pesar de su esencial inteligibilidad<sup>130</sup>. Llega Duns Scoto a comparar la inteligibilidad del singular con el sol, y la impotencia de nuestro entendimiento con la impotencia que el ojo de la lechuza tiene de contemplarlo<sup>131</sup>.

### III. CONCLUSIÓN

Lo primero que llama la atención en el desarrollo de este trabajo es la importancia que el individuo adquiere en el pensamiento scotista. Poseedor de la más perfecta de las unidades ópticas, la unidad numérica, el individuo aparece como el fin y la perfección suprema a la que están orientadas un conjunto de cosas distintas y de distintas realidades formales con unidades ópticas menores. Ese conjunto de cosas —materia y forma— y de realidades formales, por sí solas, con sus seres minusválidos, no podrían existir al menos en este estado de cosas; pero ese mismo conjunto de cosas y de formalidades adquieren consistencia y autonomía total en el individuo. Y ese cambio radical ontológico, por el que pasan de un ser minusválido e incompleto al ser perfecto con autonomía total, se produce por la perfección y el poder de una última entidad positiva, formal, actual, en sí misma singular y, por tanto, esencialmente incommunicable e indivisible así como esencialmente diversa de toda otra realidad. La *heceidad* efectivamente tiene el poder de fortalecer la deficiencia óptica de un conjunto de elementos reales —cosas y formalidades—, para constituir con ellos un ser independiente con consistencia propia, una sustancia primera, un individuo. Lo singular, en cuanto tal, en cuanto se afirma como ser consistente e indivisible a la par que diverso de todos los demás, es la perfección suprema y última de toda sustancia primera o individuo.

El pensamiento ontológico de Duns Scoto en torno al individuo va a discurrir por dos momentos distintos pero complementarios: el primero, por el que establece la necesidad de esas realidades intermedias, menores, incompletas, aunque realidades al fin; y el segundo, por el que crea esa entidad extraña, en sí misma singular y diversa de todas las demás, y que va a tener la capacidad de hacer de lo indeterminado, indiferente e incompleto un ser determinado, completo y autónomo: un éste, un individuo. Resultado del primer momento es la naturaleza común; del segundo, la *heceidad*.

130 *Lectura* II, 3, I, 5-6, p. 286, 180: «dico quod singulare non intelligitur intellecta specie, et quod singulare intelligitur per se ab intellectu, qui potest omnia intelligere intelligibilia (sicut Deus, et similiter angelus). Unde quod non intelligatur per se ab intellectu nostro, hoc non est ex parte singularis, sed ex imperfectione intellectus nostri».

131 *Ordinatio* II, 3, I, q. 5-6, p. 486, n. 191: «salten non est ex parte eius impossibilitas quin possit intelligi, sicut nec ex parte solis est impossibilitas videndi et visionis in noctua, sed ex parte oculi noctuae».

La naturaleza común va a aparecer en confrontación con aquellos que sostenían que la naturaleza era en sí misma singular. Para Duns Scoto era claro que la sustancia o naturaleza en sí misma no podía ser singular, porque en ese caso desaparecía toda posibilidad de objetividad cognoscitiva. En efecto, si la naturaleza o la sustancia, que es lo mismo que la esencia específica o parte quidditativa de una sustancia primera, fuese por sí misma singular, en ese caso no podría ser conocida como universal en el concepto del entendimiento, porque sería conocida bajo «una razón opuesta a la razón del objeto». El ser verdadero y singular de una naturaleza o esencia no puede ser captado objetivamente en el ser inteligible y universal que esa misma esencia tiene en el entendimiento; o dicho de otra manera, la misma esencia no puede existir a la vez bajo razones opuestas o contrarias. Pero tampoco la naturaleza o esencia específica puede ser universal, porque en ese caso la misma esencia sería comunicable a muchos individuos, los cuales dejarían de ser sustancialmente distintos para devenir una única y monística realidad sustancial.

Duns Scoto recurre a la noción de esencia aviceniana, la cual en sí misma era sólo esencia y, por tanto, no era ni singular ni universal; era indiferente a ser ambas. Pero es preciso delimitar con cuidado la exacta realidad de la esencia de Avicena para darnos cuenta de cuán distinta es de la creada por Duns Scoto. La esencia aviceniana en sí misma no existe ni en el mundo de la realidad extramental ni en el mundo universal y lógico del conocimiento; existe en un tercer mundo de realidades que pueden-ser, pero que todavía no son porque una causa no les ha dado el existir. De ahí que las esencias puras de Avicena tengan ser sin consistencia óptica propia o, como va a expresar Scoto, sin unidad real. El mundo de las esencias avicenianas es una suerte de mundo platónico ideal disminuido en el que habitan seres posibles, que están esperando a que una causa los saque de ese mundo y les dé primero el existir singular extramental y, a partir de éste, por medio del entendimiento, poder alcanzar el ser inteligible y universal del conocimiento. La naturaleza o esencia de Duns Scoto, por el contrario, existe en la realidad extramental, pero no posee la consistencia óptica suficiente que le permita existir por sí sola, constituyendo un individuo. La naturaleza común de Duns Scoto existe extramentalmente y tiene una consistencia óptica propia —en términos scotistas posee una unidad real menor que la numeral—, pero precisa de una entidad extraña añadida para poder constituirse en sustancia primera o individuo. La naturaleza común scotista en sí misma es indiferente para ser esta o aquella sustancia —aunque en realidad exista juntamente con ésta o con aquélla, sin poder desligarse de ellas— y, como ontológicamente indiferente, no le repugna ser universal en el concepto del entendimiento. El hecho de que la sustancia o esencia adquiera extramentalmente la consistencia óptica de la unidad numeral o del individuo no le proviene de su ser propio, sino de una entidad extraña y externa añadida que se llama *heceidad*. Igualmente, el hecho de devenir universal en el mundo lógico de los conceptos es obra externa de un entendimiento cognoscente. La indiferencia de la naturaleza común es distinta con respecto a ser individuo o a ser universal en el concepto, la indi-

ferencia con respecto al individuo significa que puede, en la realidad extramental, recibir esta o aquella *heceidad* para constituirse como este o aquel individuo; la indiferencia con respecto a la universalidad del concepto entraña sólo no-repugnancia o compatibilidad para ser conocido por el entendimiento y adquirir un nuevo ser mental y universal en el concepto.

En el segundo momento del discurso ontológico de Duns Scoto nace la *heceidad*, o la entidad, positiva y formal, individualizante de la sustancia. La Escuela franciscana venía, desde el mismo Buenaventura, buscando un principio de individuación que explicara la suprema consistencia óptica del individuo, que implicaba una mayor perfección que la especie, y que desde luego no podía ser ni un accidente, ni un conjunto de accidentes.

No podían ser los accidentes, uno o muchos, porque ninguna cosa se hace esencialmente distinta de las demás sólo por los accidentes. Además, siendo los accidentes dependientes de la sustancia en su ser, vendría a darse la contradicción de que lo posterior por naturaleza, accidente, fuera causa del ser concreto de lo anterior o sustancia, lo que implica el que el o los accidentes existirían antes de existir<sup>132</sup>. Habría, por tanto, que acudir a buscar el principio de individuación en la esencia misma de la sustancia, en uno o en los dos principios que la constituyen: en la materia, revalorizada también en la Escuela franciscana, o en la forma, o en la unión de ambos. Así lo harán los pensadores franciscanos.

En efecto San Buenaventura va a explicar la individuación echando mano de los dos principios metafísicos de la sustancia, materia y forma, aunque insiste en que el principal papel individualizante de la sustancia sea la materia. Textualmente dice: el que sea esto lo recibe principalmente de la materia, por cuya causa la forma posee una posición en un lugar y en un tiempo. El que sea algo lo recibe de la forma, «*quod sit hoc principalius habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et in tempore. Quod sit aliquid habet a forma*»<sup>133</sup>. Ser un individuo o «ser un esto» significa para Buenaventura permanecer existiendo en un tiempo y en un espacio y esto lo da principalmente la materia; la forma dará el *aliquid* y el *actus essendi*, es decir hará que la esencia se actualice. Lo que no explica Buenaventura es cómo la materia en sí misma, idéntica para todos los individuos, de la misma especie y, por tanto, indeterminada y desindividualizada, constituyente con la forma de la esencia específica, es capaz de determinar y de individualizar o de convertir la esencia específica en esta sustancia.

132 Estos dos argumentos van a ser utilizados por numerosos franciscanos, incluido Duns Scoto. Pedro de Juan Olivo utiliza la primera razón como sigue (*Quaestiones in Zum Librum Sententiarum*, q. 12, p. 212): «*accidentale etiam esse non potest, quia nulla res essentialiter diversificatur ab alia per sola accidentia...*». En la p. 214 utilizará el 2.º argumento.

133 *Opera Omnia*, Quarachi 1882 y ss., *Sententiae*, Liber II, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3 (t. II, p. 110): «*Individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc principalius habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et in tempore. Quod sit aliquid habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae*».

También Rogerio Marston explica la individuación por medio de los principios constituyentes de la sustancias, la materia y la forma. La forma es recibida por la materia individual, «*forma recipitur in materia individuali*», a la vez que las formas recibidas en la materia son igualmente individuales, «*formae... sunt individuae sicut illae quae recipiuntur in materia*»<sup>134</sup>. Dirá que la sustancia individual es ésta porque está compuesta de una materia individual y de una forma individual. Pero tampoco explicará cómo la materia y la forma específicas y desindividualizadas se convierten en individuales; continuará repitiendo que en la sustancia individual la esencia de la especie y la del individuo no difieren porque el individuo no añade ninguna forma nueva a la especie, aunque a la vez aceptará que el individuo supone una perfección mayor que la especie<sup>135</sup>.

Pedro de Juan Olivo va a plantearse esta opinión de que el individuo no añade nada sustancial a la especie: Si en nada sustancial difieren, «hombre» (A) es sustancialmente idéntico a «este hombre» (B) y a «aquel hombre» (C). Si A es igual a B, y si A es igual a C, entonces B es igual a C, lo cual vendría a significar que «este hombre» es sustancialmente idéntico a «aquel hombre», y que todos los individuos son sustancialmente idénticos, lo cual es totalmente inadmisiblesible<sup>136</sup>.

Pedro de Juan Olivo cree más común y más sólida la opinión que sostiene que el individuo añade algo a la esencia del individuo, aun reconociendo la dificultad de explicar cómo pueda darse tal añadido esencial. Él va a acudir a su noción de razones reales para poder explicar el proceso de individuación que la sustancia sufre para convertirse en individuo. En la realidad la sustancia o esencia específica de Pedro es la sustancia de Pedro y, por tanto, es singular, sin que en Pedro pueda existir otra «humanidad» distinta de «la humanidad de Pedro»; «la humanidad» y «la humanidad de Pedro» son absolutamente la misma. Sin embargo, en esa única sustancia de Pedro podemos distinguir entre la razón por la que Pedro es «hombre» y la razón por la que Pedro es «este hombre». Esas dos razones, que integran una unidad numeral o un individuo y que en ese individuo son realmente idénticas, sin embargo, esas razones distintas existen en la realidad y nosotros simplemente las descubrimos con nuestro entendimiento. Aunque se sostenga que la individuación añade algo a la humanidad, la humanidad individualizada no es distinta de aquella a la que le adviene la individuación. Y como la individuación añade algo diferente, aunque sea una simple razón real, la humanidad, a la que se une esta razón real y con la que constituye

134 *Quaestiones disputatae*, Quarachi, Florentiae 1932. *De Anima*, Quarachi, q. II, p. 241.3.

135 *De Anima*, q. II, p. 241.4: «*Individuum dicitur non habere essentiam differentem ab essentia speciei, quia non addit aliquam differentiam super speciem...*».

136 Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones in secundum Librum Sententiarum*, Quarachi 1922, q. 12, p. 211: «*si autem individuatio significata per hoc pronomem "hic" nihil addit ad hominem absolute seu specificate acceptum, nulla erit ratio in re quare non sequatur: est homo, ergo hic homo... et si nihil addit hoc ad illud, totaliter sunt eadem*».

una única realidad individual, no puede en modo alguno unirse a otra razón real individual<sup>137</sup>.

Este camino, iniciado por Pedro de Juan Olivo, va a ser continuado y mejorado por Duns Scoto. En efecto, Scoto echará mano de una entidad formal o formalidad para explicar el proceso de individuación de la sustancia material. A la naturaleza común o elemento quiditativo, que nos religa a la especie, al nosotros en cuanto humanos —que en sí misma es indiferente para ser éste o aquél y, por tanto, está en disposición de poder ser determinada, contraída y perfeccionada— se añade la *heceidad* o entidad formal que la contrae, la determina y la perfecciona para convertirla en esta naturaleza individual, en el yo indivisible. La *heceidad* es esencialmente singular y diversa de todo lo demás y hace que la sustancia se singularice y en cuanto singular sea indivisible y diversa de todas las demás. Esta solución scotista no está exenta de dificultades; la principal consiste en explicar cómo una nueva formalidad, añadida a la esencia específica, no crea una nueva especie.

Duns Scoto sale de este difícil atolladero, diciendo que esta nueva formalidad no pertenece a la quididad o esencia específica de la sustancia, aunque va a repetir que es una entidad formal de la sustancia y que constituye el término último inferior de la coordinación predicamental de esta sustancia. La diferencia entre esencia específica o quididad de una sustancia y coordinación predicamental de la misma va a consistir precisamente en que ésta incluye la *heceidad* y la primera no. La primera es la esencia de una especie, la segunda es la esencia de un individuo. La *heceidad* es una entidad que en la *Lectura* es forma y acto, en *Reportata Parisiensia* es una propiedad del individuo y en la *Ordinatio*, sabiendo que pisa un terreno movedizo, se convierte en una cuasi-forma o un cuasi-acto. Duns Scoto describe la *heceidad* por analogía con la forma, sin llegar a definirla porque es indefinible.

Tenemos la naturaleza común, o un compuesto de materia y de varias formalidades, que en sí misma posee un ser y una unidad real incompleta y que precisa de la *heceidad* para que la complete y la perfeccione en el ser para que, ambas juntas, puedan constituir el individuo. Pero ¿cómo pueden unirse y ensamblarse dos entidades cuyas características son tan distintas? Por un lado, la naturaleza común, indiferente para ser éste o aquél, objeto inmediato del conocimiento metafísico y mediato del conocimiento lógico universal; por el otro, la *heceidad*, esencialmente singular o única, distinta de todo lo demás. Para Duns Scoto el hecho de que estas dos entidades sean tan distintas, más que un obstáculo, es una

137 Petrus Ioannis Olivi, *op. cit.*, q. 12, p. 228: «Fundamentum pro tanto habet in re, quia in unoquoque homine est vere ratio quae est homo et ratio quae est hic homo...

Quamquam enim aliae ponant quod individuatio addat ad humanitatem, humanitas tamen individuata non est alia ab illa cui advenit individuatio, sed penitus eadem. Et posito etiam quod individuatio lealiter aliquid differens addat, humanitas tamen cui realiter unitur haec individuatio nullo modo posset uniri alteri individuatiōni».

razón para que ambas se busquen para complementarse y para constituir un tercero, el individuo o realidad completa, que contiene a ambas. Ese individuo está constituido por dos entidades complementarias que se distinguen formalmente, lo que significa que son realmente la misma cosa, pero cada una es formalmente distinta de la otra, es decir ninguna está contenida en la definición de la otra. La *heceidad*, dice Scoto, es primo o formalmente singular; el individuo es *per se* singular debido a que uno de los constituyentes de su esencia singular es singular; pero la naturaleza común, aunque denominativamente, es también singular, es decir, la naturaleza es singular sólo por ser parte de una cosa que es singular.

Para Guillermo de Ockham, por el contrario, es imposible que en una cosa singular pueda existir alguna realidad como parte, la naturaleza común, que en sí misma no tenga la característica de la singularidad. La naturaleza no puede ser al mismo tiempo común y singular, indeterminada y determinada, indiferente e individualizada. El camino zigzagueante de Duns Scoto por el que la naturaleza es en sí misma común, indiferente e indeterminada, pero a la vez, aunque de una manera denominativa o derivada, es singular y determinada le parece a Ockham contradictorio e incoherente. La entidad de las formalidades, aplicada a las creaturas, le resulta también a Ockham misteriosa e incomprensible así como la distinción formal que las relaciona. Las únicas realidades, para Ockham, son o bien cosas o bien entes de razón; entre estas dos clases de realidades no tiene cabida ninguna otra. La hojilla de Ockham eliminará todas esas entidades formales e incompletas por innecesarias para explicar el mundo real de los individuos.

Sin embargo, Duns Scoto no está tan lejos de ese mundo ockhamista exclusivamente singular. El camino de la afirmación del singular sobre el universal había comenzado con la Escuela franciscana. Juan Peckam, Rogerio Marston, Ricardo de Mediavilla, Pedro de Juan Olivo venían sosteniendo que el individuo entrañaba una perfección superior a la del género y a la de la especie. Esta mayor perfección del individuo se manifiesta en una mayor consistencia ontológica del principio de individuación, que no va a ser ya lo accidental, sino que van a echar mano de los constituyentes esenciales de la sustancia. En este proceso de crecimiento del singular a costa del universal, Duns Scoto es un jalón importante <sup>138</sup>.

En efecto, las formas que desde Platón habían sido en sí mismas universales y que en la tradición aristotélica existían en la sustancia primera, individualizadas por la realidad misteriosa de la materia, que era puro ser potencial, pierden este carácter intrínseco de universalidad para convertirse en entidades formales, las cuales, en cuanto constituyentes de la quiddidad específica, son en sí mismas comunes, es decir indiferentes a ser ésta o aquélla, indiferentes a ser

138 Duns Scoto precede también a Guillermo de Ockham en sostener el principio de economía en cualquier explicación lógico-racional, tal como lo expresa en distintos textos: a) «nihil non manifestum ponendum est a philosophantibus sine necessitate» (*Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 18 [Vives, t. 7, p. 454a]). b) «peccatum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora» (*Quaest. in Meta.* [Vives, t. 7, p. 171a]).

este individuo o aquel individuo. Además la forma, que había sido en la tradición aristotélico-platónica el origen y la causa del ser sustancial y, por tanto, poseedora de una consistencia óptica suficiente para existir por sí sola, pierde en Duns Scoto tal consistencia y adquiere, como componente de la quiddidad sustancial, otro ser con una unidad real menor que la unidad del individuo. Esto entraña que las entidades formales escotistas con su ser incompleto precisan de la *heceidad* o sea de una perfección adicional para adquirir la consistencia óptica suficiente que les hacía existir como individuo. Es lo formalmente singular, la *heceidad*, lo que adquiere, a costa de las formas, la importancia óptica suprema en este esquema ontológico diseñado por Duns Scoto.

Guillermo de Ockham terminará este proceso hacia lo singular, liquidando todo rastro de universalidad o formalidad en el mundo exterior de los seres. El enfrentamiento ideológico que mantendrá con Duns Scoto representa el enfrentamiento con el último representante importante de una manera de pensar y de concebir al mundo como constituido principalmente por formas o formalidades. Ockham analiza y desmenuza el pensamiento scotista en el largo capítulo VI de su *In primum Librum Sententiarum Ordinatio*, con el fin de, con su hojilla, deshacerlo y liquidarlo definitivamente.

El mundo ockhamista es un conjunto exclusivo de seres singulares. Los universales han sido expulsados de este mundo extramental, para ser reducidos a sombras mentales o conceptos y a la expresión artificial de estos conceptos, es decir, la tradicional consistencia óptica de los universales queda rebajada por Ockham al ser espectral de los signos lingüísticos. El universal ha dejado de ser patrimonio de la realidad extramental para quedar encerrado en las rejas del entendimiento humano.

Este peso ontológico y epistemológico del singular en Duns Scoto, no puede desligarse y aislarse de su pensamiento como totalidad y como sistema, el cual posee unas líneas matrices —recogidas de la tradición filosófico-teológica del franciscanismo y profundizadas por Duns Scoto— que voy a tratar de recordar, para que se advierta el nuevo mundo, la nueva *Weltanschauung* que viene creciendo en el caudaloso río agustiniano-franciscano.

En el mundo platónico-aristotélico predomina la eternidad e inmutabilidad de las formas y con ellas la eternidad e inmutabilidad de las leyes y de las especies en el universo. Esta visión de eternidad e inmutabilidad del universo va a ser retomada por Tomás de Aquino haciendo que tal inmutabilidad se base en la decisión tomada por la voluntad y la razón divinas desde toda la eternidad, decisión que no puede cambiar, porque la voluntad divina es inmutable, *propter inmutabilitatem divinae voluntatis*. La providencia y el orden establecido por la voluntad divina son eternos, debido a que fueron decretados desde toda la eternidad y no pueden cambiar. Es cierto, para el Aquinate, que este orden, y la predestinación como parte de él, es contingente en sí mismo, en el sentido que existe no por propia necesidad, sino porque la Voluntad divina así lo decretó, pero una vez decretado este orden por la Voluntad divina, se torna neces-

rio *ex suppositione*, es decir este orden es necesario simplemente porque Dios lo quiso así y la voluntad de Dios es inmutable. Aun los actos contingentes, que dependen de la libre voluntad de los seres humanos, ellos mismos contingentes, una vez que son decretados por la Providencia divina han de cumplirse infaliblemente y con absoluta certeza, aunque sin contrariar el libre albedrío, *libertas arbitrii non tollitur*. El orden establecido por la Prudencia y la Providencia divinas, regidas por la Inteligencia o razón práctica, posee la absoluta infalibilidad e inmutabilidad de todo lo decretado por la Voluntad de Dios: la predestinación de algunos hombres, como parte de esa providencia y de ese orden decretados, es también eterno e inmutable y su cumplimiento totalmente cierto e infalible. Es, por tanto, imposible *ex suppositione* que alguien predestinado muera en pecado mortal y se condene, y esto sin eliminar el libre albedrío.

El mundo franciscano y escotista, por el contrario, es un mundo fundamentalmente libre y esencialmente contingente. En efecto, el fundamento del universo scotista es la omnipotencia y la libertad de la voluntad de Dios. Dios, debido a su omnipotencia, fue libre para crear este mundo, pero esa libertad continúa siendo una propiedad de la voluntad divina, por la que Dios puede, en su omnipotencia infinita, elegir en cada momento, no ciertamente lo arbitrario, sino lo coherentemente razonable para el entendimiento divino. Producto de esta libertad primigenia de la voluntad divina es la esencial contingencia del universo creado y de cada una de sus creaturas. Y ser contingente implica poder ser o poder no-ser, poder ser así o poder ser de otra manera, lo que entraña que ningún plan o ley divina que tenga que ver con el universo creado es necesario. Por eso la materia, que en el actual orden del universo, no existe sola podría existir, si Dios lo decidiera, como sustancia sin estar unida a la forma; o un predestinado pudiera condenarse, debido a que tal predestinación está sujeta a las acciones libres del sujeto predestinado. O la ley moral que dice relación con las creaturas, expresada en la mayoría de los mandamientos, podría ser distinta de cómo es si Dios decidiera, en su infinita libertad, cambiarla; de hecho Dios ordenó, de acuerdo a la Biblia, acciones humanas cuya moralidad era distinta de la establecida en los mandamientos. El universo escotista por contingente es esencialmente mutable, en el sentido de que pudiera ser distinto de cómo es, incluso más perfecto, si la infinita libertad y omnipotencia divinas así lo deciden.

Se ha discutido si Duns Scoto es platónico-agustiniano o aristotélico <sup>139</sup>. Gilson habla de un agustinismo-avicenizante <sup>140</sup>. Yo pienso que Duns Scoto, aun conteniendo elementos importantes de estos autores, da un paso adelante

139 Leon Veuthey, 'La philosophie augustinienne-franciscaine au Moyen Âge', en *Acta Congressus Scholastici Internationalis*, Roma 1951, p. 644. P. Raymond afirma en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IV (2) 1940, que Duns Scoto es discípulo de Aristóteles, lo mismo que santo Tomás.

140 E. Gilson, 'Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicenissant', en *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1929 (4), pp. 5-149.

en la nueva cosmovisión que está saliendo de las manos de los franciscanos, fundamentada en una nueva axiología cuyos pilares son: el poder, la libertad, la voluntad, la mutabilidad del orden constituido, el individuo, la alteridad o diferencia <sup>141</sup>.

Sí, la alteridad y la diferencia. Con la *heceidad*, como elemento formal de lo singular y del individuo, entra la alteridad a ser constituyente esencial del individuo. El individuo scotista se religa a la especie por la naturaleza común e indiferente; es antes nosotros de una manera común e indiferente. Pero el individuo se torna yo indivisible y distinto de todos los demás por la *heceidad*, y el ser yo y distinto encierra una perfección adicional sobre la especie. El ser yo único y distinto de los demás no es algo accidental y sin importancia en el individuo; el ser otro y distinto forma parte de la esencia misma del ser del individuo. Tratar de borrar esa alteridad formal del individuo, para reforzar el carácter de semejanza y de igualdad específica, significa una amenaza al individuo mismo en su esencia más radical. Pero lo Otro, lo distinto dentro de una cultura y de una tradición, significa lo nuevo o lo que se opone a lo establecido. Por eso Ortega y Gasset nos recuerda que el individuo nace del núcleo mismo de la tradición, pero como producto de una tendencia antagónica de la que ha ido plasmando el alma tradicional. Del colectivo nosotros deriva el Yo, para expresar un sentimiento de rechazo a ese alma colectiva. «Mientras persiste el imperio de la tradición, permanece cada hombre engastado en el bloque de la existencia colectiva. No hace nada por sí y aparte del grupo social» <sup>142</sup>. Dentro de la escolástica medieval predominantemente formalizante, colectivista y tradicionalista, la aparición del Individuo, como valor máximo y como perfección superior a la especie, inicia una nueva tendencia antagónica a esa alma colectiva, que va a desatar y liberar nuevos valores, los cuales a su vez conducirán a la aparición de un nuevo horizonte cultural y de una nueva cosmovisión: es el nacimiento de la modernidad.

ANTONIO PÉREZ-ESTÉVEZ

141 Esta nueva cosmovisión viene formándose desde el origen mismo de la Escuela franciscana, al menos desde Pecham. Ver al respecto Antonio Pérez Estévez, 'Voluntad y poder en los Quodlibetos de Juan Pecham', en *Analogía*, México 1992, n. 2, pp. 21-33.

142 J. Ortega y Gasset, 'Ocaso de las Revoluciones', en *Obras Completas*, Madrid 1983, t. III, p. 93.